

ETNOGRAFIA COMO UM PROCESSO DE (RE)EDUCAÇÃO DE SUBJETIVIDADES: FEMINISMOS NEGROS E A APRENDIZAGEM ETNOGRÁFICA COM NEUSA CAVEDON

Josiane Silva de Oliveira¹

Laroyê, Bará

Abra o caminho dos passos

Abra o caminho do olhar

Abra caminho tranquilo pra eu passar

(Fio de prumo - Padê Onã / Criolo)

ARTICULANDO FEMININOS NEGROS E ETNOGRAFIAS: O ENCONTRO COM NEUSA CAVEDON

A incorporação da etnografia como método de pesquisa na área de Estudos Organizacionais (EOR), sem dúvida, teve em Neusa Rolita Cavedon uma de suas grandes potencializadoras. Essa potência é reconhecida do ponto de vista técnico e operacional do método nas organizações em suas diferentes formas, processos e

¹ Doutora em Administração pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora Adjunta da Universidade Estadual de Maringá. <http://lattes.cnpq.br/2439136270325511>. <https://orcid.org/0000-0002-7085-8921>. oliveira.josianesilva@gmail.com. Endereço para correspondência: Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração. Avenida Colombo, 5790, Bloco C23, Sala 213, Zona Sete, Maringá, PR, Brasil. CEP: 87020900. Telefone: (55 44) 30114906.

práticas. Entretanto, quero falar aqui sobre a potência subjetiva que Neusa construiu com esse método na área de EOR, enfaticamente na formação de etnógrafas e etnógrafos nesse campo. Tal potência nos leva a refletir sobre como, para além de um método de pesquisa, a etnografia se constitui como um processo de (re)educação de nossa subjetividade no reconhecimento de existências de diferenças para além de eixos de dominação e subordinação do “outro”.

Isso porque, conforme discute Collins (2016), o pensamento dualístico que constitui hegemonicamente a sociedade se caracteriza por uma lógica dicotômica por oposição no qual o entendimento do mundo perpassa o jogo entre ou é isto ou aquilo. Para a referida autora, essa lógica de pensamento é a base de composição de eixos de dominação e subordinação que caracterizam os sistemas de opressão em nossa sociedade.

Romper com essa lógica de pensamento dualístico que pautam sistemas de opressão é uma das bases do campo do feminismo negro (Collins, 2016). O campo do feminismo negro se estabeleceu com o intuito teórico e prático de evidenciar os efeitos da simultaneidade de opressões que estruturam nossa sociedade (Collins, 2016). Deste modo, o objetivo das feministas negras não é tão somente discutir raça do ponto de vista de gênero, mas compreender como classe social e sexualidade, por exemplo, também influenciam as experiências sociais em se constituir como mulheres negras. Essa abordagem analítica de estudos tem como uma de suas principais contribuições teóricas a desconstrução do pensamento dualístico do campo científico que na tentativa de universalizar a existência de um sujeito produziu a existência do “outro”.

Collins (2016) destaca que esse pensamento dualístico é pautado no construto da diferença dicotômica por oposição, cujo eixo filosófico central estrutura os sistemas de opressão de raça, gênero e classe social, por exemplo. Esse processo de categorização de pessoas, ideias ou coisas a partir de suas diferenças dicotômicas se constitui a partir

do entendimento de que essas metades “são diferentes e inerentemente opostas umas às outras” (Collins, 2016, p. 108). Então, afirma a referida autora, as relações entre essas dicotomias por oposição são resolvidas ao subordinar “uma metade de cada par à outra. Dessa forma, brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade” (Collins, 2016, p. 108).

No campo científico esse processo de constituição do pensamento a partir de uma lógica de pensamento pautado em dicotomias por oposições também ocorre. Collins (2016) discute que uma das contribuições do feminismo negro é justamente o entendimento de que todos temos nosso lugar social nesses sistemas e que ao enunciarmos algo estamos destacando como compreendemos o mundo a partir dessa especificidade. Então, se o nosso lugar social é o que tradicionalmente é reconhecido como o lugar de onde as suposições científicas são avaliadas como normais, por exemplo, quem não ocupa essa posição pode enxergar as anomalias desse campo (Collins, 2016). Collins (2016) faz essa discussão para evidenciar as potencialidades de produção do conhecimento a partir dos debates do campo do feminismo negro, já que as mulheres negras não são as sujeitas sociais que tradicionalmente tem enunciado as suposições científicas que são consideradas como normais.

Quando falamos sobre etnografia, a dicotomia por oposição pode se fazer presente na constituição do que denominamos como sendo o “outro”. A autoridade etnográfica (Clifford, 2002), ou o “eu estive lá”, por vezes, é utilizado como recurso para justificar e produzir um lugar distante do que se considera como sendo o centro, padrão ou o universal (eu) e tudo que destoa dessa base de referências (outro). Ao considerarmos o “outro” como sendo o distante corremos o risco de efetivamente produzirmos esses eixos de dominação e de subordinação que Collins (2016) destaca. O aprendizado da etnografia deve, portanto, considerar nossas constituições espaços-temporais (Clifford, 2002) que nos marcam estruturalmente como sociedade, mas que nos particularizam a partir de nossas experiências como grupos sociais.

