



Revista África e Africanidades | Ano XVIII - nº 53 | maio 2025 | ISSN 1983-2354.

Dossiê

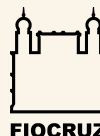
Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe

V Cólóquio Raça e Interseccionalidades

Premier Congreso de Investigadores/as
AfroLatinoamericanos e del Caribe



I CINALC
Primer Congreso de Investigadores/as
AfroLatinoamericanos y del Caribe





Revista África e Africanidades

Dossiê

**Discursos, Memórias Negras e Esperança
na América Latina e Caribe**

V Cólóquio Raça e Interseccionalidades

Premier Congreso de Investigadores/as AfroLatinoamericanos e Del Caribe

Edição nº 53

Ano XVIII | Maio 2025

ISSN: 1983-2354

FICHA TÉCNICA

Diretora Geral

Nágila Oliveira dos Santos

Direção Executiva

André Luiz dos Santos Silva

Editora Geral

Nágila Oliveira dos Santos

Organização do Dossiê

Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe

Dra. Glenda Cristina Valim de Melo (PIPGLA-UFRJ/PPGMS-UNIRIO)

Dr. José Sena (PPGMS-UNIRIO/PPGDS-Museu Paraense Emílio Goeldi)

Design e Identidade visual

V Cólóquio Raça e Interseccionalidades

Premier Congresso de Investigadores/as AfroLatinoamericanos e Del Caribe

Conselho Editorial

Dra. Alessandra Gomes da Silva (PUC-Rio/ INES)

Dr. Alex Santana França (UEFS)

Dr. Alfa Oumar Diallo (UFGD)

Dra. Carolina Cavalcanti do Nascimento (UFSC)

Dra. Cícera Nunes (URCA)

Dra. Cintia Santos Diallo (UEMS e Catedra UNESCO / UFGD)

Dr. Edna Sousa Cruz (UEMASUL)

Dr. Henrique Dias Gomes de Nazareth (UNIRIO)

Dr. Joaklebio Alves da Silva (UFRPE)

Dr. Jonathan da Silva Marcelino (USP)

Dr. Jorge Luiz Gomes Junior (UFF)

Dra. Mariana Fernandes dos Santos (IFBA)

Dr. Mônica Francisco da Silva (UFRRJ)

Dr. Rosemberg Ferracini (UFT)

Dr. Tadeu Lucas de Lavor Filho (UFC)

Dr. Thomas Dreux Miranda Fernandes (Università degli Studi di Cagliari)

Dra. Vania Cristina da Silva Rodrigues (UFTM)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Dra. Bárbara Rosa Oliveira - Universidade Federal do Triângulo Mineiro

Dr. Felipe Machado – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Dra. Gersiney Santos – Universidade de Brasília

Dra. Kassandra Muniz – Universidade Federal Rural de Pernambuco

Dr. Marco Bonfim – Universidade Federal de Pernambuco

Dra. Marta Lima de Souza – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dr. Paulo Melgaço Silva Júnior – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Dr. Roberto Carlos da Silva Borges - Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Dr. José Sena – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Dra. Thaís Borges – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Dra. Viviane C. Antunes – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

07 • Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe (Apresentação)
Glenda Melo & José Sena

Parte 01

11 • Mulheres em resistência:
a inscrição da guerra nos corpos das mulheres étnicas na Colômbia
Raquel Araújo de Jesus

26 • Marias do Candeal II:
um olhar sob a perspectiva do Mulherismo Africana
Daiane da Fonseca Pereira

36 • Lélia Gonzalez viva e as categorias de raça, gênero e classe no seu pensamento
insurgente
Mireile Silva Martins

57 • Uma breve revisão das narrativas sobre cabelo crespo no Brasil
Marina Marques Tavares

73 • Gênero, raça e interseccionalidade:
Aportes do feminismo negro e do mulherismo africana
Leydiane Ribeiro da Conceição & Daniela Leandro Rezende

95 • Contribuições teórico-metodológicas para pesquisa-ação participativa
junto a mulheres quilombolas
Rai Soares, Hayda Alves, Rute Ramos Costa,
Thamires Meirelles & Marcelle Santos

113 • Sankofa: Contando as histórias de minhas ancestrais
Neuza Maria Sant' Anna de Oliveira

129 • Escrivivências do feminino negro
em *Solitária* de Eliana Alves Cruz e *Ponciá Vicêncio* de Conceição Evaristo
Simone dos Santos Pinto de Assumpção Vieira

145 • Mães em luto e na luta por justiça nas Américas:
um estudo comparativo sobre a luta contra a violência do Estado
Etyelle Pinheiro de Araújo

162 • “Quem ensinou foi a mãe de nós”:
as rezas, as rodas e as roças como tradução da linguagem quilombola no sertão do Piauí
Simoní Portela Leal

Parte 02

185 • Negruras em cena:
olhares sobre a mobilização de saberes e engajamentos políticos pelo teatro negro brasileiro
Beatriz Gomes & Amauri Mendes Pereira

200 • Ser Negro ou Ser Africano não é sinónimo de Insciência:
A Matemática do povo chokwe e a Formação de Professores Decoloniais.
Carlos Mucuta Santos

215 • O sensível, o afeto e a escuta no *ebó nas encruza*:
relato de uma experiência entre Universidade, Terreiro e Escola
Walker Douglas Pincerati & Karina Constantino Brisolla

231 • Língua portuguesa em contato com línguas africanas:
um estudo linguístico e africanista de comunidades negras da diáspora brasileira
Davidson Martins Viana Alves

248 • Cartas a um abicu: esperança e fé para estudantes do Ensino Médio.
Hilma Ribeiro de Mendonça Ferreira

267 • Eros, poder e poesia:
um mergulho nas profundezas do corpo a partir de *O livro negro dos sentidos*
Karine Aragão dos Santos Freitas & Talita Rosetti Souza Mendes

282 • Ferréz: uma literatura político-racial
Bruno Lima

Parte 03

304 • Reflexões acerca dos ataques à religiosidade de matriz africana no Brasil
Ana Carla Ferreira dos Santos

325 • Povos Indígenas e Racismo Tutelar
Kátia Antunes Zephíro

344 • Vozes que ocupam: um movimento para o reconhecimento do patrimônio histórico e cultural negro no município de São Gonçalo- RJ
Victor da Costa Santos

361 • Raça dá like? Uma análise racial genderizada do Instagram da Revista Glamour
Amanda dos Santos Moura

382 • Do autodenego para o denego: pretas e pretos estão se a(r)mando
Mercia de Lima Amorim

400 • O interesse das cartas de Pierre Verger e Roger Bastide para os estudos sobre candomblé e relações raciais no Brasil
Felipe Wircker Machado

422 • Negritude e capital racial: estética como postura contra-colonial no mercado das trocas simbólicas
Jair Costa Junior & Benilde Silva Portuguese

445 • Nuevas paternidades en América Latina: avances y desafíos
Carlos Jesús Molina-Ricaurte

Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe
(Apresentação)

Glenda Cristina Valim de Melo

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

José Sena

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)

Pensando que o Brasil faz suas fronteiras com diversos países da América Latina, que vivenciaram semelhanças nas questões de colonização e seus efeitos observáveis até o presente, o V Colóquio Raça e interseccionalidades se uniu ao I Congresso de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as e do Caribe – I CINALC para discutirem os “Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe”. O evento visou expandir e promover os intercâmbios epistemológicos, metodológicos, analíticos e geográficos entre Sul-Sul propondo uma interlocução entre a Linguística Aplicada, Direito, Educação, Memória Social, Saúde etc.

Neste entrelaçamento de áreas, o discurso é central para se compreender os tempos que estamos vivendo após a pandemia da Covid-19, as práticas sociais e raciais complexas que presenciamos em contextos latinoamericanos e caribenhos variados. Com base em Mbembe (2015), Melo; Moita Lopes (2014), raça é compreendida como uma invenção, ou seja, uma construção histórica, social, cultural, discursiva e performativa, cuja repetição naturaliza discursos racistas que viajam há séculos nas sociedades do Sul Global.

Partindo destas perspectivas, a Revista África e Africanidades publica vinte e cinco artigos que sintetizam uma parte do apresentado nas diversas atividades que ocorreram no evento. Sabemos que o racismo interseccionalizado com diferentes vias identitárias, produz e reproduz desigualdades, exclusões, desumanização, invisibilidade e morte. Contudo, é preciso considerar que ser afro-latino/a ou afro-caribenho/a, não é, apenas, viver e re(viver) os efeitos nefastos da colonialidade do ser, do poder, do saber, ou ainda do racismo estrutural ou do pacto da branquitude. Existem multifacetados arranjos de sobrevivência, resistência, resignificação, de (re) construção da identidade racial, bem como, o desenvolvimento das redes de pertencimento e sociabilidades, que buscam o bem viver deste grupo.

Com esse entendimento em vista, abre o Dossiê (páginas 10 a 162) um conjunto de **dez textos escritos por mulheres e tematizando diferentes experiências femininas** dentro e fora da academia. Tais textos perpassam temas como “enfretamentos a situação de conflito armado por mulheres negras e indígenas, e suas estratégias de resistência”, “as contribuições do mulherismo africana para o empoderamento de mulheres negras na

diáspora”, “diferenças e tensões teóricas entre mulherismo africana e feminismo negro”, “a estética do cabelo negro em diferentes contextos da história como processo de resistência de mulheres negras”, “estratégias políticas e de gestão por mulheres quilombolas na luta no e por território”, “reflexão crítica sobre a importância da coletividade de mulheres negras e sua relação com o conceito de Escrivência”, “debate sobre a importância da literatura negra de autoria feminina”, “a luta de mães brasileiras e afroamericanas de vítimas da brutalidade policial e seus modos de resistência”, “a elaboração de metodologias por mulheres negras para produzir conhecimento sobre seus territórios quilombolas”, assim como, “as contribuições das ideias e teorias de Lélia Gonzalez para a construção do pensamento sobre as relações raciais, de gênero e de classe entre o final da década de 1970 e o início da década de 1990”.

No segundo bloco (páginas 184 a 302) do Dossiê, uma **perspectiva educacional** atravessa o grupo de textos onde se destacam os seguintes assuntos: “Debate sobre como o teatro negro e o próprio movimento cumpre papel crucial na luta antirracista dentro e fora de espaços institucionais”, “Faz-se uma crítica a persistência do colonialismo na educação e sobre o epistemicídio racial”, “Debate-se teoricamente a construção de uma ébo nas encruzilhadas onde constrói-se uma carta pedagógica que visa a desconstrução de práticas ainda coloniais”, “Analisa-se, ainda, um panorama sobre os estudos linguísticos em territórios pretos afrodiaspóricos sob uma visada africanística, enfocando uma perspectiva transdisciplinar e afrocentrada”, “Analisa-se criticamente as cartas produzidas a partir do romance “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves”, “A reflexão com base em leituras literárias, traz à tona o questionamento e a desestabilização acerca da passividade e da apatia como características inerentes ao corpo feminino, rompendo com o paradigma de gênero imposto pela colonialidade”, por fim, “discute-se o romance *Capão pecado*, de Ferréz, de maneira a lançar luz sobre o racismo ainda presente no Brasil, e problematizar maneiras e meios que a literatura e a arte em geral possuem para colaborar a favor da causa antirracista”.

No último bloco deste Dossiê (páginas 303 a 462), temos um conjunto de oito textos **comprometidos com um debate político** que permeia as relações raciais em contextos religiosos, institucionais e de movimentos sociais. No último bloco encontra-se as discussões sobre “o histórico da tutela sobre povos indígenas no Brasil, levantando argumentos para discutir e introduzir o conceito de Racismo Tutelar”, assim como “o exame de como as novas formas de paternidade são geridas em diferentes sistemas jurídicos na América Latina, destacando desafios e perspectivas, através de uma abordagem comparativa que analisa os enquadramentos legais de vários países, identificando diferenças e semelhanças

significativas”. O bloco também mobiliza “reflexões acerca das relações entre perseguições e ataques aos membros e espaços de religião de matriz africana, dentro da historicidade brasileira, ao longo dos anos”. Nesse sentido, a “contribuição da publicação das cartas trocadas entre Pierre Verger e Roger Bastide para os estudos sobre o candomblé e a obra destes pesquisadores” é enfocada “uma vez que permite analisar a relação destes pesquisadores com o candomblé e com as pessoas denominadas como ‘informantes’, isto é, sacerdotes e sacerdotisas que forneciam a eles dados e informações sobre o culto realizado em determinados terreiros, fator crucial na construção de um conhecimento acadêmico sobre o candomblé nas áreas da sociologia, antropologia e etnologia”. Comparece também um debate sobre “o Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo articulado por historiadores, assistentes sociais, ativistas do movimento negro e moradores locais que criaram o Movimento visando ocupar o espaço e promover uma educação antirracista reconhecendo a história e a cultura da população afro-brasileira, marginalizadas dentro de uma construção histórica e social em São Gonçalo”.

Na esteira desta reflexão, reflete-se sobre “alguns pontos de um projeto global de subjugação racial que tem o corpo, no caso, a estética, como entidade de intervenção política privilegiada. No que diz respeito à diáspora, propõe-se refletir além de uma narrativa contra-estética do belo, pensar sobre as políticas da raça responsáveis pela instituição de escalas hierárquicas de beleza, interseccionando nesta valorização um legado estético afrodiaspórico”, do mesmo modo, debate-se “as performances e os discursos de publicações da Revista Glamour no Instagram, e como vem recorrentemente, evitando abordar de forma explícita questões relacionadas à raça e ao papel da branquitude nessa violência”. Por fim, analisa-se o denego/amor como estratégia de enfrentamento ao genocídio contra as populações negras na obra *O livro preto de Ariel* (2019) do escritor Hamilton Borges. Nesse cenário, “a literatura de Hamilton Borges é vista como uma estratégia de militância, pois, para além de uma demonstração explícita de estratégias de genocídio praticadas pelo Estado contra as populações negras, é possível identificar, no romance, estratégias de enfrentamento e combate a esse genocídio, e destacamos aqui, o denego/amor, o afeto, uma luta coletiva do povo negro contra o extermínio de seus corpos negros”.

Com esse conjunto valioso de textos, desejamos que leitoras e leitores tenham uma proveitosa leitura e reflexão.

Glendo Melo & José Sena

Em uma festiva e resistente sexta-feira de carnaval,
28 de fevereiro de 2025.



Revista África e Africanidades

Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe

Parte 1

Mulheres em resistência:

a inscrição da guerra nos corpos das mulheres étnicas na Colômbia

Mujeres en resistencia:

la inscripción de la guerra en los cuerpos de las mujeres étnicas en Colombia

Raquel Araújo de Jesus¹
Universidade Federal do ABC

Resumo: A Colômbia possui um dos piores índices de violência do continente americano, com mais de 9.5 milhões de vítimas de um conflito armado interno que perdura desde meados do século XX, segundo dados da agência governamental colombiana *Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas* (UARIV). Dentre elas, mais da metade são mulheres. Outra característica fundamental deste conflito é o seu impacto expressivo sobre zonas rurais e regiões marginalizadas pelo Estado, afetando, de modo desproporcional, indígenas, afrodescendentes e camponeses. Dentre as violências praticadas pelos atores armados destacam-se as ameaças e os assassinatos, mas também as violências por meios sexuais e os deslocamentos forçados. Deste modo, a partir de uma perspectiva interseccional, o presente artigo tem como objetivo analisar como esta guerra tem afetado as mulheres étnicas, isto é, indígenas e afrodescendentes, em sua maioria camponesas. Por meio das epistemologias feministas decoloniais e do conceito de “corpo-território”, argumenta-se que os corpos dessas mulheres têm sido utilizados como armas de guerra, como forma de expulsar as comunidades de seus territórios ancestrais em prol dos interesses do capital transnacional. Apesar disso, evidencia-se que formas diversas de resistência, ou de reexistência, culturais, artísticas e reivindicativas, têm sido tecidas por essas mesmas mulheres e comunidades. Este trabalho traz dados primários e secundários sobre o tema, bem como duas entrevistas realizadas com mulheres afrocolombianas defensoras de direitos humanos.

Palavras-chave: Colômbia; Comunidades Étnicas; Mulheres; Resistência.

Resumen: Colombia tiene uno de los peores índices de violencia del continente americano, con más de 9.5 millones de víctimas de un conflicto armado interno que dura desde mediados del siglo XX, según datos de la agencia gubernamental colombiana Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV). Entre ellos, más de la mitad son mujeres. Otra característica fundamental de este conflicto es su impacto expresivo en las zonas rurales del país y en regiones marginadas por el Estado, afectando desproporcionadamente indígenas, afrodescendientes y campesinos. Entre las violencias cometidas por los actores armados se destacan las amenazas y asesinatos, pero también la violencia sexual y el desplazamiento forzado. Por lo tanto, desde una perspectiva interseccional, el objetivo de este artículo es analizar cómo esta guerra ha afectado a las mujeres étnicas, es decir, indígenas y afrodescendientes, en su mayoría campesinas. A través de las epistemologías feministas decoloniales y el concepto de “cuerpo-territorio”, se sostiene que los cuerpos de estas mujeres han sido utilizados como armas de guerra, como forma de expulsar las comunidades de sus territorios ancestrales en favor de los intereses del capital transnacional. Pese a ello, se nota que han sido tejidas distintas formas de resistencia, o reexistencia, culturales, artísticas y reivindicativas, por estas mismas mujeres y comunidades. Este trabajo trae datos primarios y secundarios sobre el tema, así como dos entrevistas realizadas con mujeres afrocolombianas defensoras de derechos humanos.

Palabras clave: Colombia; Comunidades Étnicas; Mujeres; Resistencia.

¹ Doutora em Relações Internacionais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com período sanduíche na *Facultad de Estudios Internacionales, Políticos y Urbanos* da *Universidad del Rosario* na Colômbia. É pesquisadora colaboradora da Universidade Federal do ABC (UFABC) e bolsista de pós-doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Contato: araujoiraquel@gmail.com

** O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo nº 2023/06868-4. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora e não necessariamente refletem a visão da FAPESP. Esta pesquisa contou também com o apoio da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

Com pouco mais de 51 milhões de habitantes, desde meados do século XX, a Colômbia vive um conflito armado interno com diferentes grupos armados disputando territórios e regiões de grande importância geoestratégica para seus objetivos militares, políticos e econômicos. Essa realidade resultou em um cenário em que o país possui mais de 9.5 milhões de vítimas, oficialmente reconhecidas e registradas, segundo dados da agência governamental colombiana *Unidad para las Víctimas* (UARIV)², criada nos marcos da Lei de Vítimas e de Restituição de Terras (Lei 1448/2011) (COLOMBIA, 2011). Isso faz com que a Colômbia seja considerada um dos países mais violentos da América do Sul, havendo diferentes formas, ou expressões, dessa violência. Dentre elas, destacam-se os assassinatos, os massacres, as ameaças, os desaparecimentos e confinamentos forçados, por exemplo, mas também as violências praticadas por meios sexuais, bem como os deslocamentos forçados, sendo essas últimas duas práticas perpetradas pelos atores armados objeto de interesse analítico deste estudo.