Mais do que aprender em termos físicos e intelectuais as vicissitudes (Clifford, 2002) do campo de pesquisa, a etnografia, em sua descrição densa (Geertz, 1989), nos possibilita compreender efetivamente essas nossas inscrições sociais para além dos eixos de dominação e subordinação. Isso porque a pesquisa etnográfica nos coloca como desafio, atualmente, compreender que o nosso lugar no mundo não é universal e que o “outro” não pode ser definido de forma singular, sendo tudo e todos que diferente de quem realiza a pesquisa etnográfica. É preciso compreender de forma ampla nossas estruturas sociais e de forma cotidiana os marcadores que nos constituem como grupos sociais em suas diferentes, porém não desiguais, singularidades, experiências e particularidades.

Uma das potências pedagógicas de Neusa Cavedon no ensino da etnografia foi justamente reconhecer as singularidades de nossas experiências coletivas. Logo no primeiro semestre do ano de 2010, uma experiência marcante sobre como a raça seria um marcador social com singularidades em minha vida acadêmica. Estava tomando café com Neusa em um dos espaços compartilhados da universidade na qual eu cursava doutorado. Uma professora dessa universidade se aproximou de nós e me questionou, sem qualquer outro questionamento inicial ou cumprimento: “Você veio da África?”. Ficamos surpresas com o questionamento que, em um primeiro momento, nos parecia completamente descontextualizado. Minha resposta foi negativa, destacando, também, minha naturalidade sulista. Após a retirada da referida professora do ambiente, Neusa conversou comigo sobre quem era a professora, que eu, até então, desconhecia e a forma como ela se relacionava com o “outro” no ambiente acadêmico, sempre perpassado pela relação dicotômica que constitui os eixos de dominação e de subordinação discutidos por Collins (2016).

Neusa também me ensinava como compreender a lógica do consenso branco (Kilomba, 2018) que nos produz, mulheres negras, como “algo” no qual o processo de reconhecimento como igual parece distante. Esse exercício foi importante por destacar,

naquele diálogo, que, estruturalmente, eu seria a “outra” naquele espaço. E que esse processo implicaria um conjunto de práticas de resistências que extrapolavam a questão técnica da formação em um doutorado sendo perpassada pelas construções políticas que eu deveria aprender a produzir, inclusive para sobreviver. Práticas essas que utilizo até hoje, pois sobrevivi e tenho que sobreviver todos os dias.

Esse processo tem como destaque compreender que o “outro”, primeiro, é uma pessoa e, como tal, há possibilidade de rompermos como o pacto de Narciso (Kilomba, 2018) onde há reconhecimento somente em nosso espelho para nos reconhecermos nesse “outro”. Em termos etnográficos, isso significava o entendimento que, em muitos momentos, apesar de a vasta literatura preconizar que pesquisadores exercem uma relação de dominação com o campo de estudo, em meu caso, esse processo poderia se inverter. É sobre o meu corpo de mulher negra que os eixos de dominação se incidiriam. A partir dessa conversa, era necessário, portanto, a compreensão sobre o que seria essa categoria “outro” nos estudos etnográficos para que eu pudesse estabelecer mecanismos de sobrevivência na realização da pesquisa de campo, que ocorreria no Brasil e no Canadá, assim como no próprio campo científico.

A ETNOGRAFIA E A (DES)CONSTRUÇÃO DO “OUTRO”

Como um método de pesquisa, a etnografia pode ser definida como um processo de descrição densa (Geertz, 1989) do aprendizado dos dizeres e dos fazeres do campo pesquisado (Clifford, 2002) que é habitado pelo “outro”. Clifford (2002) destaca que essa construção da categoria “outro” foi pautada em estudos antropológicos a partir de uma perspectiva colonial. Os etnógrafos e os antropólogos eram os detentores dos conhecimentos das sociedades complexas que possibilitavam a compreensão até mesmo da realidade desse próprio “outro” que habitava as sociedades “primitivas” (Clifford, 2002). É necessário, afirma o referido autor, reconhecer o processo de desconstrução da etnografia “em relação a seu status liberal no contexto da ordem

imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tomou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada” onde todos se observem e são inscritos socialmente, portanto, todos somos afetados pelas relações que estabelecemos e devemos pensar como isso ocorre (Clifford, 2002, p. 19).

O “outro”, portanto, é o que encontramos ao transpormos as fronteiras de constituição dos pesquisadores enquanto sujeitos sociais inscritos em determinados contextos espaço-temporais. É nessas fronteiras onde a ótica das relações entre sujeito/objeto, pesquisadores/pesquisados, é posicionada e nos possibilita compreender os lugares ocupados por cada parte nessa relação. No caso do campo científico, as normas que produziram essas fronteiras foram constituídas a partir de uma perspectiva de universalização de quem observa e compreende a realidade social.

Em um ambiente acadêmico que tradicional e hegemonicamente é ocupado e representado por uma compreensão da norma de quem observa como sendo masculino, branco, cis, heterossexual, a observação se dá sobre quem escapa a esse processo de universalização. Sendo assim, como mulher e negra, como seria o meu processo de aprendizagem de um método que se constitui em um campo onde sou a “outra” como um pressuposto ontológico desse contexto?