O conflito armado colombiano tem vitimado significativamente a população civil. Por um lado, dados do relatório final da Comissão da Verdade colombiana (2022) revelam que de cada dez pessoas assassinadas durante o conflito armado, oito eram civis desarmados. Além disso, o documento aponta que a maior parte desses assassinatos foi intencional e que as vítimas fatais, em sua grande maioria, eram homens. Por outro lado, o mesmo relatório evidencia que mais de 90% das vítimas de violências por meios sexuais eram mulheres e meninas, em especial da zona rural do país. Ademais, possuindo mais de 8.5 milhões de vítimas de deslocamento interno forçado, o mesmo relatório indica que mais da metade dessas são mulheres que, portanto, foram compelidas a abandonar suas casas e meios de sustento em busca de proteção. Assim, na medida em que a guerra colombiana afeta de modo diferente homens e mulheres, considera-se o marcador social de gênero um elemento central a ser analisado para os fins desse artigo.

Outrossim, dados peticionados em 2021 à UARIV, com base na Lei de Transparência e Direito de Acesso à Informação (Lei 1712/2014) (COLOMBIA, 2014)³, apontam que, desde que os deslocamentos forçados passaram a ser contabilizados, em 1997, cerca de 22% dos povos afrodescendentes e 24% dos povos indígenas, minorias étnicas no país, migraram forçosamente dentro do território nacional, pois sua sobrevivência, no sentido físico e

² Para mais informações, acessar: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/>.

³ A petição mencionada para acesso a esses dados discriminados foi realizada à UARIV em 2021 durante o período de estágio doutoral da autora na *Universidad del Rosario*, em Bogotá, na Colômbia, sob a supervisão da professora Dra. Arlene Tickner.

biológico, estava ameaçada⁴ (JESUS, 2023). Em contrapartida, quando comparado com a população branco-mestiça, a porcentagem de vítimas de deslocamento interno forçado cai para cerca de 13%. Destarte, esses dados revelam que, além do marcador social de gênero, os marcadores sociais de raça/etnia e classe social demandam ser igualmente investigados para que se possa compreender como a guerra colombiana tem impactado a população civil.

Consoante o relatório da Comissão da Verdade colombiana (2022), a dinâmica do conflito armado na Colômbia possui raízes culturais. Isso porque emerge e se desenvolve não sobre uma lousa em branco, mas sim em uma sociedade, e projeto de nação, cujo modo cultural dominante tem excluído e marginalizado aqueles/as que são considerados inferiores, ou sub-humanos, segundo uma lógica colonial, racista e patriarcal. Por essa razão, a guerra tem afetado, de modo desproporcional e específico, povos indígenas e afrodescendentes e, em particular, mulheres étnicas que vivem na zona rural, em territórios e regiões historicamente marginalizados pelo Estado. Neste sentido, as violências praticadas pelos grupos armados nesse contexto de guerra não são inéditas, mas sim expressões de violências culturais, possuindo um passado e presente colonial, racista e patriarcal. Por isso, são dirigidas, sobremaneira, a corpos racializados, feminizados e estigmatizados (JESUS, 2023).

Isto posto, por meio da interseccionalidade, enquanto instrumental analítico para a compreensão da complexidade das relações de poder (HILL COLLINS; BILGE, 2019), e do conceito de “corpo-território”, aventado pelas epistemologias feministas indígenas e decoloniais (GAGO, 2020; GARGALLO CELENTANI, 2015; PAREDES, 2013), este artigo tem como objetivo principal analisar como a guerra colombiana tem afetado desproporcionalmente as mulheres étnicas, isto é, indígenas afrodescendentes, em sua maioria camponesas. Nele, argumenta-se que os corpos dessas mulheres têm sido utilizados pelos atores armados como armas de guerra, no sentido posto por Rita Segato (2013, 2016). E, assim, como estratégia de expulsão das comunidades étnicas de seus territórios ancestrais em prol dos interesses do capital transnacional. Isso porque, na medida em que elas desempenham um papel fundamental no seio de suas comunidades, a violência direcionada contra elas visa enfraquecer os processos organizativos locais, rompendo o tecido social comunitário. Apesar disso, busca-se evidenciar que formas diversas de resistência, ou de reexistência, culturais, estético-artísticas e reivindicativas, têm sido tecidas por essas mesmas mulheres e comunidades.

Com esses fins, esta pesquisa traz dados primários e secundários sobre o tema, tais como livros, artigos e relatórios informativos, publicados por pesquisadores/as colombianos,

⁴ Segundo o último censo nacional levantado pela *Dirección Nacional de Estadística* colombiana (DANE), em 2018, o país possui atualmente cerca de 4.671.160 pessoas que se reconhecem como sendo negras, afrocolombianas, *raizales* e/ou *palenqueras* e 1.905.617 pessoas que se reconhecem como indígenas, representando em torno de 6,8% e 4,3%, respectivamente, do total nacional. Para mais informações, acessar: https://sitios.dane.gov.co/cnpv/app/views/informacion/perfiles/0_infografia.pdf.

organizações sociais não-governamentais e coletivos de mulheres. Ademais, conta-se com entrevistas realizadas no ano de 2021 com duas líderes sociais e defensoras de direitos humanos afrocolombianas, que compartilharam seu tempo e expertise para esse trabalho, sendo elas: María Gines Quiñones, membro da organização social intitulada *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), e Luz Marina Becerra, cofundadora da *Asociación de Afrocolombianos Desplazados* (AFRODES) e da *Coordinación de Mujeres Afrocolombianas Desplazadas en Resistencia* (La Comadre).

Deste modo, o presente artigo está dividido em três seções centrais, para além da introdução e das considerações finais. Na primeira seção, analisa-se uma discussão teórica acerca dos conceitos de interseccionalidade e “corpo-território”, evidenciando como eles são centrais para compreender a problemática colombiana. Na segunda seção, é analisado de que modo o corpo das mulheres étnicas tem sido utilizado como arma de guerra no contexto do conflito armado colombiano. Por fim, na terceira seção, destacam-se exemplos de como essas mulheres, apesar da violência e das múltiplas violações de direitos humanos que enfrentam em seu cotidiano, seguem resistindo, ou reexistindo, produzindo processos de memória, sanção e cura, emocional e espiritual, bem como reivindicando seus direitos, “*hasta que la dignidad se haga costumbre*”.

Contribuições analíticas a partir dos conceitos de interseccionalidade e corpo-território

Mary Kaldor (2012) aponta que os conflitos armados contemporâneos se caracterizam tanto por borrar as fronteiras entre o local e o global, na medida em que articulam práticas de guerra, crime organizado e violação massiva de direitos humanos, quanto pelo centramento de suas estratégias e efeitos na população civil e em seus corpos. Neste sentido, percebe-se que uma questão central que demanda ser analisada é a incorporação de civis na dinâmica de guerra. Na Colômbia, de acordo com o relatório final da Comissão da Verdade (2022), a população civil tem sido a mais afetada durante o conflito armado não somente por estar em meio à guerra, mas também porque as violências e violações de direitos humanos têm sido estrategicamente dirigida a elas. Por sua vez, nota-se que, tal como ressaltado por Mary Giles e Jennifer Hyndman (2004), essa incorporação de civis em uma lógica de guerra ocorre na escala espacial do corpo humano, um espaço que é historicamente marcado por relações de poder com interseções de gênero, raça/etnia e classe social, por exemplo. Deste modo, as guerras, em geral, e o conflito armado colombiano, em específico, reproduzem e exacerbam esses marcadores sociais da diferença. Uma diferença que, conforme destacado na introdução, é produzida e reforçada culturalmente em um país profundamente patriarcal e desigual como a Colômbia.

Segundo Rita Segato (2007), a forma mais acurada de entender como a alteridade é organizada no seio de uma nação, e, com isso, como a diferença e a desigualdade são (re)produzidas, é olhando para o quadro específico de formação nacional. Na Colômbia, devido ao seu passado colonial, o processo de construção nacional foi desenvolvido por uma elite *criolla*, isto é, de descendentes de espanhóis, branco-mestiça. Neste sentido, Cristina Rojas (2002) analisa que o projeto de construção nacional na Colômbia foi pautado por um imaginário racista e patriarcal. Com isso, o “desejo por civilizar-se”, que movia essa elite *criolla* branco-mestiça, foi construído em prol de uma ideia limitada de progresso, a qual, por meio de estratégias racistas de embranquecimento populacional, colocaram as mulheres racializadas, isto é, indígenas e afrodescendentes, na posição mais inferior dessa estrutura hierárquica de poder. Portanto, foi estabelecido um sistema de diferenciação social hierárquica com base no sexo e na cor da pele, que apenas foi colocado em xeque na década de 1990, com a promulgação da atual Carta Constitucional colombiana (COLOMBIA, 1991).

Responsável por reconhecer a Colômbia como um país pluriétnico e multicultural, dado a atuação incisiva ao longo do século passado de intelectuais e movimentos sociais étnicos no país (MORENO PARRA; MACHADO MATURANA; RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, 2010), a Constituição colombiana de 1991 enuncia uma série de direitos aos povos indígenas e afrodescendentes. Dentre eles, pode-se destacar o seu reconhecimento como sujeitos coletivos e com direito à titulação coletiva das terras que ancestralmente, isto é, através das gerações, têm habitado. No entanto, o grande desafio atualmente é fazer com que esses direitos sejam assegurados fora do papel e, logo, garantir com que eles possam ser exercidos de fato, especialmente devido à persistência do conflito armado (JESUS, 2023). A título de exemplo, a organização não-governamental (ONG) colombiana, *Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz* (INDEPAZ), contabiliza que, apenas durante o ano de 2023, foram assassinados 188 líderes sociais e defensores de direitos humanos. Destes, 41 eram indígenas, 9 afrodescendentes, 51 comunais e 25 camponeses⁵.

Em razão dessa estrutura de violências e violações de direitos humanos, Santiago Arboleda Quiñonez (2019) conceitua a conjuntura colombiana como sendo representativa de um “ecogenocídio”, que atenta contra a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas e afrodescendentes, bem como contra a preservação do meio ambiente, atuando em favor dos interesses do capital transnacional. Isto dito, é importante ressaltar que a guerra na Colômbia interessa a determinados segmentos da sociedade e é circunscrita a determinadas geografias, que são verdadeiras zonas de sacrifício para o Estado e o capital. Ela é promovida pela institucionalidade e setores que têm atuado em prol das necessidades e interesses das elites políticas e econômicas, branco-mestiças, do país, promovendo a

⁵ Para mais informações, acessar: <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantesde-acuerdo-asesinados-en-2023/>.

concentração fundiária e a expansão capitalista sobre o campo (ÁVILA MARTÍNEZ, 2019; COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA, 2022; JESUS, 2023; RUIZ; CASTILLO DE HERRERA; FORERO NIÑO, 2018). Tomar consciência desse aspecto ainda silenciado é um primeiro passo para se combater a opressão e a injustiça social no país.

Deste modo, analisar a problemática colombiana desde a interseccionalidade desvela uma faceta marginalizada do conflito armado: seu impacto desproporcional sobre a população rural, em geral, as comunidades étnicas e as mulheres em específico. Então, na complexidade das relações de poder que perpassam o conflito colombiano, aparecem interseccionados classe social, raça/etnia e gênero. Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2019) argumentam que muitas pesquisas produzidas desde o Sul Global usam a interseccionalidade para fins analíticos, embora não façam referência ao termo. Para as autoras, esse conceito, pensado *a priori* por Kimberlé Crenshaw (1991), é uma ferramenta analítica que possibilita entender e analisar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências pessoais. Por meio dele, entende-se que os marcadores sociais da diferença, por exemplo, raça/etnia, gênero, classe social, nacionalidade, entre outros, se constroem mutuamente, atuando em conjunto. Com isso, algumas vidas passam a ser mais valorizadas do que outras, e pessoas, ou grupos de pessoas, se tornam mais vulneráveis socialmente enquanto outras se beneficiam dessa vulnerabilidade.

Segundo o coletivo feminista colombiano *Ruta Pacífica de Mujeres*, a violência tem como foco as mulheres porque são elas que “criam e recriam relações, que humanizam e civilizam, dando identidade, reconhecimento e valor às pessoas; unindo as relações familiares e comunitárias que conformam o tecido social (RUTA, 2013, p. 42, tradução nossa). Isto posto, considera-se primordial analisar a questão da violência na Colômbia a partir do olhar para as experiências de mulheres plurais, que, pertencentes a grupos étnicos específicos, foram racializadas e outrificadas ao longo da história do país. Uma vez que essas mulheres estão no centro de gravidade do tecido social comunitário, tecendo a vida por meio de relações e práticas recíprocas, a guerra passa a ser inscrita em seus corpos. Neste sentido, as violações de direitos humanos cometidas contra elas não são meros efeitos colaterais do conflito armado, mas sim parte central da estratégia bélica de conquista do território por parte dos grupos armados (GAGO, 2020; SEGATO, 2016). Essa relação ontológica e dialógica entre corpo e território é, por sua vez, traduzida através do conceito de “corpo-território” aventado pelas epistemologias indígenas e decoloniais da América Latina, mais especificamente pelos feminismos comunitários, que têm como uma de suas principais expoentes a feminista aymara Julieta Paredes (2013).

O feminismo comunitário aventado por Paredes (2013) traz em seu âmago um conhecimento situado, elaborado desde sua própria experiência de vida enquanto mulher,

indígena e boliviana. De acordo com essa epistemologia, a mulher ocupa um lugar horizontal, de complementariedade, sem hierarquias, harmônico e recíproco, em relação não apenas ao homem, mas também a sua comunidade, formando um único corpo social. Isso, por sua vez, não significa que as comunidades indígenas não sejam patriarcais, mas sim que uma forma outra de comunidade, centrada no princípio de reciprocidade com a terra, com o território e seus integrantes é parte da construção de um *Buen Vivir* (GARGALLO CELENTANI, 2015). Ou, nos termos dos saberes ancestrais das comunidades afrodescendentes do Pacífico colombiano, de um *Vivir Sabroso* (MÁRQUEZ MINA, 2020). Neste sentido, “corpo-território” diz respeito a um corpo coletivo em contraposição à ideia de um corpo individual (GAGO, 2020). O que não anula o fato de que a autonomia das pessoas integrantes dessa comunidade política precisa ser respeitada (GARGALLO CELENTANI, 2015).

Como resultado, o território comunitário passa a ser defendido como espaço de vida, espaço para o ser, onde se coloca em prática os saberes ancestrais, passados de geração em geração, e que constituem a identidade cultural dessa comunidade enquanto povo (MÁRQUEZ MINA, 2020). Assim, consoante Verónica Gago (2020), território assume um significado vital, envolvendo a questão não somente física, mas também da defesa e do cuidado do espaço compartilhado. Nas palavras da autora, “não é um detalhe o fato de as mulheres defensoras de territórios também se chamarem defensoras da vida” (GAGO, 2020, p. 95). De igual modo, não é por acaso que as mulheres que, no seio comunitário, desempenham uma função de liderança social estejam em crescente ataque, conforme identificado pela Comissão da Verdade colombiana (2022). Consoante este documento, o objetivo dos atores armados é suprimir o trabalho dessas mulheres junto as suas comunidades e às organizações de vítimas, além de intentar minuar sua capacidade de liderar projetos políticos. Dado esse contexto, na próxima seção será abordado como a violência por meios sexuais praticada pelos grupos armados contra esses corpos racializados e feminizados tem sido utilizada como arma de guerra.

Violência por meios sexuais como arma de guerra e deslocamento forçado

De acordo com Segato (2016), em um cenário de guerra/conflito armado, as violências sexuais praticadas pelos atores beligerantes são mais bem compreendidas como violências por meios sexuais, na medida em que não são somente crimes por motivação sexual e sim crimes de guerra, que objetivam a destruição moral do inimigo. Conforme destacado na seção anterior, sua ação tem como foco principal o corpo das mulheres devido tanto ao sistema patriarcal no qual estamos inseridas, quanto ao papel que desempenham em suas comunidades. Com base nesse entendimento, a autora aponta que esses crimes são atos

comunicativos, que visam necessariamente deixar uma marca. Com isso, o corpo violentado passa a ser um corpo mensageiro, onde os atores armados inscrevem sua mensagem de soberania para o(s) inimigo(s) do seu projeto. Ademais, a autora nota que essa prática possui uma dimensão instrumental e outra expressiva. Enquanto a primeira tem por objetivo apropriar-se do alheio, a segunda tem uma função pedagógica. Consoante Beth Ruth Lozano Lerma (2016), são, portanto, crimes de feminicídio, e, logo, de etnocídio por serem dirigidos contra as mulheres racializadas, praticados pelos atores armados, legais e ilegais, para, assim, gerar um esvaziamento dos territórios ancestrais em prol de megaprojetos capitalistas que beneficiam as elites branco-mestiças da Colômbia.

Corroborando com essa perspectiva, o *Centro Nacional de Memoria Histórica* (CNMH) (2018), criado nos marcos da Lei 1448/2011 (COLOMBIA, 2011) para atuar no âmbito da reparação simbólica das vítimas do conflito armado, expõe que os crimes sexuais nesse contexto não são parte de uma violação oportunista, mas sim de uma estratégia deliberada de guerra, visto que transmitem uma mensagem de apoderamento sobre os corpos das mulheres e, a partir disso, dos territórios onde habitam; mesmo em ocasiões em que essa prática não resultou de uma ordem explícita daqueles que figuram as cadeias de comando dos grupos armados. De modo similar, o relatório da Comissão da Verdade colombiana (2022) destaca que a violência por meios sexuais tem se manifestado como prática de controle da população e de anulação das lideranças sociais, além de uma forma de imposição patriarcal e desprezo pelos corpos e vidas das mulheres. Entretanto, muitas vezes, essas vidas não são consideradas propriamente vivas por esses atores, tal como argumentado por Judith Butler (2018) quando a autora analisa criticamente quais vidas são passíveis de luto. Dentre o repertório de violências, o documento destaca que são consideradas as ameaças e violações sexuais, a escravidão sexual, os assédios, a nudez forçada e outras práticas difamatórias de humilhação com base sexual. Em síntese, o documento evidencia que

a violência sexual tem sido cometida pelos diferentes atores do conflito armado, em diferentes graus e padrões de vitimização. Esses tipos de atos foram cometidos quase inteiramente por homens. Acima de tudo, são dirigidos contra as mulheres em três tipos de situações: contextos de vulnerabilidade, como capturas ou prisões; no cenário de controle territorial nas comunidades; ou no contexto de operações e massacres. A violência sexual no conflito armado é uma expressão de poder sobre a vida e o corpo das mulheres; eles são marcados pela posse e submissão de seus corpos e mentes. O ataque à sua dignidade, à sua intimidade e à sua sexualidade constituem uma ameaça permanente as suas vidas e é uma prática de controle populacional e muitas vezes de anulação dos exercícios de liderança por parte das mulheres (COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA, 2022, p. 173, tradução nossa).

No documento intitulado *La Verdad de las Mujeres Víctimas del Conflicto Armado en*

Colômbia, a *Ruta Pacífica* (2013) realiza um esforço coletivo de resgate das memórias das vítimas, trazendo depoimentos de mais de mil mulheres que tiveram seus corpos convertidos em verdadeiros territórios de guerra. De cada quatro mulheres entrevistadas pelo coletivo, três foram internamente deslocadas. Outro dado importante apontado no documento é que diferentes atores armados, legais e ilegais, usam da violência sexual como meio, mas através de práticas distintas. Da mesma maneira, o relatório da Comissão da Verdade colombiana (2022) identificou que enquanto por parte dos grupos (narco)paramilitares são mais comuns atos públicos de mutilações ou feridas nos corpos das mulheres, por parte dos grupos guerrilheiros, em especial das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC-EP), que passou por um processo de desmobilização em 2016, eram mais comuns as violências reprodutivas, como a anticoncepção, a esterilização e os abortos forçados. Há também registros de violências praticadas pelas forças de segurança pública em contextos de detenção e tortura, principalmente contra mulheres acusadas de supostamente serem guerrilheiras ou parte de algum grupo armado ilegal.

Outrossim, em entrevista, María Gines Quiñones, defensora de direitos humanos e membro da organização social *Proceso de Comunidades Negras* (PCN), trabalhando há cerca de vinte anos com mulheres vítimas de violência por meio sexual e de deslocamento forçado, analisa que a violência contra elas tem sido instrumentalizada também como forma de ofender os homens, sobretudo aqueles que exercem funções de liderança, para humilhá-los, e, com isso, também debilitar suas capacidades de resistência. Nesse cenário, o deslocamento forçado emerge como alternativa para a sobrevivência. Em suas palavras,

a maioria das mulheres que sofreram violência sexual tiveram que sair do território porque uma das situações que tinham que enfrentar era a que, se eram violadas uma vez, a violência contra elas se repetiria, porque passava a ser costume para eles, para os atores armados, sejam os guerrilheiros, sejam os paramilitares, ou mesmo a força pública, a violência contra elas era reiterativa. Então muitas delas saíam deslocadas de seus territórios, algumas sem poder contar o que havia acontecido porque sabiam que nos territórios permaneciam familiares e que eles poderiam receber retaliações por elas terem fugido do território. Então, mais de uma que foi vítima de violência sexual saiu do território, precisou sair do território, é a única forma. E, por vezes, por serem deslocadas, por estarem em condições de marginalização, também foram violadas nos lugares aonde chegaram [Trecho da entrevista com María Gines Quiñones do PCN. Novembro de 2021].

Destarte, longe de ser um efeito colateral ou fruto de transtornos e anomalias psicossociais, a violência praticada contra as mulheres, em um contexto de guerra na Colômbia, é parte da estratégia bélica dos atores armados, inseridos em um sistema patriarcal. Isso porque, consoante Segato (2013, 2016), ao utilizar a violência sexual como

arma de guerra, o agressor logra expropriar a vítima de seu espaço-corpo. Portanto, é uma prática de controle sobre o território e sobre o corpo do Outro, ou no caso da Outra, entendendo-o como objeto anexo a esse território. Um controle que, por sua vez, articula dominação física e moral, que são elementos-chave para o exercício da soberania, tal como indicado na metáfora maqueaveliana. Em contrapartida, os deslocamentos forçados de mulheres têm gerado desestruturações no seio familiar e, com isso, um fenômeno na Colômbia chamado de *jefatura femenina*. Segundo Donny Meertens e Nora Segura Escobar (1997), esse termo diz respeito ao contexto no qual as mulheres assumem maior responsabilidade econômica dentro do lar, inclusive tomando as decisões mais importantes e exercendo autoridade real e simbólica enquanto *cabezas de hogar*, isto é, chefes de família.

Reconhecendo essa realidade, a Corte Constitucional colombiana, em 2008, emitiu a ordem legal *Auto 092*, que trata sobre a adoção de medidas para a proteção de mulheres vítimas de deslocamento interno forçado no âmbito do conflito armado. O texto faz referência ao impacto desproporcional que a guerra e o deslocamento têm sobre as mulheres e as violências baseadas em gênero inseridas nesse contexto, identificando dez riscos de gênero específicos aos quais as mulheres estão expostas. Dentre eles, para além dos riscos de serem deslocadas e discriminadas enquanto chefes de família, pode-se destacar os riscos devido a sua identidade étnica, como também derivados de seu pertencimento a organizações sociais, comunitárias ou políticas de mulheres, ou do seu papel de liderança e promoção dos direitos humanos em zonas afetadas pela guerra (COLOMBIA, 2008). Apesar disso, vale notar que ainda hoje há uma taxa muito alta de subnotificação desses casos devido ao medo, ao estigma pela exposição e/ou à ausência de mecanismos adequados de denúncia que garantam às vítimas a proteção necessária (COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA, 2022).

Resistências plurais: (re)construindo o tecido social comunitário

O reconhecimento das mulheres como umas das principais vítimas nos conflitos armados em geral, mas também na guerra que tem perdurado na Colômbia, é fundamental para que se possa compreender a importância de sua participação nos processos de construção de paz, posto que, para além de vítimas, elas são agentes fundamentais de reconstrução e transformação social (BONILLA MATIZ, 2017). Na Colômbia, consoante Meertens e Martha Bello (2004), as mulheres, em grande parte indígenas e afrodescendentes, não são receptoras passivas de atenção por parte do Estado e dos organismos nacionais e internacionais. Em contrapartida, elas são agentes ativas de reconstrução das relações sociais, do tecido social comunitário, sujeitos de direitos, em constante interação com as instituições do Estado. Assim, por meio de suas práticas plurais de resistência, ou de

reexistência, elas avançam processos de reparação e de memória, sanção e cura, emocional e espiritual, bem como de reivindicação de direitos. Tendo isso em mente, nesta seção será destacado o trabalho realizado pelo coletivo de mulheres afrodescendentes deslocadas em resistência, *La Comadre*, da organização social colombiana *Asociación de Afrocolombianos Desplazados* (AFRODES).

Luz Marina Becerra é vítima de deslocamento forçado e cofundadora da AFRODES e do seu coletivo feminista *La Comadre*. Em 2021, ela foi premiada com o “*Premio Nacional de Derechos Humanos*” devido ao seu trabalho como ativista social e defensora de direitos humanos no país. Em entrevista, Luz Marina conta que, além dela, outras muitas mulheres e famílias afrocolombianas precisaram fugir por conta do conflito armado e, com isso, viram a necessidade de se organizar para tornar visível essas afetações diferenciais de direitos humanos, exigindo ao Estado o desenho e a implementação de políticas públicas específicas. Nesse contexto, foram criados a AFRODES e, em seguida, o *La Comadre*, que buscam dar visibilidade a “[...] essas afetações não somente desde uma perspectiva étnica/racial, mas também de uma perspectiva de gênero; desde uma perspectiva da interseccionalidade: mulheres, negras e vítimas do conflito armado” [Trecho da entrevista com Luz Marina Becerra da AFRODES e *La Comadre*. Novembro de 2021. Tradução nossa].

Assim, a líder social e defensora dos direitos humanos destaca o papel da arte como instrumento pedagógico estratégico de visibilização das violências que as mulheres negras/afrodescendentes têm sofrido no país e como forma de gerar consciência e solidariedade na sociedade colombiana. Com isso, aponta que o *La Comadre* vem desenvolvendo obras teatrais, que são tanto um meio de comunicação quanto parte de uma estratégia ampla de cura espiritual e psicológica. Em suas palavras, essas peças visam

[...] tirar a sociedade colombiana desse estado de anestesia em que se encontra, da forma como aqui se naturalizou a violência, buscar outras formas de fazer narrativas, de como narrar nossas histórias, nossas experiências, e nessa medida contribuir para a transformação dessas realidades e problemas sociais. Temos avançado também, temos construído estratégias de cura como ato político e de reivindicação, mas também como forma de resistência e resiliência como mulheres negras. E, nessa medida, bem, temos implementado essa estratégia com as mulheres em diferentes territórios para que isso contribua para a superação das consequências geradas pelo conflito armado na vida das mulheres negras que, de alguma forma, perpassam nossos corpos, nossa mente, nossa alma, nosso espírito, e que, em muitos casos, perturba a tranquilidade e não nos permite desfrutar daquele objetivo último que todos os seres humanos buscam, que é a felicidade [Trecho da entrevista com Luz Marina Becerra da AFRODES e *La Comadre*. Novembro de 2021. Tradução nossa].

A título de exemplo, por meio da canção “*Aquella Noche: un canto por el liderazgo social*”, parte de uma obra teatral divulgada através do *podcast* do *La Comadre*, é destacado o

trabalho realizado pelos/as líderes sociais, que vêm sendo assassinados no país. Nela, há um chamado para que o Estado colombiano proteja suas vidas. Com isso, Luz Marina aponta que sua letra faz memória do que representa o assassinato dessas pessoas que, além de exercerem papéis fundamentais dentro de suas comunidades e para a construção da nação, defendem os direitos humanos. Segundo ela, o assassinato de uma liderança social é, além de uma perda individual, uma perda coletiva, posto que representa o rompimento de todo um projeto político de vida. Essa ruptura, por sua vez, tem por efeito expulsar as pessoas de seus territórios, que fogem em busca de proteção, tal como apontado na seção anterior. Desta forma, a canção expressa em um dos seus trechos: “Ele que eu tanto amava, ele que tanto, tanto, eu amei, ficam meus filhos sem pai e a comunidade também. Hoje clamamos por justiça, mataram nosso líder. Se o Estado não reage, quem pode nos proteger?” (LA COMADRE PODCAST, 2021, tradução nossa).

Na página da *web* do *La Comadre* aparecem também outras práticas estratégicas de cura espiritual e psicológica, que são consideradas processos de sanção. Estes processos buscam recuperar, desde o aspecto emocional, as mulheres que foram vítimas no âmbito do conflito armado e, em particular, internamente deslocadas. Dentre eles, pode-se destacar as oficinas de tecelagem, reconhecidas como um artefato cultural de memória, e as *Tongas*, espaços onde as mulheres se encontram para dialogar, expressar suas dores e, assim, se curar⁶. Sobre as oficinas de tecelagem, é importante destacar ainda que esta prática, capaz recompilar informações e promover o diálogo entre mulheres, é realizada ancestralmente por mulheres afrodescendentes e indígenas como forma de criar laços comunitários e estabelecer relações recíprocas, gerando identificação mútua. Isso, por sua vez, permite o processamento da dor e do trauma, ultrapassando possíveis barreiras linguísticas e culturais (RANGEL BARRAGÁN, 2016). Deste modo, essas mulheres se encontram e se reconhecem umas às outras na dor e nos processos de luta e de resistência (JESUS, 2023). Segundo María Victoria Uribe (2009), as práticas de resistência, ou de reexistência, das comunidades étnicas são um repertório de memórias vivas, encarnadas nos corpos, a fim de denunciar as violências, a impunidade e o esquecimento por parte das instituições do Estado. Além disso, ao colocar em evidência o uso e efeito políticos dessas práticas culturais e estético-artísticas, a autora nota que elas reconstroem a autoestima, estabelecendo laços de solidariedade e de fraternidade.

Para além delas, pode-se destacar também o trabalho de incidência política realizado por muitos movimentos e organizações sociais, étnico-territoriais, incluindo a AFRODES. Conforme destacado por Luz Marina Becerra durante a entrevista, a organização tem atuado, tanto em nível nacional quanto internacional, produzindo e entregando relatórios

⁶ Para mais informações, acessar: <https://lacomadreafrodes.wixsite.com/lacomadre>.

com denúncias de violações de direitos humanos. Em nível internacional, Luz Marina aponta que a AFRODES e o *La Comadre* têm atuado por meio do Comitê da Organização das Nações Unidas (ONU) para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW) e do Comitê da ONU para a Eliminação da Discriminação Racial (CERD), que fazem recomendações ao Estado colombiano. Já em nível nacional, ela destaca que a AFRODES e o *La Comadre* têm entregado relatórios às instituições que compõem o *Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición* (SIVJRNR), isto é, a Comissão da Verdade, amplamente citada durante este trabalho, a Jurisdição Especial para a Paz (JEP) e a Unidade de Busca de Pessoas Desaparecidas (UBPD). Ressalta ainda que, através de uma aliança interétnica com outras organizações sociais, lograram a inclusão do Capítulo Étnico no Acordo Final de Paz entre o governo colombiano e as FARC-EP em 2016. Em suas palavras, por meio desses documentos, a organização busca denunciar

como o conflito armado afetou povos etnicamente diferenciados, culturalmente diferenciados, as mulheres, os jovens, os negros, os indígenas, os camponeses, e que essa verdade também seja conhecida internacionalmente. E que, na mesma medida, possam ser construídas garantias para a não repetição, que as novas gerações não tenham que vivenciar toda essa violência que muitas gerações como a nossa tiveram que vivenciar no contexto do conflito armado e do modelo econômico que é a principal causa de todas essas violações de direitos humanos que vivemos [Trecho da entrevista com Luz Marina Becerra da AFRODES e La Comadre. Novembro de 2021. Tradução nossa].

No entanto, como se pode reparar o que é irreparável e, assim, (re)construir o tecido social comunitário? Tal como destacado pela *Ruta Pacífica* (2013), em meio a este cenário de violências, e mesmo diante das várias práticas de reparação simbólica e de memória avançadas pelas vítimas, ou ainda pelo Estado, há perdas que são irreparáveis. Por exemplo, a perda de um ente querido ou de um/a amigo/a próximo, mas também a perda da vida cultural, comunitária, construída a partir de um vínculo cognitivo, ancestral e dialógico com o território. Assim, se é esse vínculo entre corpo e território aquilo que coaduna costumes, tradições e afetos, dando sentido a suas existências, como é possível reconstruir o tecido social comunitário rompido no momento do deslocamento forçado? É por esta razão que, mesmo diante do perigo iminente e dos vários riscos que isso possa acarretar, algumas comunidades étnicas tomam a decisão, coletiva e organizada, de permanecer em resistência, defendendo seus territórios, evitando o deslocamento forçado, o seu desenraizamento cultural (VERGARA-FIGUEROA, 2018), e, com isso, protegendo a vida cultural e identitária da comunidade a fim de garantir a sua *pervivencia* (termo em espanhol, que traz um sentido de continuidade) no tempo e no espaço (JESUS, 2023; JESUS; MOREIRA, 2023).

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar como o conflito armado colombiano tem afetado de maneira desproporcional as mulheres indígenas e afrodescendentes em sua maioria camponesas. Para isso, lançou mão dos conceitos de interseccionalidade, proposto por Hill Collins e Bilge (2019), como ferramenta para compreender a complexidade das relações de poder que perpassam a guerra no país, bem como do conceito de corpo-território, aventado pelas epistemologias indígenas latino-americanas e decoloniais, como forma de compreender a relação cognitiva e ancestral que as comunidades étnicas, em geral, e as mulheres, em específico, estabelecem com o território. Assim, ao investigar como a guerra tem afetado suas vidas, o presente trabalho evidenciou que, inseridas em um sistema patriarcal, colonial e racista, seus corpos têm sido utilizados como armas de guerra pelos grupos armados a fim de expulsá-las, e junto delas suas famílias, do território, a fim de abrir espaços para o capital transnacional. Dado este contexto e a partir das contribuições teóricas de Segato (2013, 2016), destaca-se que as violências praticadas por meios sexuais contra essas mulheres são crimes de guerra, atos comunicativos que visam transmitir uma mensagem de dominação física e moral sobre os corpos e territórios. Outrossim, é chamada a atenção para o fato de que essa realidade de desterro deu origem ao fenômeno conhecido no país como *jefatura femenina*, quando a desestruturação das relações familiares resultantes do deslocamento forçado leva às mulheres vítimas a assumirem a função de *cabezas de hogar*, ou seja, chefes de família.

Apesar disso, ressalta-se que essas vítimas são também agentes de transformação social e têm se organizado coletivamente, avançando múltiplos processos de reparação, memória, sanção e cura, emocional e espiritual, bem como de reivindicação de direitos nas esferas nacional e internacional. Um exemplo a ser destacado é o trabalho realizado pela organização social afrocolombiana AFRODES e seu coletivo feminista *La Comadre*. Deste modo, em resistência, as mulheres (re)constroem redes de solidariedade e de confiança mútua no intuito de (re)construir os afetos e laços comunitários rompidos durante o conflito armado. Contudo, nota-se que, na medida em que certas dores e violências são irreparáveis, algumas comunidades étnicas tomam a decisão, igualmente coletiva e organizada, de permanecer e defender o seu território ancestral, evitando que sejam desenraizadas de sua terra natal. Assim, optam por evitar a ruptura do tecido social comunitário mesmo que essa decisão possa agravar sua condição de vulnerabilidade frente ao conflito armado. Este artigo

é um tributo a todas essas mulheres e suas respectivas comunidades.