Meu primeiro encontro com Neusa ocorreu com o livro “Antropologia para Administradores” (Cavedon, 2003), ainda nos tempos de graduação em Administração. Nesse livro, aprendi que a diferença não necessariamente poderia ser entendida como o “outro”, em uma perspectiva de desigualdade. Poderia haver caminho alternativo de compreensão da diferença. E a igualdade, que tanto me questionava sobre sua existência, pelas inúmeras situações de racismo que tive que aprender a conviver, e a me indignar, durante a minha vida, poderia ser compreendida como o reconhecimento da diferença para além do eixo de dominação e subordinação. Isso porque o “outro”,

lugar que até então o ambiente acadêmico havia produzido para mim, era uma construção social que poderia ser desconstruída. Sim, eu poderia falar por mim sem ser o “outro” de alguém. Um dos caminhos que seria necessário para esse processo seria, inicialmente, a desconstrução do entendimento de uma perspectiva universalista dos sujeitos sociais.

Esse processo de universalização dos sujeitos é um mecanismo de silenciamento que deve ser denunciado, conforme destaca Kilomba (2010). A referida autora destaca como as máscaras utilizadas na população negra para a sua escravização, denominadas de Máscaras de Flandres (Figura 1), tinham exatamente essa função de silenciar quem supostamente não era reconhecido como sendo esse “universal”. O primeiro desafio que tive no processo de aprendizagem do método etnográfico com Neusa foi, portanto, reconhecer quais eram as máscaras de Flandres que eu deveria retirar.

A máscara de Flandres (Figura 1) tinha a dupla função de não obrigar os sujeitos brancos a ouvir o que as pessoas negras tinham a falar. Essa dupla função da máscara, além da tortura física, tinha um papel de “domesticação” da fala e da escuta, ou seja, eliminava qualquer possibilidade de alteridade pelo reconhecimento das narrativas verbalizadas pela população negra ou da escuta pela população branca. A máscara se constitui como a dimensão de subordinação material do “outro” como forma de silenciar e produzir o “outro” a partir de norma de quem o observa e domina.



Figura 1. Castigo de escravo (Máscara de Flandres)

Fonte: Arago (2018).

Nesse sentido, o “outro” se constitui a partir de silenciamentos, assim como a referência se estabelecia sem apreender e aprender a ouvir a diferença. A “máscara do silenciamento” foi um instrumento de colonização europeia que produziu um regime de dominação que tinha materialidade nos corpos, mas que compunha um projeto de dominação dos modos de ser da população negra. Do ponto de vista da narrativa oficial, a utilização destas máscaras era justificada como um mecanismo para que os escravizados não se alimentassem do que era produzido nas fazendas e evitasse prejuízos econômicos na cadeia produtiva agrícola (Kilomba, 2016). Entretanto, para além da perversidade dessa narrativa oficial, os efeitos e os sentidos de utilização desta máscara tinham uma amplitude muito maior de produção do outro e do lugar do outro em nossa sociedade.

A primeira máscara que retirei no processo de aprendizagem do método etnográfico com Neusa foi a do silêncio. Conforme discute Kilomba (2019), o silêncio não se configura somente por falar, mas, também, por não ouvir. Essa máscara foi inicialmente retirada quando fui aprovada no doutorado para ser sua orientada. Lembro-me que várias pessoas me diziam que ela não aceitaria mais orientações para o doutorado, pois estaria em processo de aposentadoria. Entretanto, no dia de minha entrevista de seleção, eu decidi falar e ela decidiu me ouvir. O que uma pessoa com mestrado na área de Marketing poderia contribuir para a área de Estudos Organizacionais no doutorado fazendo um estudo etnográfico? Romper com silenciamentos que até então estavam naturalizados nos espaços acadêmicos, o que incluiria a própria presença de uma mulher negra nesse contexto, tinha relação direta com seu processo de escuta. O rompimento das máscaras do silêncio nesse processo educativo começou com a sua prática da escuta e o meu autoreconhecimento como quem fala.

A desconstrução dos silenciamentos do racismo é um processo de responsabilidade de toda a sociedade. Em suas diferentes nuances e práticas, silenciar é produzir o “outro” no sentido de falar por ele ou para ele. O reconhecimento da fala como, também, um

processo de escuta atenta (Rocha & Eckert, 2008) foi a primeira prática etnográfica que Neusa me ensinou. Essa prática não deveria ser considerada somente durante a realização da pesquisa etnográfica. Fazer etnografia é uma postura que temos em nossa compreensão do mundo, pois implica a subjetividade das relações que construímos ao longo de desenvolvimento da pesquisa de campo. Portanto, é uma postura de vida.

Essa prática era potencializada por ela em meu processo formativo de diferentes formas. Em termos do processo educativo da etnografia, seus questionamentos, por vezes, pareciam “aleatórios”, a exemplo do que os sujeitos que participavam de minha pesquisa de doutorado, que ocorreu sobre sua orientação, gostavam de se alimentar. O que inicialmente parecia “aleatório” era, na realidade, uma forma de chamar minha atenção para o reconhecimento das singularidades de cada sujeito em campo e como que eu me relacionava com eles também em termos de sociabilidade.

Uma das fases de minha pesquisa de doutorado foi realizada na cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul. Ao me mudar para essa cidade exclusivamente para realizar o estudo etnográfico com uma organização circense, em fase de qualificação doutoral, sentia falta de amigos e de conversar sobre os questionamentos teóricos e empíricos que comumente nos causam desconforto. Dois momentos foram marcantes durante esse processo. O primeiro foi o dia que o Lucas, um dos artistas do circo, se ofereceu para emprestar os livros em seu nome na biblioteca da faculdade onde ele estudava. E, além disso, “sentar” para conversar comigo sobre meu tema de pesquisa, o que, de fato, ocorreu várias vezes, por ele ser estudante do curso de Ciências Sociais. Eu estava aprendendo a ser escutada.

Outro fato que me marcou muito foi em um dia que eu me senti muito sozinha na cidade e havia passado mais uma noite insone questionando tudo o que estava realizando no estudo. Ao chegar ao centro de treinamentos onde eu realizava a

pesquisa, uma das artistas, Maria, simplesmente me abraçou e disse: eu imagino o quanto é difícil para ti, aqui. Tu deves pensar que aqui só tem gente “louca” que abandonou tudo para viver de arte. Sabia que você está aqui porque é igual a gente? Encarar a vida de “peito aberto” para transformar o que foi colocado como certo lá fora e que querem que seja o certo aqui dentro da gente (Diário de campo, 25 de julho de 2011). Esse fato me possibilitou reconhecer que assim como eu buscava o reconhecimento de “falar por mim”, o campo também tem esse mesmo processo. Descrever o “outro” é um processo de descrição sobre como nos posicionamos no mundo. [E romper silêncios e silenciamentos. É aprender a ouvir e a falar para realizar intervenções na realidade social.

Os sujeitos são denominados por Freire (2004) como cognoscentes, pois estes conhecem e possuem a capacidade de intervenção na realidade social. E são nas possibilidades de transformação das relações que compõem o social, onde nos é possível perceber que a adaptação não esgota nossa presença e movimento no mundo (Freire, 2004). Os movimentos que realizamos na sociedade devem ser articulados a partir de nossos discursos, ações e utopias (Freire, 2004). Nessa tríade se configura nosso compromisso com o mundo (Freire, 2004).

É justamente a partir destas discussões sobre nosso compromisso com o mundo que se evidenciava a necessidade de desconstruir os diferentes entrecruzamentos de estruturas de opressões que constitui o social e produzem o “outro” no entendimento do que é etnografia. Com a etnografia, minha subjetividade estava sendo educada para ensinar e aprender que as pessoas devem escutar as mulheres negras. Collins (2016) contribui com essa discussão ao debater como se constitui a posição de quem observa o outro como sendo o “outro”. Afirma a referida autora que:

O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse

modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos (Collins, 2016, p. 105).

A construção dessa posição (de gênero, classe e raça) que observa esse “outro” produziu um pensamento dualístico ou, conforme afirma Collins (2016), um construto que pode ser definido como sendo a diferença dicotômica por oposição. Para a referida autora, um dos efeitos desse processo é a constituição de um eixo filosófico de categorização de pessoas, coisas ou ideias, em termos de suas diferenças que somente são compreendidas quando contrapostas em oposição. Desse modo, homem/mulher, preto/branco, rico/pobre, sujeito/objeto, podem ser compreendidos somente a partir de suas relações de externalidades (Collins, 2016).

Essa categorização articula elementos para a formação de grupos sociais a partir de eixos de dominação. Por exemplo, ao articular sexo (homem), raça (branca), classe social (rico), sexualidade (heterossexual), formam-se eixos de dominação que são dicotômicos em relação aos eixos de subordinação de sua constituição (mulheres, negras, pobres, não heterossexuais). A relação de externalidade produzida entre esses eixos impede a construção da representação e da posição de igualdade na diferença (Collins, 2016). Por isso, os grupos sociais que se constituem a partir das categorias sociais do eixo de subordinação ocupam lugares sociais com menor renda, escolaridade, acesso à educação, ou mesmo, institucionalização de relações afetivas. Mas, seria possível romper essa relação de externalidades pautada no entendimento das diferenças por oposição?

Essa relação de externalidades apresenta mais dois efeitos na construção do outro. O segundo, afirma Collins (2016, p. 108), é que a diferença sempre será dicotômica e não complementar, pois são inerentemente opostas entre si, além de serem intrinsecamente instáveis. Essa instabilidade advém do processo de serem dualidades que raramente “representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra” (Collins, 2016, p. 108). Collins (2016, p. 109) afirma que esse processo é o que enreda as relações hierárquicas nas dinâmicas políticas de dominação e de subordinação, por isso “brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, fatos superam opinião ao avaliar conhecimento e sujeitos dominam objetos”.