Referências

- ARBOLEDA QUIÑONEZ, S. Rutas para perfilar el ecogenoetnocidio afrocolombiano: hacia una conceptualización desde la justicia histórica. **Nómadas**, v. 50, p. 93-109, 2019.
- ÁVILA MARTÍNEZ, A. **Detrás de la guerra en Colombia**. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana, 2019.
- BECERRA, L. M. **Entrevista**. [Entrevista concedida a] Raquel Araújo de Jesus. Bogotá, 2021. Archivo de vídeo [32min15s].
- BONILLA MATÍZ, T. La mujer como instrumento de guerra en Colombia y su papel en la construcción de paz. Em: LÓPEZ CÁRDENAS, C. M.; CANCHARI CANCHARI, R. Y.; SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, E. (Eds.). **De Género y Guerra: nuevos enfoques en los conflictos armados actuales. Estudios sobre el conflicto armado colombiano. Tomo I**. Bogotá: Universidad del Rosario, 2017.
- BUTLER, J. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CNMH. **Género y Memoria Histórica: balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico**. Bogotá: 2018.
- COLOMBIA. **Constitución Política de Colombia**. 1991.
- COLOMBIA. **Auto 092**: Adopción de medidas para la protección a mujeres víctimas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado. 2008.
- COLOMBIA. **Ley 1448 de 2011**. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. 2011.
- COLOMBIA. **1712. Ley 1712**. Por medio de la cual se crea la Ley de Transparencia y del Derecho de Acceso a la Información Pública Nacional y se dictan otras disposiciones. 2014.
- COMISIÓN DE LA VERDAD DE COLOMBIA. **Hay futuro si hay verdad: Informe Final**. Bogotá: 2022.
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, v. 43, n. 6, p. 1241, jul. 1991.
- GAGO, V. **A Potência Feminista, ou o Desejo de Transformar Tudo**. 1. ed. São Paulo: Editora Elefante, 2020.
- GARGALLO CELENTANI, F. **Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en América**. 1. ed. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2015.
- GILES, W. M.; HYNDMAN, J. Introduction: Gender and Conflict in a Global Context. Em: GILES, W. M.; HYNDMAN, J. (Eds.). **Sites of Violence: Gender and Conflict Zones**. Berkeley: University of California Press, 2004.
- GINES QUIÑONES, M. [PCN]. **Entrevista**. [Entrevista concedida a] Raquel Araújo de Jesus. Bogotá, 2021. Archivo de vídeo [32min14s].
- HILL COLLINS, P.; BILGE, S. **Interseccionalidad**. Madrid: Ediciones Morata, 2019.
- JESUS, R. A. DE. **Una Minga por la Vida: Deslocamento/Desenraizamento Forçado e Resistência/(Re)existência de Comunidades Étnicas na Colômbia**. Tese de Doutorado em Relações Internacionais—Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2023.
- JESUS, R. A. DE; MOREIRA, J. B. Migrações de crise: pensando a chave imobilidade humana e resistência. Em: SQUEFF, T. C.; PALUMA, T. (Eds.). **Migrações Internacionais: passado, presente & futuro**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2023. v. 3.
- KALDOR, M. **New and Old Wars: organized violence in a global era**. 3. ed. Cambridge: Polity Press, 2012.
- LA COMADRE PODCAST. **Aquella Noche: un canto por el liderazgo social**. Bogotá, nov. 2021. Acceso em: 20 jun. 2024.
- LOZANO LERMA, B. R. Violencias contra las mujeres negras: Neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. **La Manzana de la Discordia**, v. 11, n. 1, p. 7-17, 2016.
- MÁRQUEZ MINA, F. El territorio es la vida. Em: **Territorio**. Colección Futuro en Tránsito. 1. ed. Bogotá: Comisión de la Verdad / Rey Naranjo Editores, 2020.
- MEERTENS, D. Género, Desplazamiento, Derechos. Em: BELLO, M. N. (Ed.). **Desplazamiento**

- forzado: Dinámicas de guerra, exclusión y desarraigo.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- MEERTENS, D.; SEGURA ESCOBAR, N. Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia. *Nueva Sociedad*, v. 148, p. 30–43, 1997.
- MORENO PARRA, H. A.; MACHADO MATURANA, A.; RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A. L. **El multiculturalismo en la Constitución de 1991: en el marco del bicentenario.** 1. ed. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2010.
- PEREIRA, J. **Hilando fino. Desde el feminismo comunitario.** Oaxaca: Cooperativa El Rebozo, 2013.
- RANGEL BARRAGÁN, M. C. **El Tejido: el papel de las prácticas artísticas en la construcción de memoria histórica. El caso de las víctimas de Sonsón.** Monografía— Bogotá: Universidad del Rosario, 2016.
- ROJAS, C. **Civilization and violence: regimes of representation in nineteenth-century Colombia.** Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2002.
- RUIZ, N. Y.; CASTILLO DE HERRERA, M.; FORERO NIÑO, K. **Geopolítica del despojo: minería y violencia en Colombia.** 1. ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2018.
- RUTA PACÍFICA DE LAS MUJERES. **La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia (tomo 1).** Bogotá: G2 Editores, 2013.
- SEGATO, R. L. **La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad.** Buenos Aires: Prometeo libros, 2007.
- SEGATO, R. L. **La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo estado.** Ciudad de Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón Ediciones, 2013.
- SEGATO, R. L. **La guerra contra las mujeres.** 1. ed. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- URIBE, M. V. Iniciativas no oficiales: un repertorio de memorias vivas. Em: **Recordar en conflicto iniciativas no oficiales de memoria en Colombia.** Bogotá: Opciones Gráficas Editores, 2009.
- VERGARA-FIGUEROA, A. **Afrodescendant Resistance to Deracination in Colombia.** Cham: Springer International Publishing, 2018.

“Marias” do Candeal II: um olhar sob a perspectiva do Mulherismo Africana

“Marias” of Candeal II: a look from the perspective of African Womanism

Daiane da Fonseca Pereira⁷

Universidade Federal de São Carlos

Resumo: O Quilombo Candeal II é uma comunidade destacadamente matriarcal, situada na zona rural do município de Feira de Santana, interior da Bahia. Neste quilombo, é destaque as ações dos projetos *Cultiva Marias* e *Feira das Marias*, que tem por objetivo a inclusão socioprodutivas das mulheres do Quilombo. No âmbito destes projetos, propomos analisar a atuação das “Marias” sob a perspectiva do Mulherismo Africana, questionando como estas mulheres se enxergam? O objetivo foi analisar se o empoderamento das mulheres do Candeal II se aproxima do conceito de Mulherismo Africana, termo cunhado por Clenora Hudson-Weemsem em 1987, com um viés centrado nas mulheres negras africanas e da diáspora. O termo africana identifica a etnicidade da mulher em consideração e a segunda parte do termo, mulherismo, nos remete ao combate às forças alienantes dominadoras em sua vida como uma mulher africana lutadora, questionando a ideia normativa de feminilidade. Os dados aqui analisados são decorrentes de uma Pesquisa Participante em andamento, que sinaliza que princípios do mulherismo africana são facilmente identificáveis nas ações e nas falas das Marias do Candeal, quais sejam: centralidade na família; genuína irmandade no feminino; fortaleza, unidade e autenticidade; respeito, reconhecimento pelo outro e espiritualidade; respeito aos mais velhos; maternidade e sustento dos filhos (Urasse, 2019).

Palavras-chave: Mulherismo Africana; Quilombo Candeal II; Empoderamento.

Abstract: The Candeal II Quilombo, a community with a pronounced matriarchal structure, is situated in the rural expanse of the municipality of Feira de Santana, within the state of Bahia. Within this Quilombo, the initiatives of the “Cultiva Marias” and “Feira das Marias” projects are particularly salient, with the overarching objective being the socio-productive integration of the quilombo's female populace. In the context of these initiatives, we propose to examine the work of the “Marias” from the perspective of African Womanism, exploring how these women perceive themselves. The objective is to assess whether the empowerment of the women of Candeal II aligns with the concept of African Womanism, a term coined by Clenora Hudson-Weems in 1987, with a focus on black African and diaspora women. The term “African” denotes the ethnicity of the subject under consideration, while the term “womanism” refers to the fight against alienating dominant forces in her life as a fighting African woman, challenging the normative idea of femininity. The data examined in this study is derived from ongoing participatory research, which suggests that the principles of African womanism are manifest in the actions and discourses of the “Marias” of Candeal, particularly with regard to centrality in the family unit; authentic sisterhood within the feminine realm; strength, unity, and authenticity; respect, recognition for others, and spirituality; respect for elders; motherhood; and child support (Urasse, 2019).

Keywords: African Womanism; Quilombo Candeal II; Empowerment.

⁷ Mulher Quilombola, Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional pela Universidade do Estado da Bahia. Graduada em Licenciatura em Letras Vernáculas pela Universidade Estadual de Feira de Santana, mesma instituição em que cursou a Especialização em Estudos Literários. Liderança comunitária na Comunidade Quilombola Candeal II. Contato: dfpereira04@gmail.com

Um pouco de contexto

O Quilombo Candeal II é uma comunidade rural localizada no município de Feira de Santana, interior da Bahia, estado que segundo os dados preliminares do *Censo 2022 – Quilombolas*, em valores absolutos, possui o maior quantitativo de população Quilombola no Brasil – 397 059 pessoas –, o que corresponde a 29,90% da população quilombola recenseada (IBGE, 2023). Os dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE até aqui não nos permitem dimensionar o quanto desta população é composta por pessoas que se declaram mulheres.

Contudo, não é possível pensar nos territórios Quilombolas sem a perspectiva do papel das mulheres, que são protagonistas no contexto social de suas comunidades. Por este motivo, ao pensar o Quilombo Candeal II o ponto de partida é sempre as relações estabelecidas com/para/a partir das mulheres, que apesar dos escassos registros sobre sua centralidade, são as responsáveis pela manutenção da vida política, cultural e social da comunidade, são as guardiãs da memória coletiva, das estratégias de luta e resistência histórica pelo território e, principalmente, é para elas que é delegada a guarda e repasse dos saberes e fazeres que são transmitidos de geração para geração.

Faço este breve intróito para delimitar que o objetivo deste texto é analisar se o empoderamento das mulheres do Candeal II se aproxima do conceito de Mulherismo Africana, a partir das ações dos projetos *Cultiva Marias* e *Feira das Marias*. As análises aqui apresentadas são oriundas de uma Pesquisa Participante, oriunda de observação participante, que sinalizou a invisibilidade histórica da atuação das mulheres enquanto lideranças e acabou por fazer com que as mulheres do Candeal II não tivessem a dimensão do papel desempenhado por elas ao longo da história da comunidade. Falo enquanto mulher Quilombola do Candeal II que vivencia esse processo como parte integrante da comunidade e como pesquisadora que em parceria com as Marias reflete sobre as próprias práticas.

O termo Marias é utilizado porque esta é a forma como um grupo de mulheres/lideranças passaram a se reconhecer partindo do óbvio, seus nomes: Maria José, Maria Joana, Maria Esteva ou simplesmente Maria. Por sermos uma comunidade em que o catolicismo é muito representativo a simbologia do nome Maria para elas é muito forte, percebo que entre elas ser Maria é sinônimo de ser mulher, mãe, forte, lutadora e de ser alegria, coletivo, de ser comunidade.

Acredito não ser possível datar quando as Marias entenderam que precisavam ser reconhecidas pelo protagonismo que sempre tiveram internamente. O fato é que diante da

urgência em ter acesso a direitos sociais básicos e da inércia de lideranças que estavam à frente da comunidade, estas mulheres começaram a questionar suas realidades e exigir o direito a voz, não aceitando que seus anseios fossem representados fora da comunidade por outros que não elas mesmas. Enquanto movimento organizado, foi a partir de 2014 que o debate sobre assumir a gestão da associação de moradores, instituição que representa a comunidade nos mais variados espaços, passou a ser o ponto central. O resultado desse movimento foi, em 2016, a eleição da primeira diretoria composta apenas por mulheres. Eu destaco este momento, pois ele sinaliza a tomada de consciência das mulheres do Candéal II sobre a importância da própria atuação política, social e cultural.

Ao assumir a gestão da Associação Comunitária de Desenvolvimento do Candéal II – ACDC, este grupo de mulheres levantou a bandeira de que era urgente investir na formação da comunidade como um todo. O entendimento de que precisávamos conhecer nossos direitos para poder cobrá-los norteou a decisão afinal, tal como Paulo Freire, defendemos o papel emancipador que a educação pode exercer sobre as pessoas, papel este que já era defendido, em 1903, por W.E.B Du Bois para o processo de libertação do povo negro:

[...] Hoje mais do que nunca precisamos da instrução das escolas – do treinamento de mãos inaptas, de olhos e ouvidos alertas, e acima de tudo cultivar de forma mais ampla e profunda as mentes talentosas e os corações puros. Precisamos do poder do voto por pura autodefesa – se não o que vai nos salvar de uma segunda escravidão? A liberdade também, nosso desejo de longa data, ainda buscamos – a liberdade de corpo e de vida, a liberdade para viver e pensar, a liberdade de amar e ter aspirações. Trabalho, cultura, liberdade – de tudo precisamos, não individualmente, mas juntos, não sucessivamente, mas ao mesmo tempo, cada coisa alimentando e ajudando a outra, e todas lutando por um ideal mais vasto que se apresenta diante das pessoas negras, o ideal da irmandade humana[...] (2021, p. 29-30).

Neste ínterim, ações formativas variadas começaram a ser realizadas para o público de todas as idades, dentre estas destaco as discussões/formações acerca de gênero e direitos das mulheres dentro da comunidade no espaço da ACDC. Ao longo dos dois primeiros anos de atividades ficou evidente que o discurso feminista, que é estabelecido a partir da noção que o gênero é primordial na luta das mulheres contra o patriarcalismo, não poderia ser utilizado na sua totalidade, pois as Marias do Candéal II tinham outra forma de ser/estar e perceber as relações.

Não é objetivo deste texto dicotomizar o feminismo e/ou feminismo negro com o Mulherismo Africano, mas não posso deixar de reconhecer a existência de uma questão ainda controversa na atualidade: o papel da mulher africana no contexto feminista moderno, o que reflete o desafio de acolher a diversidade das mulheres negras. Por isso, cabe observar que

existem diferenças conceituais fundamentais, mas que talvez debatê-las não seja o cerne da questão. Conforme nos traz Patricia Hill Collins

[...] Na definição da teórica feminista negra e ativista Pearl Cleage (1993:28), o feminismo é definido como “a crença de que as mulheres são seres humanos plenos, capazes de participação e liderança em toda a gama de atividades humanas – intelectuais, políticas, sociais, sexuais, espirituais e econômicas”. Em seu sentido mais amplo, o feminismo constitui tanto uma ideologia como um movimento político global confrontando o sexismo – uma relação social na qual os homens, como um grupo, têm autoridade sobre as mulheres enquanto grupo. (2017, p. 11-2).

O Mulherismo Africana, por sua vez, traz consigo uma proposição de um novo caminho tendo por centro a África e problematizando a própria universalização da concepção de mulher a partir de uma ótica imperialista. O conceito de Mulherismo Africana será discutido na próxima seção.

Nos inúmeros momentos de trocas de experiências que realizamos, principalmente por meio de Rodas, as Marias sinalizaram a necessidade de restabelecer o vínculo com a terra. Devido ao êxodo constante, principalmente de homens, da comunidade e às condições climáticas a cada dia mais inadequadas para agricultura, os atos de plantar e cultivar estavam sendo abandonados, os quintais não estavam mais tão produtivos, a relação com a natureza, que é o sagrado, estava abalada. Não esqueçamos que na tradição africana e afro-diaspórica, a terra é vista como o elemento que sustenta a vida e é um elo direto com os ancestrais. Trata-se de uma cosmovisão em que “[...] No plano do mundo natural, o ser humano depende do ar, da terra e seus minerais, da água, da planta e de todas as formas de vida, pois esses elementos são o que constitui o meio” (Machado, 2019, p. 111)

Por isso, a terra, para as mulheres quilombolas, é um espaço de memória, resistência e de transmissão de saberes. A partir desse entendimento e da escuta das mulheres, foi implantado na comunidade o Projeto Cultiva Marias⁸, em 2018, que buscava fomentar a produção agroecológica de hortaliças a partir do reaproveitamento das águas cinzas das residências. Inicialmente o projeto atendeu 20 mulheres com idades entre 20 e 70 anos. O objetivo principal era fortalecer o vínculo com a terra, possibilitando a troca de saberes entre as participantes. Além disso, existia uma preocupação grande com a segurança alimentar, pois a alimentação, principalmente das crianças, estava cada vez mais centrada em produtos industrializados.

⁸ A implantação do projeto foi financiada pelo edital Março das Mulheres, edição 2018, da Secretaria Estadual de Políticas para as Mulheres do Estado da Bahia – SMP e pelo edital Respeita as Minas, de 2019, da mesma Secretaria.

A primeira etapa do Cultiva Marias possibilitou a implantação de vinte canteiros, com a aquisição de materiais e equipamentos. A etapa seguinte do projeto focou na promoção da autonomia financeira das mulheres através do cultivo da terra. Assim, surge, em 2021, a Feira das Marias com a proposta de inclusão socioprodutiva das mulheres do Quilombo, com edições mensais.

Trago a Feira para a análise, pois ela representa o processo de amadurecimento do grupo, uma vez que não se trata apenas de ser o lugar onde nós do Quilombo comercializamos o que produzimos em nossos quintais, mas principalmente por o ser um lugar de trocas, não apenas de mercadoria, como também de saberes e experiências. Os relatos ao longo das edições da Feira é que se trata de um lugar terapia onde mulheres que se reconectam com a terra e com a solidariedade coletiva vendem algo para além dos produtos; “queremos vender a experiência de “ser Quilombo”, de “estar no Quilombo”.

Por que Mulherismo?

Ao analisar o movimento de mulheres negras no Brasil, Sueli Carneiro (2003) traz à cena a necessidade de *enegrecer o feminismo* brasileiro buscando, com essa expressão assinalar “a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais” (p. 118).

Não farei neste texto a discussão sobre os feminismos, mas acredito ser importante a reflexão de Carneiro (2023), pois ela dimensiona a necessidade e a importância da compreensão que as lutas das mulheres negras não podem ser circunscritas às bases teórico-metodológicas do feminismo branco. Especificamente, quando tratamos das mulheres quilombolas a dificuldade em contemplar-se por esse arcabouço teórico é ainda mais difícil seja pelo feminismo branco seja pelo feminismo negro. Sendo assim, o propósito desse texto é debater as especificidades das relações com os elementos simbólicos que as mulheres quilombolas estabelecem.

Pensar na mulher quilombola é antes de tudo pensar em sua relação com o território, sua relação com a natureza, com os processos de cura, com a espiritualidade, com a ancestralidade e com os aspectos culturais os mais amplos possíveis. É na intercessão de todos estes elementos que a mulher quilombola constrói suas identidades e pertencimentos, a partir desses processos, tornam-se sujeitas nas lutas por direitos sociais.

Atualmente, algumas mulheres vêm pensando uma outra narrativa, uma outra proposta de pensar o lugar das mulheres pretas por um outro paradigma, por um outro olhar, por uma outra perspectiva. Temos uma gama de pensadores e pensadoras não

ocidentais que nos convidam a pensar uma perspectiva filosófica ancorada na proposta de lugar. Qual é o lugar de onde nós partimos para fazer as análises políticas que fazemos? Qual é o lugar de onde nós partimos para pensar o lugar emancipatório das populações pretas e das populações indígenas? Qual é o lugar de onde pensamos a nossa humanidade? De onde pensamos sobre as violências as quais somos submetidas?