Essa dinâmica política de constituição da ótica da fronteira de quem observa o outro (Collins, 2016; Clifford, 2002) deve ser considerada no campo etnográfico. Isso porque, afirma Clifford (2002, p. 19), as etnografias são elaboradas a “partir de relações históricas específicas de dominação e diálogo”. Esse diálogo, discute Collins (2016, p. 110), deve reconhecer as conexões entre as dualidades “que em conjunto formam o constructo da diferença da oposição dicotômica”. Sendo assim, seria possível o acesso ao campo de pesquisa etnográfico ser constituído a partir do que Clifford (2002) destaca como sendo uma etnografia generalizada em um processo de desconstrução do pensamento dualístico (homem/mulher, preto/branco, rico/pobre, sujeito/objeto), onde as diferenças não sejam dicotômicas e de subordinação (Collins, 2016)?

Para Freire (2004) há de se considerar nesse contexto os limites e possibilidades de liberdade e autoridade de ação dos sujeitos. São os tensionamentos destas relações que constituem a ética dos seres humanos, ou seja, as formas com que nos confrontamos com situações limite de nossa presença no mundo (Freire, 2004). Portanto, um aspecto a se considerar para aceitação ou negação da condição dos sujeitos no mundo é estar aberto ao diferente, à dúvida, a outras possibilidades de

construção de sentido a presença humana no mundo (Freire, 2004). Quando limitamos essas condições as nossas existências, limitamos nossa capacidade de conhecer, bem como de saber, de saber que sabemos e de saber que não sabemos (Freire, 2004).

Com isso, o fazer etnográfico é reconhecer nossa capacidade de conhecer outras existências para além dos eixos de dominação e de subordinação que marcam nossas relações sociais. O ensino da prática etnográfica por Neusa Cavedon perpassava exatamente esse processo. Era preciso educar as nossas subjetividades para reconhecer os modos de existência do campo, a exemplo de saber as práticas de alimentação que marcavam os sujeitos sociais em campo, mas, também, a necessidade de o campo aprender a me ouvir, considerando o meu habitar o mundo, como mulher negra. Era preciso que essa relação etnográfica se constituísse a partir do entendimento da desconstrução da categoria "outro" para que fosse possível a construção do reconhecimento, em seu lugar.

O PROCESSO EDUCATIVO DA ETNOGRAFIA: A DESCONSTRUÇÃO DO OUTRO E O RECONHECIMENTO COMO SUJEITAS E SUJEITOS

Conforme destaca Collins (2016), essa relação de externalidades entre os sujeitos pautada em diferenças dicotômicas por oposição resulta na constituição de políticas de dominação e de subordinação. E é justamente esse processo que nos leva ao entendimento, durante a pesquisa de campo, da necessidade mais de construir o "outro" do que de reconhecê-los. Com Neusa, esse processo educativo do método etnográfico começava com sua escuta sobre nós. Ela evidenciava isso a partir a partir do reconhecimento de nossas particularidades. Lembro-me que, por várias vezes, ela comentava e sabia de quais temperos cada orientanda e orientando mais gostava, de seus vícios de linguagens, assim como as formas de manifestação de ansiedade e de calma de cada uma, de cada um.

E é a partir dessa relação que o “outro” é construído, reconhecido ou transformado no campo de pesquisa. Um questionamento que deve ser considerado nessa perspectiva é que a posição de dominação dos pesquisadores pode não ser tão evidente. Em outro texto (Oliveira, 2018), eu já enfatizei como o fato de ser mulher e negra influenciou o trabalho de campo etnográfico, pois a categoria “outro” era atribuída a ela e não ao campo. O campo era o que Collins (2016) denominava de norma a partir da qual o diferente é construído. Isso acontece, pois:

Por não serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supremacista branca. Nós representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. [...] Mulheres brancas tem um oscilante *status*, enquanto si mesmas e enquanto o “outro” do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o “outro” do outro (Kilomba, 2012 *apud* Ribeiro, 2016, p. 102).

Sendo assim, se a etnografia se caracteriza por um processo onde todos estão sendo observados e inscritos espaço-temporalmente para que sejamos traduzidos em termos físicos e intelectuais em todas as vicissitudes (Clifford, 2002), essa inscrição remete ao entendimento de que todos somos marcados socialmente a partir de diferentes categorias sociais. E são os inter cruzamentos destas inscrições no campo etnográfico que nos posiciona na pesquisa. Conforme discute Collins (2016), isso não significa individualizar ou assumir uma perspectiva voluntarista no estudo, mas reconhecer que, mesmo considerando a singularidade de nossas experiências sociais, existirão determinados elementos que são compartilhados coletivamente em grupos, a exemplo de mulheres negras, mulheres indígenas ou entre os homens brancos, e que precisam ser compreendidos imbricados em estruturas de opressão e relações de poder.

É o compartilhamento dessas experiências sociais comuns coletivamente aos grupos sociais inscritos nos sistemas de opressão produzidos na sociedade que constitui o que se denomina de lugar de fala (Ribeiro, 2017). A constituição do lugar de fala, portanto, é um processo de “retirada” das Máscaras de Flandres (Figura 1), ou da desconstrução dos mecanismos de silenciamentos, que produzem o lugar do outro como um lugar de silêncio e o lugar da norma como um lugar de não escuta. Articulando aos debates de Collins (2016), reconhecer o lugar de fala é desconstruir as relações de externalidades dicotômicas, cuja política de articulação das partes se estrutura em uma dinâmica hierárquica que caracteriza as políticas de dominação e de subordinação.

Quando nos acomodamos desistimos de lutar por meio das mudanças (Freire, 2004). Isso, para Freire (2004), desvela como nossa vontade de nos arriscarmos é interpelada por vícios que nos dominam. Portanto, todas as ações dos sujeitos estão vinculadas a quem as mesmas servem, onde além de estruturas de dominação é possível problematizar como o exercício de decisão dos sujeitos está vinculado às posições que ocupam na sociedade (Freire, 2004). A história dos seres humanos são histórias de possibilidades, e são nestas escolhas que se estabelecem suas formações éticas (Freire, 2004).

Portanto, para Freire (2004) o ato de ensinar, as práticas pedagógicas, não deve se estabelecer a partir de “leituras de palavras”, mas de atos criativos que possibilitem “leituras de mundo”, de pensar além da realidade em que estamos inseridos, e se indignar frente todas as formas de espoliação do humano. Um processo educacional que não possibilite “leituras do mundo” é um mecanismo de destituição da capacidade de escolha e esgota a eticidade de nossa presença no mundo, e inculca nos dominados a responsabilidade de sua situação social (Freire, 2004). É a recusa da formação deste contexto que a indignação dos sujeitos cognoscentes atua de forma a recusar toda forma de espoliação provocada pelo condicionamento dos sujeitos na sociedade.

Portanto, indignar-se frente à realidade social é uma decisão ética, pois este processo está atrelado à educação que:

[...] não podendo jamais ser neutra, tanto pode estar a serviço da decisão, da transformação do mundo, da inserção crítica nele, quanto a serviço da imobilização, da permanência possível das estruturas injustas, da acomodação dos seres humanos à realidade tida como intocável (Freire, 2004, p. 27).

A educação então pode atuar no sentido de criar no sujeito a consciência de que sua presença no mundo é sempre um fator de risco, possibilitando a produção da indignação. Freire (2004) chama atenção que ao invés de negar o risco, a educação deve assumi-lo, de forma com que se os sujeitos produzam indignações frente a todas as formas de espoliação e destituição do humano na sociedade, e, neste contexto, promover a capacidade de intervenção no mundo.

No processo de ensino da prática etnográfica, esse processo era enfatizado por Neusa quando nos destacava a necessidade de caminhar pela cidade e “andar” pelo mundo. Em relação a cidade, ela sempre nos convidava para atividades que necessariamente implicava em caminhar. Todos os roteiros que nos apresentava, de sair da Universidade a ir para um parque, festa, teatro ou bar, era constituído, necessariamente, pelo caminhar, observar janelas, portas ou como outras pessoas caminhavam pela cidade, pelo bairro, pela rua. Sobre as viagens, lembro-me que quando ela era convidada a participar de algumas atividades fora do Estado do Rio Grande do Sul, ela recomendava que uma de suas orientadas ou orientados fossem para a atividade. Viajar curtas ou longas distâncias, era uma recomendação, enfaticamente para compreender a vida cotidiana destas localidades e compreender nossos e outros lugares no mundo.

Nesse sentido, esse entendimento sobre o lugar de fala (Ribeiro, 2017) se torna um dos principais conceitos de discussões e de análises sociais, pois é o que possibilita pensar

o nosso lugar também de escuta de forma a compreender o “outro” não mais retratado como algo externo ao meu lugar, mas que tal representação é o reconhecer a si mesmo nessas políticas de dominação e de subordinação. Então, o lugar de fala não determina consciência discursiva ou política sobre esse lugar (Ribeiro, 2017), pois ele não tem uma característica essencialista. Pelo contrário, é um processo de “desuniversalização” do coletivo e de nosso entendimento sobre o “outro”, pois quando eu falo sobre o “outro” estou falando sobre mim e como estamos enredados nas tramas políticas que conformaram nossa constituição social e as singularidades de nossa subjetividade.

Mas, conforme afirma Collins (2016), quais são as potenciais utilidades de se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir uma pesquisa? Conforme discute Kilomba (2016), uma questão importante a se pensar é que quando as máscaras de silenciamentos são retiradas, as marcas e feridas que identificamos no outro são reconhecidas como personificações nossas, justamente porque, coletivamente, temos um lugar de fala na relação com o “outro”. Então, afirma a referida autora, ouvir é um ato de autorização, pois quando a voz é ouvida em um processo dialético também ocorre um processo de reconhecimento de quem pertence ou não pertence as relações.

Ribeiro (2017) discute que falar e ouvir não é somente uma dialética de palavras, mas reconhecimento de existências, de experiências e de lócus sociais que descontroem o lugar de subalternidade do outro na sociedade. Kilomba (2016), com base nas discussões de Paul Gilroy, afirma que o reconhecimento é um processo de aceitação da realidade e da percepção de outros, onde não mais percebemos as pessoas como gostaríamos, mas como elas são. Retomando as discussões de Collins (2016), discutir lugar de fala é romper com as relações de externalidades produzidas em relação ao outro resultantes em um pensamento dualístico que sustenta uma política de diferenciação pautada em dominações e subordinações.