Todos os lugares, todas as óticas, todas as perspectivas emancipatórias, políticas e ideológicas que nós trilhamos sempre caminham ao norte. Há um caminho ocidentalizado, eurocêntrico que parte de um paradigma que jamais foi pensado pela ótica das pessoas pretas ou indígenas. A nossa forma de construção humana subjetiva é totalmente ancorada nas experiências ocidentais até mesmo porque foi a única possibilidade que nos apresentaram como possibilidade de humanidade, o único modelo de humanidade que nós conhecemos, a única possibilidade de reconstrução de caminho que nós aprendemos para a construção civilizatória partem de visões epistemológicas que são ocidentais.

Quando Clenora Hudson-Weems (1993) cunha o conceito de Mulherismo Africana, ela apresenta uma nova perspectiva para as discussões acerca de gênero, centrando o olhar nas mulheres negras africanas e da diáspora. A abordagem de Hudson-Weems busca a reflexão vinculada a ação da luta antirracista e de sobrevivência do povo preto. O termo Africana identifica a etnicidade da mulher em consideração e a segunda parte do termo, Mulherismo, nos remete ao combate às forças alienantes dominadoras em sua vida como uma mulher africana lutadora, questionando a ideia normativa de feminilidade. (HUDSON-WEEMS, 2016). Mulherismo Africana é, antes de tudo, uma proposta política emancipatória das mulheres pretas,

[...] é um pensamento africano-centrado de elevação e recuperação do trilha civilizacional negro-africano e fala tanto para pessoas negras das múltiplas diásporas – pois entende que o descarrilamento causado pelo sequestro do atlântico, escravidão, cárcere permanente e banzo estruturam as nossas relações com o outro e consigo mesmas – quanto para as do continente. (Njeri; Ribeiro, 2019, p. 596).

Trata-se de uma proposta de lugar: de onde as mulheres negras vão partir para pensar suas realidades de vida? De onde essas mulheres vão partir para se reconstruir frente a todas as violências as quais seus corpos são submetidos diariamente? Como já nos dizia Beatriz Nascimento, temos uma herança ancestral que pulsa e vibra dentro de nós que é a ancestralidade africana, estamos “[...] falando de um outro sistema de construção vindo de um território de origem africana, não mais de um lugar do passado, mas moderno - não mais o escravo, mas o aquilombado, num novo esforço de guerra e de estruturação” (2022, p. 104).

A Filosofia Africana nos apresenta o princípio da coexistência. Não pensamos para existir como nos fizeram pensar os cartesianos. Nós sentimos para existir. Por isso a mulher quilombola vivencia a sua espiritualidade e isso a faz Ser. Ter esta compreensão é mister para entender qual o caminho a seguir, pensando a partir do nosso lugar.

Ao contrário do que me foi ensinado e do que ainda hoje se ensina nas escolas, o Quilombo não foi uma tentativa de rebelião pura e simples contra o sistema escravocrata. Foi também uma forma de organização política e social com implicações ideológicas muito fortes na vida do negro no passado e que se projeta, após abolição no século XX. [...] Sobrevive, não na sua forma original, mas como uma tradição de vida do negro brasileiro. O fundamental é que essa é uma forma de vida do negro brasileiro em qualquer época (Nascimento, 2018, p. 98).

A perspectiva de Nascimento (2018) nos apresenta o Quilombo enquanto experiência ancestral de organização e manutenção da autonomia negra que gera múltiplos processos de aquilombamento no território brasileiro. (Njeri; Ribeiro, 2019).

Assim, por meio do aquilombamento, o mulherismo africano no Brasil busca o equilíbrio de um povo a partir do papel matriarcal e materno-centrado, ou seja, traz à tona o papel das mães africanas como líderes na luta pela recuperação, reconstrução e criação da integridade cultural negra, que defenda os princípios keméticos de Maat, de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, integridade e ordem (Njeri; Ribeiro, 2019, p. 600).

Assim, o Mulherismo Africano, configura-se em uma proposta que enfatiza a centralidade das experiências das mulheres negras e a importância de construir uma organização política que seja coerente com essas experiências. Partimos de uma terra, de um solo que é feminino. Somos gestados por uma potência feminina.

Marias, Marias, Marias

Como dito anteriormente, ao iniciar as discussões acerca de gênero e direitos das mulheres no espaço da ACDC, ficou evidente, após as primeiras atividades de formação, que o discurso feminista não poderia ser utilizado na sua totalidade não, pois causava certo estranhamento nas mulheres e acabava por afastá-las de um espaço de formação essencial para o desenvolvimento sustentável da comunidade. Olhando em retrospecto, parece que aquelas mulheres, principalmente as mais velhas, sentiam que algo estava fora do lugar, que algo faltava.

Observando os princípios fundamentais do Mulherismo Africana, conforme Anin Urasse (2019): terminologia própria e autodefinição; centralidade na família; genuína irmandade no feminino; fortaleza, unidade e autenticidade; flexibilidade de papéis, colaboração com os homens na luta de emancipação e compatibilidade com o homem; respeito, reconhecimento pelo outro e espiritualidade; respeito aos mais velhos; adaptabilidade e ambição; maternidade e sustento dos filhos, fica evidente que a abordagem inicial que foi utilizada não dava conta das experiências das Marias.

Vale destacar que “Os princípios acima descritos, longe de prescrições teórico-normativas, são características reais, palpáveis e observáveis nas comunidades africanas em geral, seja no continente, seja na diáspora” (Urasse, 2019, p. 303). Por isso, ao discutir como as Marias se enxergam, uma delas respondeu:

Percebo o protagonismo em diversos aspectos né, na luta da comunidade, assim, não só na questão da liderança, mas elas que estão a frente em suas casas, de suas famílias, são as mulheres que detém o saber seja das ervas, das plantas medicinais, são elas que estão na agricultura, no trabalho do plantio do campo, são as mulheres que tá protagonizando esta história, então isto é muito forte e característico da comunidade. (Maria 01, 29 anos, grifos meus).

Os princípios do Mulherismo Africana, conforme Anin Urasse (2019), parecem fornecer uma estrutura mais apropriada e conectada às realidades vividas por essas mulheres. Esses princípios reconhecem e valorizam a centralidade da família, a colaboração com os homens, o respeito aos mais velhos, e a espiritualidade — aspectos que são essenciais nas vidas das Marias do Candeal II.

A fala de Maria 01 reforça essa perspectiva ao destacar o protagonismo das mulheres em diversos aspectos da vida comunitária, desde a liderança familiar até o domínio do conhecimento ancestral, como o uso de ervas e plantas medicinais, e o trabalho na agricultura. Isso evidencia que o papel das mulheres vai além da simples participação; elas são fundamentais na sustentação e no desenvolvimento da comunidade.

Perceber essas nuances fez a ACDC estabelecer abordagens de formação que não apenas respeitam, mas integram esses valores e experiências, em vez de impor uma visão externa desconexa ou distante da realidade das Marias do Candeal II. O que já nos sinalizava Hudson-Weems (2016), ao finalizar seu livro afirmando que

Ao longo de tudo isto, Zora continua a ser a mulher africana amorosa, forte e empenhada, compreendendo que se apresentou da forma correta e que o amor, o respeito e a lealdade acabarão por voltar para ela, como é natural.

Assim, a mulher africana triunfa, não sacrificando nem a sua família, nem a sua comunidade, nem o seu carácter (Hudson-Weems, 2016, p. 141).

Considerações Finais

O Quilombo Candéal II é um espaço de resistência onde a terra representa muito mais que um meio de subsistência; ela é o alicerce da identidade e da espiritualidade da comunidade. A análise das falas e ações das Marias do Candéal II revela que os princípios do Mulherismo Africano estão profundamente enraizados em suas práticas cotidianas.

Esses princípios, que incluem a centralidade da família, a irmandade genuína entre as mulheres, a fortaleza, a unidade, a autenticidade, o respeito mútuo e aos mais velhos, e a espiritualidade, refletem uma visão de mundo que valoriza o papel vital das mulheres na sustentação e na continuidade da comunidade. Ao reconhecer e incorporar essas especificidades culturais e espirituais torna-se possível valorizar e fortalecer as estratégias de resistência e autonomia que emergem desse contexto, respeitando a complexidade e a riqueza das experiências das mulheres quilombolas.

Referências

- COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos pagu**, n. 51, 2017.
- DU BOIS, W. E. B. **As almas do povo negro**. (A. Boide, Trad.) São Paulo: Veneta, 2021.
- HUDSON-WEEMS, C. **Womanist afrikana**. Filadélfia: Afrocentricity International, 2016.
- MACHADO, V. **Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira**. Salvador: EDUFBA, 2019.
- NASCIMENTO, B. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: UBU Editora, 2022.
- NASCIMENTO, B. **Quilombola e intelectual**. São Paulo: UCPA, 2018.
- NJERI, A; RIBEIRO, K. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, maio/ago. 2019. <http://dx.doi.org/10.35786/1645-1384>.
- URASSE, A. Uma introdução aos 18 princípios ao Mulherismo Africana. 2019. In: **UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS**. Epistemologias do Renascimento Africano: Coleção Pensamento Preto. Vl. III. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019, p. 301-315. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37464-brasil-tem-1-3-milhao-de-quilombolas>.

Lélia Gonzalez viva
e as categorias de raça, gênero e classe no seu pensamento insurgente

Lélia González viva
y las categorías de raza, género y clase en su pensamiento insurgente

Mireile Silva Martins⁹
Universidade Estadual de Campinas

Resumo: A partir do destaque da intelectual e ativista Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994), o presente artigo apresenta as respectivas contribuições de suas ideias e teoria para a construção do pensamento sobre as relações raciais, de gênero e de classe entre o final da década de 1970 e o início da década de 1990, bem como destaca como a intelectual aponta avanços para o debate que estava sendo realizado na segunda metade do século XX. Foi trabalhado com sua produção composta por ensaios, entrevistas e artigos de opinião de Lélia Gonzalez, utilizando, restritamente, a recente obra publicada *“Por um feminismo afrolatinoamericano e caribenho”* (2020), organizada por Márcia Lima e Flávia Rios. Examinando sua teoria, observou-se a quem Lélia Gonzalez se contrapôs e dialogou para proposição de uma nova interpretação sobre o Brasil destacando sua perspectiva acerca da integração do negro na sociedade de classes. Sua produção acadêmico-ativista, centrada na interseção entre raça, classe e gênero, evidencia como uma leitura interseccional é fundamental para compreender as contradições estruturais da dominação e exploração dos negros, especialmente das mulheres negras, no Brasil. Assim, ao explorar o legado e ideias presente nos seus textos, identificou-se sua contribuição singular, se deparando ainda com uma compreensão explícita da interseccionalidade (Crenshaw, 1989), antes mesmo da categoria ter sido formulado, o que apontou como a intelectual Lélia Gonzalez é, no Brasil, uma pioneira nesta discussão.

Palavras-chave: Raça, Classe, Gênero, Lélia Gonzalez, Feminismo Afrolatinoamericano.

Resumen: A partir del protagonismo de la intelectual y activista Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994), este artículo presenta las respectivas contribuciones de sus ideas y teoría a la construcción del pensamiento sobre las relaciones de raza, género y clase entre el final de la década de 1970 y el inicio de la década de 1990, además de destacar cómo la intelectual apunta avances en el debate que se estaba dando en la segunda mitad del siglo XX. Trabajamos con la producción de ensayos, entrevistas e artículos de opinión de Lélia Gonzalez, utilizando, rigurosamente, la obra recientemente publicada *“Por un feminismo afrolatinoamericano e caribenho”* (2020), organizada por Márcia Lima e Flávia Rios. Al examinar su teoría, observamos a quién se opuso y con quién dialogó Lélia Gonzalez para proponer una nueva interpretación de Brasil, destacando su perspectiva sobre la integración de los negros en la sociedad de clases. Su trabajo académico-activista, centrado en la intersección de raza, clase y género, muestra cómo una lectura interseccional es fundamental para comprender las contradicciones estructurales de la dominación y explotación de las personas negras, especialmente de las mujeres negras, en Brasil. Así, al explorar el legado y las ideas presentes en sus textos, se identificó su contribución única, encontrando una comprensión explícita de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989), incluso antes de que la categoría hubiera sido formulada, lo que señaló cómo la intelectual Lélia Gonzalez es, en Brasil, pionera en este campo.

Palabras clave: Raza, Clase, Género, Lélia Gonzalez, Feminismo afrolatinoamericano.

⁹Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Integrante e pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Poéticas Afrolatinoamericanas e Educação para as Relações Étnico-raciais – YALODÊ GEPLAFRO UFU/CNPQ. Contato: m234478@dac.unicamp.br

Lélia Gonzalez viva: breves notas biográficas

Havia uma aldeia. Um dia chegou a essa aldeia uma amazona de torço estampado de esperança, montada num cavalo negro como nossa ancestralidade. [...] O que ela queria, a todo tempo, era passar para o povo da aldeia o entendimento daquilo que eles viam a seu redor. O tempo todo ela contava a perspicácia dos caminhos que outras tribos percorreram. Ela transmitia conhecimento (BAIROS, 1994).

Luiza Bairos na alegoria acima utilizada para referir-se à Lélia Gonzalez, a destaca como uma figura que transmitiu conhecimento ao longo de sua trajetória política e acadêmica de modo indissociado.

De acordo com Faoro (2007) o pensamento está “[...] dentro da experiência política, incorporado à ação, fixando-se em muitas abreviaturas, em corpos teóricos, em instituições e leis. A ideia, por essa via, faz-se atividade, não porque fruto da fantasia ou da imaginação, mas porque escolhida, adotada, incorporada à atividade política” (FAORO, 2007, p. 38).

Por isso, antes de adentrar na sua produção intelectual, propriamente dita, retomo alguns aspectos da sua vida que julgo importantes para compreender a sistematização de seu pensamento, bem como o contexto histórico-social sobre qual Lélia Gonzalez ampara a própria produção, sua atuação militante e política.

Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) nasceu em Belo Horizonte, filha de um homem negro ferroviário e mãe indígena empregada doméstica, foi a penúltima filha de uma família de baixa renda com 18 filhos. No ano de 1942, ainda na infância de Lélia Gonzalez, mudaram-se para o Rio de Janeiro, cidade em que fez seus estudos nos anos iniciais, na adolescência e na vida adulta.

Lélia Gonzalez graduou-se em História e Geografia em 1958 e em Filosofia em 1962, na antiga Universidade do Estado da Guanabara (UEG), atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Estudou, por interesse pessoal, psicanálise e realizou seus estudos de pós-graduação, mestrado em Comunicação social (UFRJ) e doutorado em Antropologia, não concluído na USP (RATTS; RIOS, 2010).

De acordo com Viana (2006, p.56) “em seu currículo, consta uma vasta atividade docente: Colégio Piedade (1962), Colégio Andrews (1963), Colégio Santo Inácio (1968), Colégio de Aplicação da Universidade Estadual da Guanabara (1963) Instituto de Educação e Centro de Estado de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte de Duque de Caxias (1967-1968)”, as disciplinas que Lélia Gonzalez lecionava nessas instituições eram filosofia, história da educação, história moderna e contemporânea.

É somente após sua segunda graduação que Lélia Gonzalez começa a lecionar nos cursos de graduação. Iniciando sua carreira docente no ensino superior em instituições

públicas e privadas, precisamente em 1963, na Faculdades de Filosofia de Campo Grande (FEUC) e Filosofia – Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio) e na Ciências e Letras da UEG – conhecida hoje como Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Nessas instituições exerceu funções de coordenadora do Departamento de Estudos e Pesquisas do Centro Cultural (1973-1974), vice-diretora da Faculdade de Comunicação (1973-1974) e diretora do Departamento de Comunicação (1974 -1975). (VIANA, 2006, p. 54).

Inserida diretamente na área da comunicação entre 1966 e 1970 traduziu do francês para o português o Curso moderno de filosofia (1966); Compêndio moderno de filosofia (1968); e História dos filósofos ilustrada pelos textos (1970). Destaca Viana que “a atividade de tradutora indica sua fluência na língua francesa e também chama atenção para o seu interesse em filosofia” (VIANA, 2006, p.51).

Seguindo contrariando as estatísticas, buscando entender e desconstruir o lugar do negro na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez compreendia a vida política tanto na militância coletiva na base, nos movimentos sociais, como a dimensão institucional, lugares de extrema importância a serem ocupados.

Em entrevista publicada no Jornal do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo (1986), Lélia Gonzalez diz: “eu vejo da seguinte maneira: é um espaço que a gente tem que conquistar [...] Em razão disto é ir à luta e garantir os nossos espaços que, evidentemente, nunca nos foram concedidos” (GONZALEZ, 1986, n.p).

Assim, em sua atuação política participou da formação do Partido dos Trabalhadores (PT), por este partido em 1982, candidatou-se à Deputada Federal. Posteriormente, em 1986, candidatou-se à Deputada Estadual pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT). Não se elegeu em nenhuma das tentativas, porém, obteve uma expressiva votação na primeira eleição, tornando-se a primeira suplente da bancada. Lélia atuou também nas discussões sobre a Constituição de 1988, e integrou também a formação do primeiro Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) criado em 1985(RATTS; RIOS, 2010).

Na política, Lélia Gonzalez teve oportunidade de fazer campanha com Benedita da Silva e Jurema Batista, em que destaca a intelectual, neste momento obteve “[...] de um lado, a profunda consciência dos problemas e das necessidades concretas da comunidade; de outro, a consciência da discriminação racial e sexual enquanto articulação da exploração de classe. A troca de saberes/experiência foi extremamente proveitosa para ambos os lados”(GONZALEZ, 2020 [1985a], p.106).

Lélia Gonzalez participou ainda do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975, uma das primeiras organizações do Movimento Negro contemporâneo. Foi também uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, o MNU,

tendo assídua participação no ato histórico que ocorreu nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho de 1978. Em 1983, formou com outras mulheres negras o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, no Rio de Janeiro. Além disso, foi a primeira mulher negra a sair do país como representante do Movimento Negro, em 1979 (BARRETO, 2018).

Conforme destacam Ratts e Rios (2010) nos anos de 1978 “[...] ela empreendeu deslocamentos que podem ser considerados importantes viagens de cunho pessoal, cultural e político. Na realidade, elas permitem compreender os bastidores do processo de nacionalização e internacionalização do movimento negro brasileiro”, ainda que

Em suas palestras, textos e conferências, assistimos à construção de uma intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas culturais, ao longo do chamado Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África (RATTS; RIOS, 2010, p. 128).