Sendo assim, o “outro”, para Collins (2016), só pode ser compreendido a partir do reconhecimento de onde eu falo. Isso porque o “outro” implica uma relação de diferença com o que reconhecemos como referência. Portanto, reconhecer o “outro” é compreender o que é a norma e a transcendência dessa norma ocorre como possibilidade quando o outro se define para além da referência estabelecida. Sobre isso, Collins (2016, p. 105), ao afirmar que em nossa sociedade as mulheres são o “outro”, destaca a necessidade de autodefinição e autoavaliação como parte desse processo de reconhecimento:

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem a mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos.

A autodefinição e a autoavaliação são mecanismos importantes de entendimento do “outro”, sendo esses mecanismos construídos a partir do lugar de fala dos participantes do estudo. Considerando o entendimento de que nas etnografias estamos o tempo todo sendo observados e inscritos, conforme discute Clifford (2002), e que o acesso ao campo etnográfico nas organizações é um processo relacional, esse acesso ao campo é construído a partir do nosso lugar de fala, ou seja, de como nossa existência é reconhecida nesse processo relacional em termos das categorias que produzem os

eixos das políticas de dominação e subordinação, que Collins (2016) denomina de construto da diferença dicotômica por oposição.

Sendo assim, falar sobre etnografia é discutir o processo de reconhecimento não somente do “outro” enquanto uma categoria genérica que universaliza tudo que não sou, base para o que Collins (2016) destaca como sendo a lógica de oposição dicotômica constituinte da formação de eixos de dominação e subordinação, mas de reconhecimento de existências de sujeitos que ocupam lugares sociais. Nesse processo, o “outro” pode ser o campo como também pode ser o etnógrafo. A questão é quem não se define e não se autoavalia a partir das normas sociais. E esse processo de reconhecimento também deve ocorrer com e no campo etnográfico.

CONTINUANDO O PROCESSO DE ENSINO DA ETNOGRAFIA...

Se há um livro que você quer ler, mas ainda não foi escrito, então você deve escrevê-lo.

Toni Morrison

Quando recebemos o convite do editor dessa revista para escrever essa edição especial em homenagem a Neusa, um dos primeiros aspectos que me foi provocado nesse contexto diz respeito a frase de Tony Morrison que inicio essa seção: romper com silêncios. Romper com silêncios não significa somente falar. Implica um processo dialógico, conforme apresenta Kilomba (2018), entre quem fala e escuta. É uma prática de comprometimento e engajamento com práticas que sejam efetivas de combate aos silenciamentos em nossa vida cotidiana, especificamente em relação a questão racial, que apresentei ao longo desse texto.

Por vezes, quando lemos teses, dissertações, artigos, acreditamos que o processo educativo tem relação predominante com as leituras teóricas que realizamos ao longo de nosso processo de formação e não com o processo em si. Em relação a etnografia,

observamos essa mesma dinâmica. Por vezes, observamos mais uma preocupação técnica do que educacional com os métodos de pesquisa como se a sua “aplicação” decorresse enfaticamente das leituras de textos de forma separada da nossa compreensão e apreensão do mundo. Com Neusa, o aprendizado da etnografia foi justamente esse processo de indignação e da recusa frente aos lugares sociais de subordinação que a universidade insistia em me colocar. Essa recusa me possibilitou compreender como a etnografia é um processo de (re)educação de subjetividades no sentido de pensar campo de possibilidades de ação e de ocupação para além do que nos é imposto.

Esse processo de educação subjetiva também evidenciou que esse processo de recusa do pensamento dicotômico que conformam eixos de dominação e de subordinação dos sistemas de opressão em nossa sociedade também perpassa o papel ativo de quem ocupa espaços de privilégios em nossa sociedade. Sem essa recusa aos privilégios, continuaremos olhando para o “outro” sem seu reconhecimento. E mais, conforme discute Kilomba (2018), compreendendo que ouvir esse “outro” que não ocupa esses lugares de privilégio é um “desgaste” e um “peso” tamanho que nos torna mais confortável repelir as diferenças e conviver com os “iguais”, com os espelhos que tanto garantiram conforto sem comprometimento coletivo de Narciso (Kilomba, 2018). Em uma sociedade como a nossa, garantir conforto é garantir a reprodução de desigualdades. Que possamos escolher os desconfortos que a etnografia nos traz, que possamos retirar todas as máscaras de flandres que nos foram colocadas e que nos colocam todos os dias. Que possamos compreender a etnografia como um processo de (re)educação de subjetividades no qual as nossas diferenças não sejam compreendidas a partir de um pensamento dicotômico que subsidia eixos de dominação e de subordinação dos sistemas de opressão racial que nos estruturam como sociedade. Que a etnografia como um processo de (re)educação de subjetividades seja um dos caminhos teóricos e metodológicos de rompimento

estratégico de eixos de dominação e de subordinação, como foi o processo educativo com Neusa Cavedon! Asè!

REFERÊNCIAS

Cavedon, Neusa R. (2003). *Antropologia para administradores*. Porto Alegre: UFRGS.

Clifford, James (2002). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no início do século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Collins, Patricia H. (2016). Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, 31(1), 99-127.

Freire, Paulo (2004). *Pedagogia de indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP.

Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Kilomba, Grada (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Kilomba, Grada (2012). Plantation memories: episodes of everyday racism. Munster: Unrast *apud* Ribeiro, Djamila (2016). Feminismo negro para um novo marco civilizatório. *Sur 24*, 13(24), 99-104.