Destaco que esse fato, a meu ver, deixa demarcado a construção de uma intelectual orgânica¹⁰ inserida dentro de um contexto de diálogos transnacionais, em que as viagens tanto de caráter ativista quanto de caráter acadêmico foram de extrema importância para a construção do seu pensamento. Como bem reafirma Ratts e Rios (2010):

No que diz respeito a sua relação ao movimento de mulheres “[...] o envolvimento de Lélia com o feminismo ocorreu tanto pela práxis política das mulheres negras” se dando assim, tanto no seio de organizações do movimento negro, quanto pela participação no IPCN, no MNU e Coletivo Nzinga (RATTS; RIOS, 2010, p.102).

Com questionamentos ao feminismo hegemônico da época, que não necessariamente contemplava as mulheres negras nas pautas de discussões e reivindicações, Lélia Gonzalez escreveu um artigo no livro “O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual” (1982), que foi organizado por Anette Goldberg Velasco e Cruz e Madel T. Luz, publicado pela editora Graal na cidade do Rio de Janeiro.

Na referida coletânea acima várias intelectuais proeminentes tratam da condição feminina na sociedade contemporânea, o texto de Lélia Gonzalez intitulado “A mulher negra na sociedade brasileira” visava, exatamente, analisar a situação da mulher negra na sociedade

¹⁰A posição de intelectual orgânico assumida aqui coaduna com Gramsci que destaca que: “Cada grupo social, nascendo originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e *consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político*” (GRAMSCI, 1968, p. 3, grifo meu). Assim, a posição de intelectual orgânico assumida aqui para Lélia Gonzalez, é a de uma intelectual que se manteve vinculada a sua origem e atuou como porta-voz das ideologias e interesses de classe no campo econômico, político e social.

brasileira, considerando a cultura patriarcal e as formas de dominação racial exercidas não apenas pelos homens, mas também pelas mulheres brancas (RATTS; RIOS, 2010, p.102).

Destacam-se nesse período também os escritos na imprensa alternativa, publicados especialmente nos periódicos que voltavam à questão racial, como aos feministas em que a autora se envolveu durante toda a sua trajetória intelectual. Dessa produção, alguns artigos merecem ser mencionados: “E a trabalhadora negra, cumé que fica?” (1982), publicado no *Jornal Mulherio*; “A questão negra no Brasil” (1981), nos *Cadernos Trabalhistas*; “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social” (1988), no *Jornal Raça e Classe*, entre outros.

Ainda, em relação às publicações de Lélia Gonzalez há dois livros que têm sua assinatura e a contribuição de seu pensamento, um em coautoria com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg (1942-2014) intitulado “Lugar de Negro” (1982) e o “Festas Populares no Brasil”¹¹ (1987:1989), sendo este último premiado na Alemanha. Ainda nesse conjunto, suas publicações autorais compreendem o período da década dos anos de 1970, com a publicação do artigo “A propósito de Lacan”, até 1995, um ano após sua morte, quando é publicado postumamente o artigo “*The black woman in Brazil*”, no livro *African presence in the Americas*, obra organizada pelo intelectual cubano Carlos Moore, amigo de Lélia Gonzalez desde suas incursões em África, especialmente no Senegal (RATTS; RIOS, 2010).

Falecendo no ano de 1994, Lélia Gonzalez foi professora, antropóloga, filósofa, tradutora, feminista negra, fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU), militante do Movimento Negro Brasileiro, como também uma importante intelectual negra que marca presença no século XX com seu pensamento e que vem a se tornar uma referência para militância presente nos movimentos negros, coletivos e organizações das gerações do século XXI.

Um pensamento negro feminino e insurgente no Brasil

Reconhecendo um pensamento negro, feminino e insurgente em Lélia Gonzalez, adoto a concepção definida por bell hooks que aponta que “o intelectual não é apenas alguém que lida com ideias. [...] Intelectual é alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras

¹¹ Após mais de três décadas de sua produção original, o livro *Festas populares no Brasil*, de Lélia Gonzalez, chega às livrarias de todo o país pela editora Boitempo. Trata-se do único livro que a pensadora, acadêmica e militante do movimento negro brasileiro, publicou em vida exclusivamente como autora. Escrita em 1987, a obra apresenta registros fotográficos de festas populares do Brasil de norte a sul com textos informativos que apresentam as marcas da herança africana na cultura brasileira, a integração entre o profano e o sagrado e a reinvenção das tradições religiosas na formação do imaginário cultural brasileiro. Disponível em: <<https://www.boitempoeditorial.com.br/produto/festas-populares-no-brasil-153022>>.

discursivas porque ele ou ela sente a necessidade de fazê-lo [...] é alguém que lida com ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla (hooks, 2018, p. 240).

Essa definição se aproxima da concepção de Cornel West, ao propor seu modelo insurgente de atividade intelectual, onde o intelectual negro aparece como catalisador crítico e orgânico. Para West, esse modelo exige a emergência de novas formas culturais que transcendam a civilização ocidental (WEST, 2018, p. 229). Para isso, propõe um caminho de trabalho intelectual coletivo que contribua para a luta e resistência comuns (WEST, 2018, p.230).

Neste sentido, para além da atuação acadêmica e trajetória política, há por parte de Lélia Gonzalez um pioneirismo na elaboração de um pensamento intelectual que buscou perceber a operação do racismo na dinâmica das relações sociais, como também uma perspicácia na compreensão sobre a situação de discriminação racial, de classe e de gênero a que estava submetida a população negra, sobretudo as mulheres negras, na diáspora africana, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latino-americano.

Nesse sentido, ler Lélia Gonzalez não é apenas fazer o “resgate” de uma intelectual histórica, inquestionavelmente importante para o pensamento social brasileiro, para os estudos das relações sociais e raciais no Brasil e na diáspora africana (HALL,2003), mas é também lembrar uma intelectualidade cujo pensamento vivo tenciona o hegemônico, e não ser conivente com o apagamento que intelectuais tiveram dentro do meio acadêmico, onde a potencialidade do pensamento negro foi por diversas vezes ignorados. É trazer para o centro uma produção intelectual que na academia se encontra nas margens, nas histórias “esquecidas” e nos pensamentos não lidos e difundidos, uma vez que sabemos que parte importante do pensamento social brasileiro foi tradicionalmente construído por homens brancos que, ao se debruçar sobre a formação da sociedade brasileira e as dinâmicas sociais nela envolvidas, foram nomeados “intérpretes do Brasil” como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, dentre outros.

No que tange a exclusão racial, na década de 1940 e 1950, Guerreiro Ramos (1915-1982) já chamava a atenção: “o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto” e a sociologia brasileira “é uma ilustração deste privilégio”. Para Guerreiro Ramos

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida (RAMOS,1955, p.171).

Guerreiro Ramos é um exemplo desse fato. Em seu pensamento o autor trabalha, em diversas perspectivas, a análise sobre a questão racial no Brasil. Foi um intelectual negro que certamente legou grande contribuição para o campo da sociologia e do pensamento social brasileiro. No entanto, sua vida e sua obra não obtiveram reconhecimento — como a de Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, entre outros —, ou foram em determinado tempo conhecidas, assim como outros/as intelectuais negros/as que foram excluídos/a e invisibilizados/as pela academia brasileira. Isto nos remete à refletir como efetivamente como a legitimação de algumas produções do conhecimento e o não reconhecimento de outras se darão a partir do lugar ocupado por seus/suas agentes por meio dos mecanismos de poder.

Assim, partindo do reconhecimento de que as raízes de opressões advindas pelo racismo e pelo patriarcado compõem uma mesma estrutura de dominação que amplia as desigualdades e se pensarmos raça atrelada ao gênero, identifica-se uma forte restrição à presença de mulheres negras no espaço científico. Neste sentido, bell hooks (2018) afirma que, para algumas mulheres, a esfera científica é ainda mais distante, posto que a intelectualidade é racializada e generificada.

Em consonância, o pensamento de Glória Anzaldúa (2000) aponta neste contexto, como escrever é difícil, especialmente para “mulheres de cor, lésbicas, terceiro-mundistas”. Mulheres que, historicamente, foram colocadas e predestinadas para outros lugares que não o da escrita e, conseqüentemente, o da ciência, da literatura e da história. Nas palavras de Anzaldúa (2000) a mulher negra “é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe” (ANZALDÚA, 2000, p.229).

Anzaldúa (2000) e hooks (2018) evidenciam seus lugares de fala e como as relações sociais são estabelecidas também no espaço científico a partir das desigualdades de gênero e raça. Nesse contexto, compreendo que Lélia Gonzalez se insere em um campo majoritariamente masculino e branco, e o caminho aqui realizado é o de resgatar a obra e pensamento de uma intelectual relativamente ausente do cenário acadêmico das ciências sociais e humanas.

Destaco que longe de questionar ou deslegitimar a relevância dos autores que são situados como ‘clássicos’, é preciso reconhecer que o pensamento social, por vezes, deixou de fora toda uma intelectualidade negra brasileira, ainda que, eventualmente, alguns deles “furem o cerco” (BARRETO, 2018, p.15). A partir disso, a postura em colocar intelectuais

negras no centro, como feito com Lélia Gonzalez, não se configura aqui como uma ação para excluir os outros pensamentos, epistemologias, vozes ou narrativas; é, ao contrário, um desafio e um convite para aqueles/as que assumem o compromisso de contribuir epistemológica e academicamente na construção do pensamento crítico (hooks, 2018).

Assim, deixando de ser objeto para serem sujeitos de suas falas (hooks, 2018 [1995]) retomamos a afirmação da própria Lélia Gonzalez que enfatiza que “na medida em que nós, negros, estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação [...] **o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações**” (GONZALEZ, 1984, p.224, grifo meu).

Assumindo o ato de falar e de formular seus pensamentos com todas as implicações, mulheres negras enquanto intelectuais têm conseguido, historicamente, reinventar e ressignificar as suas identidades, desenvolver ativismos teóricos e políticos que apontam e possibilitam outros modos de se ver, viver o mundo e compreender as realidades sociais. Na década de 1970, não só a liderança como o protagonismo, tanto do pensamento intelectual quanto do ativismo político negro, também era de homens. Ainda assim, nos anos de 1978 e 1979 Lélia Gonzalez volta seu olhar às categorias de raça, gênero e classe, para o que mais tarde conheceríamos como interseccionalidade (1989), ainda que sem usar esse conceito, uma vez que refletia e dava destaque às questões de raça, gênero e classe.

A intelectual brasileira Lélia Gonzalez fazia isso ao mesmo tempo em que Patrícia Hill Collins e Angela Davis, por exemplo, que escreviam reflexões que viriam a substantivar também o trabalho de muitas intelectuais e ativistas negras no Brasil e no restante da América Latina.

Lélia Gonzalez é no Brasil e na América Latina uma das precursoras do movimento de mulheres, intelectuais e ativistas negras, que se identificam com a construção de projetos emancipatórios de eliminação da opressão sofrida em decorrência da raça, do gênero, da classe e todas as desigualdades que decorrem dessas opressões.

A intelectual, assim, ao identificar de que maneira corpos racializados são lidos pela sociedade enquanto não-humanos e não-mulheres, evidencia a complexidade das violências produzidas sobre a população negra. Através das categorias analíticas, Lélia Gonzalez “mostra o lugar de gênero reconfigurado por raça na estruturação da dinâmica de exploração capitalista” (CARDOSO, 2014, p. 56). Nesse sentido, pensar como as opressões se combinam e se entrecruzam, gerando e contribuindo para manutenção de outras formas de opressões é fundamental para compreender a dinâmica das relações sociais no Brasil e considerar outras possibilidades de leituras.

Raça, classe e gênero como perspectiva analítica em Lélia Gonzalez antes mesmo da interseccionalidade

Diante do exposto até aqui, é possível verificar como Lélia Gonzalez foi uma figura política com atuação diversa em diferentes frentes do movimento social e uma voz insurgente dos anos finais do século XX apresentando suas reflexões acerca de temas como colonialismo, capitalismo, relações raciais e de gênero, divisão sexual e racial do trabalho, o que torna, a meu ver, sua produção intelectual de fundamental importância para o pensamento social brasileiro.

Dessa forma, ao propor me debruçar em seu pensamento, busquei demonstrar a importância da produção intelectual de Lélia Gonzalez para o quadro analítico do pensamento social brasileiro. A pesquisa que socializo os resultados, portanto, buscou concentrar-se nas ideias da intelectual, sendo este o objeto de estudo.

Destaco que entre as categorias formadoras do pensamento de Lélia Gonzalez, trabalhei, em especial, com as de raça, classe e sexo/gênero, por considerar que a interdependência entre as opressões e os marcadores sociais nunca serão discutidos de forma profunda se forem vistos separadamente, em oposição e/os hierarquizados, coadunando com a interseccionalidade como uma perspectiva que auxilia a perceber os marcadores sociais de diferença e desigualdade como sobrepostas e simultâneas, como propõe Kimberlé Crenshaw (1989); entrelaçadas e não hierarquizadas conforme aponta Patrícia Hill Collins (2000); coextensivas como em Danièle Kergoat (2010) e/ou como propõe Maria Lugones (2014).

Inserida na seara de intelectuais que buscaram analisar e interpretar o Brasil, compreendendo as bases fundantes, isto é, o colonialismo, o racismo e o patriarcado que articularam a formação econômica e social brasileira e explicitam uma permanente estratégia de manutenção de desigualdades que atravessa toda a realidade social, Lélia Gonzalez chama, pioneiramente, a atenção para as relações entre raça, gênero e classe no Brasil.

São nas suas obras produzidas no final dos anos 1970 em que se manifesta o interesse da intelectual em compreender o capitalismo brasileiro, analisando-o sob prisma racial e a integração do negro na sociedade de classes, como coloca Raquel Barreto (2018), que entende que Gonzalez “[...] estava mais interessada em analisar e compreender a formação do capitalismo brasileiro com recorte racial” (BARRETO, 2018, p. 16).

Era um imperativo para Lélia Gonzalez e para outros/as intelectuais negros/as de sua geração apresentar uma própria perspectiva acerca das relações raciais no Brasil, procurando demonstrar que as teorias sociais até então formuladas não eram capazes de explicar a experiência negra brasileira na sua completude e, por isso, a apresentação de

categorias/conceitos próprios de análise (RAMOS, 1955). Como explica a própria Lélia Gonzalez,

[...] diferentes posicionamentos teóricos vêm buscando explicar a situação da população de cor (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos políticos, econômicos e cultura. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros perceber-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental (GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 31)

Para a intelectual, pode-se constatar nos discursos desses pensadores “[...] os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações “conceituais” que se perdem no abstracionismo” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.31). De acordo com Gonzalez, tal

[...] “distanciamento científico” quanto ao “objeto” (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor. Alienação? Recalcamento? O fato é que, em termos teóricos, tal obstáculo epistemológico produz discursos parciais nos dois sentidos (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.31).

Examinando as produções sobre as relações raciais no Brasil e a integração do negro na sociedade de classes nesse período de escrita dos ensaios, Lélia Gonzalez destaca que a produção sociológica até o momento apresentada poderia ser observada a partir de três tendências de estudos, sendo a primeira caracterizada de sociologia acadêmica, já a segunda tendência seria representada pelo marxismo ortodoxo e a terceira por uma perspectiva que valorizaria a internalização da colonização e seus efeitos.

Por sua vez, a perspectiva que a intelectual apresenta diferencia-se dessas três tendências, mas, segundo ela, leva em consideração as duas últimas em sua formulação, pois “[...] uma vez que devidamente dialetizadas, nos permite uma análise mais objetiva das relações raciais no Brasil” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.33). Sua análise do capitalismo brasileiro dialoga diretamente com os fervilhantes debates, à época, sobre dependência e desenvolvimento.

Assim, ao tratar sobre a integração do negro na sociedade de classes, a perspectiva de Lélia Gonzalez se diferencia do pensamento social construído anteriormente na medida que procurou compreender, para além das questões de raça e classe propriamente ditas, “[...] de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os

mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “coincidentemente”, pertencem exatamente às mulheres e à população negra” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.27).

Seu ensaio “*Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*” (1979a) é incisivo ao analisar as opressões estruturais para o entendimento da dinâmica social e o funcionamento do modo de produção capitalista na formação socioeconômica do Brasil, dialogando diretamente com os debates da época sobre dependência e desenvolvimento, presentes em obras como na de Florestan Fernandes.

Na jornada de interpretar o desenvolvimento do capitalismo brasileiro, inserido no contexto da América-Latina, pela perspectiva racial e de gênero, Lélia Gonzalez (1979a) orienta suas reflexões a partir das teses do intelectual argentino José Nun (1968; 1978), especialmente os conceitos de “superpopulação relativa”, “exército industrial de reserva”, e sobretudo sua tese de “massa marginal”, que a intelectual usa para observar o capitalismo, suas contradições em termos de América Latina e para inserir a população negra nesse contexto, em especial no Brasil.

Assim, a intelectual se preocupa com “a reprodução dos lugares das classes” e a produção dos atores e sua distribuição entre esses lugares (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.34), a referida categoria de massa marginal será adotada por Lélia Gonzalez nos diversos ensaios produzidos no final dos anos de 1970 e início de 1980 para pensar a inserção do negro no mercado de trabalho. Deste modo, apoiada à perspectiva de José Nun, Gonzalez (1979) aponta que seu interesse é “[...] falar da problemática do desenvolvimento desigual e combinado”, sendo que, para a intelectual, “o processo de acumulação permite a emergência de dois principais elementos da estrutura do capitalismo: o trabalhador livre e o capital” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.25).

A intelectual aponta para a história da escravidão e da abolição para demonstrar de que forma a população negra ocupa o lugar de “massa marginal”, argumentando que o processo de formação da figura do trabalhador livre típico do capitalismo no Brasil passou por “fatores deformadores”, vínculos característicos de formas de trabalho pré-capitalistas de mão de obra que ainda se mantinham em grande parte no setor rural. Essas formas de trabalho articulam-se “(em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último” (GONZALEZ, 2020[1979a], p.26).

Para Lélia Gonzalez, é a partir da “presença desses três processos de acumulação, sob a hegemonia do capitalismo monopolista que o sistema desigual e dependente mescla e integra momentos diversos” (GONZALEZ, 2020[1979a], p.27). Ou seja, mesmo com o desenvolvimento do capitalismo em suas diferentes fases temos a existência de um sistema que se estrutura, se combina e/ou se mescla e se mantém desigual.

Esse fato faz com que no capitalismo monopolista a funcionalidade da superpopulação relativa se torne supérflua e passe a constituir uma massa marginal, que no pensamento de Lélia Gonzalez tem importância fundamental na medida em que, a seu ver, as questões relativas ao desemprego e subemprego com as quais a massa marginal lida incidirão com maior força sobre as mulheres e a população negra. O contingente da massa marginal estaria composto por: “a) parte da mão de obra ocupada pelo capital industrial competitivo; b) maioria dos trabalhadores que buscam refúgio em atividades terciárias de baixa remuneração; c) maioria dos desocupados; d) totalidade da força de trabalho que, de maneira mediata ou imediata, está submetida ao capital comercial” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 27).

Ao inserir a categoria de raça no debate, Lélia Gonzalez reitera que “no Brasil, o racismo — enquanto construção ideológica e um conjunto de práticas — passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses” (2020[1979a], p.34).

Neste sentido, se valendo de Carlos Hasenbalg, ela explica que a raça estaria relacionada com a reprodução de classes, sendo o racismo o determinante nas relações econômicas, sociais e políticas entre brancos e negros:

A raça, como atributo socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação-qualificação submissão) e a distribuição dos agentes. Portanto, as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes das sociedades multirraciais em que as relações de produção capitalistas — ou outras relações de produção, no caso — são as dominantes (HASENBALG apud GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 34)

Se a raça é um atributo social e está dentro das estruturas sociais, ela será determinante da posição social dos negros na sociedade de classes, fazendo com que o racismo — uma articulação ideológica que se reproduz materialmente — determine primariamente a posição do negro nas relações de produção e distribuição.

Portanto, como destaca Lélia Gonzalez

[...] o racismo, como articulação ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação, é o determinante primário da posição dos não brancos dentro das relações de produção e distribuição. Como se verá se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, então a reprodução de uma divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para preconceito e elementos subjetivos (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.34)

Em suma: o racismo é parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo e ser negro já determina seu lugar na sociedade de classes, uma divisão racial – e sexual – do trabalho.

A partir dessa perspectiva, Lélia defende a existência de uma “divisão racial do trabalho” no Brasil. Destaca Lélia Gonzalez que “[...] nesse sentido que o racismo — enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas — denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.35).

De acordo com a intelectual, “em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.35).

Em chave semelhante, Clóvis Moura (1988) um dos cientistas sociais de maior notoriedade nos estudos sobre a questão do negro no Brasil, anos depois de Lélia Gonzalez também refletiu acerca da intersecção do racismo e da luta de classes e destaca que as desigualdades acerca das relações raciais, mesmo antes da abolição, apontavam para a marginalização da população negra, na medida em que, “já no período escravista, portanto, havia uma tendência a se ver no negro escravo um elemento que devia ser restringido no mercado de trabalho” (MOURA, 1988, p.72).

Para Clóvis Moura “[...] se estes mecanismos foram estabelecidos empiricamente durante o escravismo, após a abolição eles se racionalizaram e as elites intelectuais procuraram dar, inclusive, uma explicação “científica” para eles (MOURA, 1988, p.72).

Nesta perspectiva, a mobilidade social para o negro após abolição é continuamente limitada destaca Clóvis Moura: “Ele (o negro) foi praticamente imobilizado por mecanismos seletivos que a estratégia das classes dominantes estabeleceu”. Concomitante a isto, construiu-se na sociedade brasileira um discurso que justificasse o que estrategicamente se dava para o negro (MOURA, 1988, p.72).

Conforme destaca ainda Moura (1988): “Para que isto funcionasse eficazmente foi criado um amplo painel ideológico para explicar e /ou justificar essa imobilização estrategicamente montada” (MOURA, 1988, p. 45). Mediante este cenário que se apresentava no país, o lugar ocupado pelo negro dentro realidade social segue estática:

Por outro lado, repete-se, em 1980, o mesmo fato que Florestan Fernandes registra ao analisar uma estatística de 1893: o negro é o segmento mais inferiorizado da população. Em 1893 ele não comparece como capitalista.

Em 1980 ele comparece apenas com 0,4% na qualidade de empregador, isto demonstra como **os mecanismos de imobilismo social funcionaram eficientemente no Brasil, através de uma estratégia centenária, para impedir que o negro ascendesse significativamente na estrutura ocupacional e em outros indicadores de mobilidade social** (MOURA, 1988, p.46, grifo meu)

Como podemos ver, a partir do momento em que o ex-escravizado entrou no mercado de trabalho, foi altamente discriminado por uma série de mecanismos de peneiramento que determinavam o seu imobilismo. Além disso, privilegiou-se o trabalhador branco estrangeiro, que passou a ocupar os grandes espaços dinâmicos dessa sociedade, especialmente após a Abolição (MOURA, 1988, p.46).

Na estrutura ocupacional, assim como em outras, a situação do negro é sempre negativa, sempre inferiorizada em comparação com o segmento branco da população. Como vemos, a estratégia racista das classes dominantes atuais que substituíram os senhores de escravos, conseguiu estabelecer um permanente processo de imobilismo social que bloqueou e congelou a população negra e não-branca permanentemente em nível nacional” (MOURA, 1988, p. 46)

No pensamento de Clóvis Moura, no Brasil, “em determinada fase da nossa história econômica **houve uma coincidência entre a divisão social do trabalho e a divisão racial do trabalho**” (MOURA, 1988, p.72, grifo meu). Assim, para o autor:

[...] através de mecanismos repressivos ou simplesmente reguladores dessas relações ficou estabelecido que, em certos ramos, os brancos predominassem, e, em outros, os negros e os seus descendentes diretos predominassem. Tudo aquilo que representava trabalho qualificado, intelectual, nobre, era exercido pela minoria branca, ao passo que todo subtrabalho, o trabalho não-qualificado, braçal, sujo e mal remunerado era praticado pelos escravos, inicialmente, e pelos negros livres após a Abolição (MOURA, 1988, p.72)

A perspectiva de Lélia Gonzalez segue na mesma direção. A intelectual dá destaque à maneira como a discriminação racial atravessa as diferentes classes sociais, fazendo com que o racismo beneficie não apenas a burguesia branca (a que ela se refere no trecho a seguir como “capitalismo branco”), mas também os trabalhadores brancos (1979b):

O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.46)

Para Lélia Gonzalez, os resultados são sempre favoráveis à população branca e isso ocorre nos diferentes segmentos sociais (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.46).

Ainda sobre a questão da “divisão racial do trabalho”, Gonzalez (2020) entende que, independentemente da qualificação e do talento dos trabalhadores negros, quase sempre eles são preteridos pelos competidores brancos no mercado, ressaltando seu argumento de que o racismo tem uma dimensão profunda na sociedade brasileira, perpassando pelas classes sociais, ainda que de modos distintos:

Quando se trata de competir no preenchimento de posições que implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais.
O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho
 (GONZALEZ, 2020 [1979b] p.46, grifo meu)

Assim, o capitalismo não apenas se beneficiaria do racismo, na expressão de Lélia, mas entendemos também que ele depende da discriminação racial – e, por isso, a reproduz. Essa divisão racial do trabalho estabelece experiências diferentes entre negros e brancos marcada explicitamente por uma divisão de privilégios, possibilidades e oportunidades como exemplificado por Lélia Gonzalez e Clóvis Moura.

Nesse sentido, o que nos deparamos no Brasil pós-abolição são com problemas de integração no sistema capitalista, em que os elementos estruturais da formação social brasileira, ou seja, a classe, a raça e o gênero se constituem como elementos para sustentabilidade da estrutura de classes e seguem conformando a sociabilidade brasileira.

Diante do exposto, acrescento que Lélia Gonzalez, ao fazer o movimento analítico, que ora se apresentou neste artigo, acrescenta pontos novos ao debate sobre as relações raciais que o campo das interpretações sociológicas estava realizando, bem como demonstra suas preocupações em compreender o funcionamento e as estruturas do sistema capitalista brasileiro a partir das relações raciais e de gênero.

A partir da perspectiva de Lélia Gonzalez (1979a) coloca-se em evidência que não é possível entender a completude das relações sociais no Brasil e do capitalismo dependente se não articularmos raça, gênero e classe como elementos fundantes e centrais de análise.

Nesse primeiro momento, em seus textos iniciais dos anos de 1979, sua contribuição para o debate consistiu na introdução da perspectiva do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, que acabam por articular distintos fatores como a permanência de uma formação produtiva anterior à própria formação do capitalismo, a dependência

econômica neocolonial no que se refere às exportação de matéria prima para as metrópoles e em especial, uma massa marginal onde se concentra, na perspectiva de Lélia Gonzalez, a população negra, que no período pós abolição é retirada do centro da produção econômica sendo movida para a periferia ou até mesmo fora da inserção do sistema capitalista.

Finalmente, Lélia Gonzalez adiciona e articula ao debate – de modo pioneiro – a categoria gênero, ao afirmar que a posição marginal dos negros se refletia de maneira ainda mais incidente nas mulheres negras, cuja participação na força de trabalho fora relegada às posições de menor nível.

Assim, fica evidente que pensar o Brasil a partir do pioneirismo dos ensaios de Lélia Gonzalez que se debruçam em pensar as facetas do colonialismo, do racismo, de gênero, de classe e como elas se articulam na formação do Estado brasileiro e de sua identidade enquanto país, faz com que nos deparemos com uma produção intelectual que, com abordagens teóricas pós-coloniais, oferece outra lente para refletir, de modo diferente, o que durante muitas décadas, já estava inserido no pensamento social brasileiro, por diferentes perspectivas.

Apresentada parte do pensamento de Lélia Gonzalez, e qual contexto a intelectual inseriu para formular e apresentar suas ideias sobre a integração do negro na sociedade brasileira e, inicialmente, a existência de uma divisão racial do trabalho. A esta perspectiva analítica a intelectual avança em suas elaborações acerca das relações entre raça, classe e gênero, ao inserir a categoria ‘Mulher’ no centro da sua produção. Buscando assim, considerar, a todo tempo, a presença das mulheres negras na formação sócio-histórica e no contexto de integração dos negros na sociedade brasileira, apresentado sua singularidade nas análises em que a centralidade do racismo e das relações de gênero serão analisadas de maneira integrada na conformação do capitalismo.

Neste sentido, a partir do exposto até aqui, é possível identificar em seu pensamento como a intelectual volta seu olhar para enfatizar ainda que, a posição marginal dos negros na sociedade de classes se refletia de modo ainda mais grave nas mulheres negras, cuja participação na força de trabalho ficou relegada às posições de menor nível, destacando neste momento não somente raça, classe, mas também a questão de patriarcado como um dos pilares de manutenção de privilégios, hierarquias e status social.

Lélia Gonzalez reforça esta percepção sobre a condição marginal da mulher negra dentro da divisão social, racial e sexual do trabalho quando ao ser questionada sobre a inserção destaca que estas se encontravam em condições e

“[...] nas profissões manuais, de menor prestígio e remuneração”. Trabalhadora rural, indústria de extração etc. **Muitas vezes nem salário tem.** Nas zonas urbanas está concentrada na prestação de serviços domésticos. Nas profissões manuais estão concentrados 83% da mão de obra negra” (GONZALEZ, 2020 [1985c], p. 307, grifo meu).

Neste sentido, o lugar da mulher negra na força de trabalho, com raras exceções, permanece restrito a prestações de serviços de baixa remuneração (“refúgios”) sob a denominação genérica da categoria ocupacional “servente”, em locais como supermercados, escolas ou hospitais (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.59).

Nestes termos, a discussão sobre o lugar da mulher negra na dinâmica da sociedade capitalista brasileira dentro da obra de Lélia Gonzalez no período que compete 1970 -1980 é contundente e inovadora, uma vez que demonstra como na modernização da sociedade de classes, o racismo, o patriarcado e o capitalismo seguiram resultando em opressões e desigualdades que conduziram as mulheres negras para à margem da margem, relegando-as às últimas posições na divisão social, racial e sexual do trabalho bem como também na vida.

No entender de Lélia Gonzalez, “[...] ora, na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho” (GONZALEZ, 2020 [1979c], p.56).

Em síntese, sua perspectiva de pensamento é retomada no ensaio “Mulher Negra”, publicado no ano de 1984, especialmente no apêndice intitulado como carta-denúncia, no qual Lélia Gonzalez argumentará que “[...] numa sociedade onde a divisão racial e a divisão sexual do trabalho fazem dos negros e das mulheres trabalhadores de segunda categoria, no conjunto dos trabalhadores já por demais explorados (afinal, sobre quem recai o peso da recessão?)” (GONZALEZ, 2020 [1985a], p.109). Reiterando o argumento ao afirmar que “[...] numa sociedade onde o racismo e o sexismo, enquanto fortes sustentáculos da ideologia de dominação, fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra” (GONZALEZ, 2020 [1985a], p.109).

Pelo exposto, Gonzalez desnudou a existência de uma divisão social, racial e sexual do trabalho que, decorrentes da estrutura racista-machista-classista, produziram as desigualdades e discriminações que recaem, em maior escala, às mulheres negras.

Considerações finais

A tríplice discriminação mencionada por Lélia Gonzalez antecipou em certa medida o que depois seria estabelecido por Kimberlé Crenshaw com o conceito de interseccionalidade. Como observamos, a intelectual incorporou ao debate sobre raça e classe a questão de gênero (que em sua obra aparece em alguns momentos como “sexo”, conforme o debate daquela época), mostrando como racismo, capitalismo e sexismo estão interligados. Com isso, inaugurou uma nova frente de reflexões.

Sua perspectiva apresentada neste artigo aponta, ainda, para a identificação de um desenvolvimento econômico pautado em um modelo conservador e excludente de modernização, no qual as mulheres negras foram relegadas ao subemprego e/ou desemprego. As trabalhadoras domésticas, majoritariamente mulheres negras, representam grande parte da massa marginal e estão sujeitas em maior grau à articulação entre sexismo e racismo, que no Brasil funciona como um dos operadores simbólicos do modo como as mulheres negras são vistas, tratadas e mantidas no imaginário social brasileiro.

Essas reflexões acerca da inserção das mulheres negras no mercado de trabalho brasileiro, sobre a divisão social, racial e sexual do trabalho, nos permitem identificar como as opressões de raça, classe e gênero se incidem nas trabalhadoras negras resultando em triplas desvantagens, uma vez que o determinante de gênero incide principalmente sobre as possibilidades no acesso e permanência no trabalho, enquanto o determinante de raça recai predominantemente sobre a qualidade da inserção de modo a perpetuar indicadores de informalidade e precariedade e o determinante classe não viabiliza caminhos para qualificação que propicie inserção no mercado de trabalho.

Neste sentido, coaduno com a perspectiva apresentada pela intelectual de que o racismo assim como o sexismo tornam-se parte de uma estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, logo, uma divisão racial e sexual do trabalho não pode ser explicada sem compreensão das diversas opressões que se entrecruzam na sustentação de projetos de dominação.

Mediante ao exposto, cabe ressaltar que Lélia Gonzalez ao apontar sua compreensão e perspectiva ao que reconheceria como uma tripla discriminação que ocorre às mulheres negras no Brasil em decorrência das opressões advindas do sistema capitalista-racista-sexista apresenta uma nova, singular e significativa contribuição para o debate dos anos finais de 1970/80 do campo do pensamento social, pois a intelectual acaba por ser uma das pioneiras em trazer para o centro do debate a questão da mulher negra na sociedade brasileira e forjar

uma interpretação articulando os marcadores sociais de raça, gênero/‘sexo’ e classe como indispensáveis para compreender as relações raciais no Brasil.

Pensando a dinâmica da sociedade brasileira, os efeitos do capitalismo dependente e a inserção social dos negros na sociedade, conclui-se que Lélia Gonzalez deve ser considerada uma intelectual a compor o bojo de pensadores/as que interpretaram o Brasil por, pelo menos, dois motivos: (i) foi pioneira em trazer para o debate a questão da mulher negra na sociedade brasileira; e (ii) por forjar uma interpretação articulando os marcadores da diferença e da desigualdade – de gênero/‘sexo’, raça e classe. Sendo assim uma intelectual que se mantém viva, cuja perspectiva apresentada para as categorias de raça, gênero e classe configuram o seu pensamento, a meu ver, como insurgente.

Seu singular e original pensamento vem mostrando sua atemporalidade, atualidade e importância. Por isso, diante de todo exposto, considero que dizer e ler Lélia Gonzalez não é fazer referência a uma única intelectual mulher negra, mas a uma coletividade, das que vieram antes e das que virão. Era assim que Lélia se via e se colocava.

Reitero assim, por fim que retomar a trajetória e obra de Lélia Gonzalez é trazer para centralidade do debate um pensamento intelectual que nos auxilia a interpretar o passado das relações raciais e de gênero, bem como a (re)ORÍentar o presente a partir de um pensamento que se mantém vivo e insurgente.

O caminho para difusão de seu pensamento deve seguir, por nós, alinhada ao que nos convocou a própria Lélia Gonzalez em 1991:

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando (GONZALEZ, 1991, p. 4).

Referências

- BAIRROS, L. **Lembrando Lélia Gonzalez**. Afro-Ásia n. 23. Salvador. 1999, p. 347- 368.
- BARRETO, R. A. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia González**. 2005. 128 p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- CRENSHAW, K. **Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero**. Estudos Feministas, n. 10, p. 171-188, 2002.
- COLLINS, P. H. **Coment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power?**. Vol. 22, N. 2 (Winter, 1997), University of Chicago Press, p. 375 - 381.
- COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: oitempo, 2019.
- COLLINS, P. H. **Aprendendo com a outsider within: a definição sociológica do pensamento feminista negro**. In: Revista Sociedade e Estado, vol. 31, nº 1, jan. 2016.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.
- FAORO, R.. **Existe um pensamento político brasileiro?**. Estudos Avançados, v. 1, n. Estud. av., 1987 1(1), out. 2007. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141987000100004>
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). São Paulo, Zahar, 2020.
- GONZALEZ, L. **Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latinoamericano, p. 25-44. São Paulo, Zahar 2020 [1979a].
- GONZALEZ, L. **A questão negra no Brasil**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 183-190. São Paulo, Zahar, 2020 [1981a].
- GONZALEZ, L. **E a trabalhadora negra, cumé que fica?** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 217-219. São Paulo, Zahar, 2020 [1981c].
- GONZALEZ, L. **O racismo no Brasil é profundamente disfarçado**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 302-305. São Paulo, Zahar, 2020 [1984].
- GONZALEZ, L. **Democracia racial? Nada disso!** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 201-203. São Paulo, Zahar, 2020 [1981d].
- GONZALEZ, L. **Mulher negra**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 94-111. São Paulo, Zahar, 2020 [1985a].
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. In: RIOS, F; LIMA, M. (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 139-150. São Paulo, Zahar, 2020 [1988b].
- GONZALEZ, L. **A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social**. In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 267-270. São Paulo, Zahar, 2020 [1988d].
- GONZALEZ, L. **A mulher negra no Brasil**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano afro-latino-americano, p. 158-170. São Paulo, Zahar, 2020 [1995].
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- GONZALEZ, L; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022
- GONZALEZ, Lélia. **Lélia fala de Lélia**. Revista Estudos Feministas, n.2, 2º semestre de 1994, p. 383-386. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/30102009-034559lelia.pdf>.
- HALL, S. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HARAWAY, D. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. 1995. Disponível em: . Acesso em 29. Jun. 2024
- HASENBALG, C. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- hooks, b. **Mulheres Pretas Intelectuais**. In: União dos Coletivos Pan-Africanistas. Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume I]. 1ª ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 234-254.