Ribeiro, Djamila (2017). *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento.

Ribeiro, Djamila (2016). Feminismo negro para um novo marco civilizatório. *Sur 24*, 13(24), 99-104.

Oliveira, Josiane S. (2018). As influências raciais na construção do campo etnográfico: um estudo multissituado no contexto Brasil-Canadá. *Organizações & Sociedade*, 25(86), 511-531.

Rocha, Ana Luisa C. & Eckert, Cornélia. (2008). Etnografia: saberes e prática. *Iluminuras*, 9(21), 1-23.

**ETNOGRAFIA COMO UM PROCESSO DE (RE)EDUCAÇÃO DE SUBJETIVIDADES:
FEMINISMOS NEGROS E A APRENDIZAGEM ETNOGRÁFICA COM NEUSA
CAVEDON**

Laroyê! Para abrir os caminhos...

A etnografia é um método de pesquisa caracterizado por um processo de (re)educação de subjetividades. Para além do entendimento da existência do "outro", o aprendizado etnográfico implica reconhecimento e incorporação de outras (re)existências em nossa vida cotidiana para além de eixos de dominação e subordinação social (COLLINS, 2016). Esse processo possibilita compreender nosso lugar social na pesquisa e nosso lugar de fala na escrita etnográfica. Considerando Neusa Cavedon como sendo uma das principais etnógrafas da área de Estudos Organizacionais no Brasil, discuto suas práticas de ensino da etnografia articuladas ao meu processo de reconhecimento como mulher negra nessa área enfatizando contribuições teóricas do feminismo negro para a etnografia. Com a licença de Exú, orixá que nas religiões de matriz africana abre caminhos para o desenvolvimento pleno de nossas (re)existências, apresento esse texto como uma política de afetos de (re)educação de subjetividades na luta antirracista acadêmica e etnográfica. Laroyê!

Palavras-chave

Etnografia. Feminismos negros. Neusa Cavedon.

LA ETNOGRAFÍA COMO UN PROCESO DE (RE) EDUCACIÓN DE SUBJETIVIDADES: FEMINISMOS NEGROS Y APRENDIZAJE ETNOGRÁFICO CON NEUSA CAVEDON

Laroyê! Para abrir el camino ...

La etnografía es un método de investigación caracterizado por un proceso de (re) educación de subjetividades. Más allá de la comprensión de la existencia del "otro", el aprendizaje etnográfico implica el reconocimiento y la incorporación de otras (re) existencias en nuestra vida cotidiana más allá de los ejes de dominación y subordinación social (COLLINS, 2016). Este proceso permite comprender nuestro lugar social en la investigación y nuestro lugar de discurso en la escritura etnográfica. Considerando a Neusa Cavedon como una de las etnógrafas líderes en el área de Estudios Organizacionales en Brasil, analizo sus prácticas de enseñanza de etnografía articuladas con mi proceso de reconocimiento como mujer negra en esta área enfatizando las contribuciones teóricas del feminismo negro a la etnografía. Con el permiso de Exú, orixá, que en las religiones africanas abre el camino para el pleno desarrollo de nuestras (re) existencias, presento este texto como una política de (re) educación afectiva de las subjetividades en la lucha antirracista académica y etnográfica. Laroyê!

Palabras-clave

Etnografía. Feminismos negros. Neusa Cavedon

ETHNOGRAPHY AS A PROCESS OF (RE) EDUCATION OF SUBJECTIVITIES: BLACK FEMINISMS AND ETHNOGRAPHIC LEARNING WITH NEUSA CAVEDON

Laroyê! To open the way ...

Ethnography is a research method characterized by a process of (re) education of subjectivities. Beyond the understanding of the existence of the “other”, ethnographic learning implies recognition and incorporation of other (re) existences in our daily lives beyond axes of domination and social subordination (COLLINS, 2016). This process makes it possible to understand our social place in research and our place of speech in ethnographic writing. Considering Neusa Cavedon as one of the leading ethnographers in the area of Organizational Studies in Brazil, I discuss her teaching practices of ethnography articulated with my process of recognition as a black woman in this area emphasizing theoretical contributions of black feminism to ethnography. With the permission of Exú, orixá that in African religions opens the way for the full development of our (re) existences, I present this text as a politics of affective (re) education of subjectivities in the academic and ethnographic anti-racist struggle. Laroyê!

Keywords

Ethnography. Black feminisms. Neusa Cavedon.

CONTRIBUIÇÃO

Josiane Silva de Oliveira

Contribuiu individualmente com o texto.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao CNPq e à CAPES pela concessão de bolsas de estudos durante o período de doutoramento sob orientação da profa. Neusa Cavedon, assim como pelo financiamento de projetos de pesquisas vinculados a temática desse artigo.

DECLARAÇÃO DE INEDITISMO

A autora declara que a contribuição é inédita.

CONFLITO DE INTERESSES

A autora declara não haver conflito de interesses.

COMO CITAR ESTA CONTRIBUIÇÃO

Oliveira, Josiane S. (2019). Etnografia como um processo de (re)educação de subjetividades: feminismos negros e a aprendizagem etnográfica com Neusa Cavedon. *Farol – Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, 6(17), 810-835.