- hooks, b. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo Martins Fontes, 2013.
- MARTINS, S. M. **Raça, classe e gênero e a contribuição de Lélia Gonzalez para o pensamento social**. 2023. 115 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2023.
- NUN, J. **"Superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal"**. In: PEREIRA, L. (org). *Populações Marginais*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- RAMOS, A. G. **Introdução crítica à Sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995. pp 202.
- RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010. RIOS, Flavia;
- RATTS, A. **A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez**. In: CHALHOUB, S.;
- PINTO, F. M. (Orgs.). *Pensadores negros-pensadoras negras do século XIX e XX*. Belo Horizonte: Traço Fino, 2016
- VIANA, E. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 - 1990**. 2006. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006
- WEST, C. **O Dilema do Intelectual Preto**. In: União dos Coletivos Pan- Africanistas. *Coleção Pensamento Preto: Epistemologias do Renascimento Africano [Volume I]*. 1ª ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. p. 214-232.

Uma breve revisão das narrativas sobre cabelo crespo no Brasil

A brief revision of narratives about curly hair in Brazil

Marina Marques Tavares¹²

Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Neste artigo, analisam-se as transformações das narrativas sobre o cabelo crespo ao longo da história, destacando a influência do contexto histórico-social em cada período. Partindo da premissa de que cabelos crespos atuam como marcadores de diferença, por estarem associados à hierarquização racial e à construção das performances corporais das pessoas negras, especialmente das mulheres, realizou-se uma revisão bibliográfica das produções acadêmicas sobre o tema entre os anos 2008 e 2021. Observou-se uma mudança nos paradigmas que moldam as narrativas sobre o cabelo crespo, ora visto como estigma, ora ressignificado como símbolo político. Entretanto, em meio às disputas de sentido, observa-se a persistência, ao longo do período, da visão que o transforma em estigma social. Os jogos de sentido construídos em torno deste elemento travestem-no em linguagem social, por meio da qual é possível compreender as nuances das elaborações raciais.

Palavras-chave: racismo, cabelo crespo, mulher negra, feminino negro, classe média negra.

Abstract: This paper analyzes the transformations in narratives about curly hair throughout history, highlighting how the socio-historical context has influenced each period. Starting from the premise that curly hair acts as a marker of difference, associated with racial hierarchization and the construction of bodily performances of Black people, especially women, a bibliographic review of academic works on the topic from 2008 to 2021 was conducted. A shift in paradigms shaping narratives about curly hair was observed, where it is alternately viewed as a stigma or redefined as a political symbol. However, amidst these contested meanings, the narrative that frames curly hair as a social stigma persists. The interplay of meanings constructed around this element transforms it into a social language, offering insights into the nuances of racial constructions.

Keywords: racism, curly hair, Black women, Black femininity, Black middle class.

¹² É doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com pesquisa focada nas trajetórias de mulheres negras, mobilidade social e os significados do corpo negro e do cabelo crespo. Tem trajetória acadêmica e profissional voltada para questões de racismo, negritude e relações raciais. Tem experiência em metodologias qualitativas e extensão universitária e destacou-se em projetos voltados para a democratização da universidade e o combate à homofobia e ao sexismo nas escolas. Além disso, tem contribuído para debates sobre gênero, raça e interseccionalidades. Contato: maribh2000@gmail.com

Cabelo como linguagem

O presente artigo investiga os usos e significados atribuídos ao cabelo crespo ao longo da história do Brasil, destaca suas implicações socioculturais e políticas, traça um panorama da trajetória histórica do cabelo crespo e explora sua função como linguagem social e símbolo identitário.

O trabalho foi produzido a partir dos resultados de pesquisa de Doutorado (TAVARES, 2023) que analisou as Trajetórias de Vida¹³ de onze mulheres negras que passaram por mobilidade social ascendente, saindo de famílias pobres e chegando à classe média. Verificou-se que a passagem de classe resultou da combinação de estratégias que mobilizaram recursos materiais e simbólicos. Entre os recursos simbólicos, destacou-se a construção de uma performance corporal específica (PAULA, 2010), na qual o papel dos cabelos foi central. As manipulações dos cabelos serviram como suporte para movimentos representacionais, principalmente no que diz respeito à passagem de classe.

O cabelo crespo é um tema bastante presente nas elaborações raciais, sendo um reconhecido símbolo político usado como linguagem social (GOMES, 2008). Não somente a população negra utiliza este atributo enquanto representação coletiva. Por ser um elemento de alta visibilidade e maleabilidade, é amplamente usado de forma simbólica. O cabelo é uma das primeiras características que se nota em uma pessoa, além de ser relativamente fácil produzir modificações em seu tamanho, textura ou cor e aplicar penteados diversos. Ele também pode ser separado do corpo sem prejuízo às funções do corpo.

Leach (1983) observou os usos simbólicos do cabelo em diferentes sociedades, como os faquires na Índia, que o deixam crescer indefinidamente e coberto por piolhos, como uma maneira de simbolizar sua renúncia à sociedade e à vida sexual. Entre os Dobu, moradores de uma ilha na atual Papua Nova Guiné, o cuidado com os cabelos é feito de forma recíproca entre marido e mulher, e o corte do cabelo da mulher por um homem comunica um adultério.

Leach (1983) cita ainda o ritual de casamento homossexual feminino em Cingapura, que é consumado através do ato de uma pentear o cabelo da outra. No Ocidente, encontra-se a criatura mitológica Górgona, que possui serpentes no lugar dos cabelos e tem o poder de transformar em pedra aqueles que a olham. Também se destaca a figura bíblica de Sansão, um guerreiro cuja força física está associada ao tamanho dos cabelos.

¹³Trajetória de Vida é uma ferramenta de pesquisa inserida no campo das abordagens biográficas. Segundo Bertaux (1989), consiste na utilização de relatos pessoais para alcançar as relações sócio-estruturais de um contexto social específico em seu nível intermediário, onde se compreendem as “relações subjetivas fortes e duráveis” (p.341) da realidade social.

Percebe-se que os usos dados aos cabelos comportam sentidos coletivos, de forma que, em torno das transformações em sua materialidade, trafegam outras questões que este artigo se propôs a desvendar. No caso do cabelo crespo, os sentidos trafegam em torno de sua transformação em estigma racial. O estudo sobre o cabelo crespo no contexto brasileiro revela não apenas uma história de transformações estéticas, mas também um profundo significado político e social. Ao longo do tempo, o cabelo crespo tem sido um símbolo poderoso de resistência e afirmação identitária para a população negra.

Este estudo analisa as dinâmicas históricas e contemporâneas e mostra como as transformações nas percepções e usos do cabelo crespo refletem as mudanças nas relações raciais e de gênero no Brasil. Ao investigar a persistência do estigma associado ao cabelo crespo e a atuação das instituições na produção e questionamento desses significados, o artigo busca contribuir para uma compreensão mais profunda das complexas interações entre estética, identidade e poder na sociedade brasileira.

Procedimentos metodológicos

Realizou-se revisão bibliográfica documental, com base em teses, dissertações e artigos científicos disponíveis nos catálogos online da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da *Scientific Electronic Library Online* (SciELO). Foram utilizadas, nos mecanismos de busca, expressões centrais para o campo, como: “cabelo crespo”, “cabelo afro” e “transição capilar”, e foram filtrados os trabalhos produzidos até 2021, vinculados à grande área de humanidade.

Foram excluídos os trabalhos em que o cabelo aparece como tema transversal, mas não principal, e os que analisavam a presença do cabelo crespo na literatura, em letras de música, anúncios ou filmes. O resultado foi a identificação de oitenta e uma teses e dissertações e dezenove artigos científicos.

Todos os trabalhos foram produzidos por autoras mulheres, e a maior parte das pessoas pesquisadas também são mulheres. Alguns dos autores mais utilizados são Edmund Leach¹⁴, Marcel Mauss¹⁵ e Erving Goffman¹⁶, sendo que os três trabalham com a linguagem simbólica. Cumpre ressaltar que, apesar de o cabelo já ser reconhecido em sua função política há muito tempo e de ser amplamente citado em estudos raciais, não foram encontrados

¹⁴Edmund Leach (1910 - 1989) foi um antropólogo britânico do ramo da Antropologia Social.

¹⁵Marcel Mauss (1872 - 1950) foi um antropólogo francês. Seu enfoque na sociedade como um todo indivisível influenciou o desenvolvimento da escola estruturalista.

¹⁶Erving Goffman (1922 - 1982) foi um sociólogo estadunidense conhecido por suas contribuições para os estudos das interações simbólicas.

muitos trabalhos específicos sobre o tema antes de 2008. Dos cem trabalhos encontrados, somente seis são anteriores a esta data. O trabalho pioneiro do campo é uma tese de Doutorado defendida por Gomes em 2002 e publicada em 2008.

Apesar de não constar nos resultados devido aos filtros de seleção, é importante citar a monografia de conclusão de curso de Ângela Figueiredo, defendida em 1994, que trabalhou os usos dos cabelos crespos na cidade de Salvador.

O corpo negro no regime escravista

O cabelo crespo começou a se tornar um elemento crucial de distinção a partir do séc. XVI, quando passou a ser utilizado em narrativas colonialistas. Para Carvalho (2008), foi no final deste século que o corpo branco¹⁷ se tornou referência mundial do “humano universal”. Como consequência, os corpos diversos dele passaram a ser estigmatizados (GOFFMAN, 1988). Gomes (2008) descreveu uma prática comum nos portos brasileiros durante o período escravista: no desembarque das pessoas capturadas, seus cabelos eram completamente raspados, deixando as cabeças totalmente expostas.

Figura 1: Desenho de 1825, intitulado: "Green negroes of Rio de Janeiro",



Fonte: LANDSEER, 1825. Retrata a chegada de africanos no Brasil

¹⁷ Carvalho (2008) esclarece que a imagem de corpo branco que passou a ser difundida se trata de uma figura alegórica, não correspondendo aos fenótipos reais das diversas populações ocupantes do continente europeu. Trata-se de uma categoria virtual e fetichizada.

Há uma explicação que relaciona essa prática ao controle de piolhos, uma infestação comum nos navios. Porém, a explicação enfatizada por Gomes (2008), que oferece um horizonte para a compreensão simbólica dessa prática, é que a transformação nos cabelos marcava simbolicamente a transformação social pela qual as pessoas passavam ao desembarcar (Figura 1).

Elas deveriam deixar de se ver como parte de seus grupos de origem, nos quais ocupavam funções sociais diversificadas, para se igualarem no papel de pessoas escravizadas. A retirada dos cabelos simbolizaria o apagamento das demarcações e histórias pregressas. Esse fato revela como, desde a chegada da população negra ao Brasil, o cabelo já passou a ser utilizado como linguagem social (GOMES, 2008).

Além do controle dos cabelos, o exercício de poder do colonizador sobre o corpo negro também se manifestou na endêmica violência sexual contra as mulheres (IRAY CARONE, 2017), que resultou em altas taxas de miscigenação. A miscigenação produziu inúmeras novas variações fenotípicas, a partir das quais proliferou uma nova gama de nomeações de fenótipos, com a introdução no vocabulário brasileiro de palavras como mameluco, mulato, entre outras.

As novas formas corpóreas produzidas pela miscigenação foram incorporadas ao sistema de hierarquização racial e utilizadas para estabelecer diferenciações entre a população escravizada.

Na escravidão o tipo de cabelo e a tonalidade da pele serviam de critérios de classificação do escravo e da escrava no interior do sistema escravista, ajudando a definir sua distribuição nos trabalhos do eito, nos afazeres domésticos no interior da casa-grande e nas atividades de ganho. (Gomes, 2008, p. 138).

Nessa lógica, os cabelos crespos, que apresentavam inúmeras variações de textura, serviam para determinar o grau de mestiçagem. As pessoas que possuíam traços menos “enegrecidos”, como a pele mais clara e o cabelo menos crespo, eram escolhidas para atuar em atividades mais próximas do colonizador, inclusive dentro da casa grande. Assim, tinham maiores oportunidades de desenvolver relações de afeto com a família colonial e, conseqüentemente, maiores chances de serem apadrinhadas ou libertas. Além disso, esse grupo tinha a possibilidade de atuar como “escravos de ganho” e reunir dinheiro para comprar a alforria. O atributo corporal desempenhava um papel crucial na distribuição de posições sociais e na concorrência pelas escassas oportunidades de mobilidade

Pós abolição

A Abolição da Escravidão e a Proclamação da República inauguraram um período de incertezas no país. Lilia Schwarcz (1999) aponta as inseguranças em relação ao futuro e a busca por uma identidade nacional que afastasse o passado colonial e projetasse o Brasil como um país independente frente ao mercado econômico internacional e ao capitalismo emergente. Essa busca pela identidade nacional resultou, na década de 1930, na valorização da miscigenação apresentada no trabalho de Freyre (1963). Essa teoria contribuiu para construir uma imagem de segurança e otimismo que o país procurava, ao transformar a mistura racial de um indicativo de falência para um trunfo nacional.

Entretanto, ao mesmo tempo que a miscigenação era elogiada e o Mito da Democracia Racial¹⁸ se consolidava, circulavam discursos eugenistas que a viam como um sinal de degeneração. Esses discursos apregoavam a “pureza racial”, defendendo o aumento da miscigenação como um meio de promover o branqueamento gradual da população¹⁹. Dessa forma, a miscigenação assumiu um significado ambíguo: era valorizada como símbolo nacional, mas também vista como instrumento para a eliminação da população negra.

Acreditando na possibilidade do branqueamento físico total, conforme apregoado pelo movimento eugênico, a comunidade negra buscou adaptar-se às demandas de branqueamento físico. Uma das estratégias foi a preferência por casamentos com pessoas brancas (VIRGINIA BICUDO, 2010).

Além disso, o branqueamento físico adquiriu um caráter moral, transformando-se em branqueamento social (CARONE, 2009), pautado na adoção de valores europeus e em técnicas de modificação corporal. Em algumas ocasiões, o branqueamento serviu como estratégia de mobilidade social, uma vez que pessoas negras que o adotavam, vistas como “negros de alma branca”, tinham maiores chances de serem aceitas em círculos sociais brancos, onde se concentravam as oportunidades. Esse processo gerou divisões internas na comunidade negra, separando aqueles que adotavam a “moral do branco” (BICUDO, 2010) dos que se conformavam com a “vida de negro” (BICUDO, 2010, p. 23), sendo estes últimos frequentemente evitados pela própria comunidade.

Nesse contexto, o alisamento dos cabelos, segundo Domingues (2002), tornou-se uma prática comum no início do século XX, impulsionado por propagandas de produtos

¹⁸ Mito da democracia racial é uma fórmula política utilizada como contraponto à noção de “democracia racial”, que ganhou corpo na década de 1930 e postulava a não existência de conflitos ou desigualdades raciais. A democracia racial foi questionada por estudos da Escola de Sociologia Paulista na década de 1950, destacando-se neste quesito as reflexões de Florestan Fernandes.

¹⁹ Acreditava-se que o gene branco tinha mais força que o preto, e por isso a miscigenação produziria pessoas cada vez mais brancas, e que por fim a população se tornaria completamente branca.

alisadores que difundiam a ideia de que o cabelo liso era sinônimo de modernidade e ascensão social. O alisamento era frequentemente realizado com um produto que ficou conhecido como pente quente (Figura 2).

Figura 2: Pente quente. Trata-se de um pente de metal que é aquecido e logo após passado nos cabelos. O calor, aliado a pressão, alisa os cabelos temporariamente.



Fonte: LEBSACK, 2016

Domingues (2002) reproduziu o texto de uma propaganda do pente quente da marca Cabellisador:

[...]Alisa o cabelo o mais crespo sem dôr. [...] Quem não prefere ter uma cabelleira lisa, sedosa e bonita em vez de cabellos curtos e crespos? Qual a pessoa que não quer ser elegante e moderna? [...] (O Clarim D'Alvorada, São Paulo, 9/6/1929:1) (p. 578).

Dailza Lopes e Ângela Figueiredo (2018) mostraram que, em meados do século XX, a imprensa negra propagava anúncios que incentivavam transformações na cor da pele e no formato dos cabelos. Domingues (2007) aponta que, nessa época, os movimentos negros adotavam uma postura assimilacionista, incentivando a aculturação da população negra como um meio considerado eficaz de integração social.

Até a década de 1970, os alisamentos eram realizados predominantemente com o uso do pente quente ou da chamada “pasta caseira”, feita a partir de soda cáustica, que alisava os cabelos de forma permanente. Apesar da onda de industrialização que se iniciava, não havia uma De acordo com Mayra Carvalho (2019), os cosméticos começaram a fazer parte da sociedade no século XIX, impulsionados pela descoberta dos organismos patogênicos que associavam limpeza à saúde. No entanto, esses produtos tinham como público prioritário as pessoas brancas que viviam no contexto urbano, e a publicidade voltava-se principalmente para esse grupo.

Contracultura

Contrastando com a tendência higienista, o século XX foi marcado por movimentos políticos e culturais diversos, como os movimentos pelos direitos civis nos EUA e as lutas de descolonização no continente africano (LOPES; FIGUEIREDO, 2018). Esses movimentos reivindicavam direitos sociais para a população negra e difundiam a estética “Black Power”.

O uso de alisamentos nos cabelos passou a ser associado a uma identificação negativa com as pessoas brancas e à negação da negritude²⁰. Um símbolo desse momento é o episódio citado por Antonia Laborde (2020), presente na biografia do ativista dos direitos da comunidade negra Malcolm X:

Malcolm X, o lendário ativista dos direitos dos afro-americanos, relata em um capítulo de sua autobiografia, publicada nos anos 1960, a primeira vez em que fez um conk, termo pelo qual é conhecido o produto químico usado para alisar o cabelo masculino. “Foi meu primeiro grande passo para a auto degradação: quando suportei toda essa dor [ao jogar cloro no couro cabeludo], literalmente queimei minha pele para que meu cabelo se parecesse ao de um homem branco”. Por isso, o diretor de cinema Spike Lee decidiu que em *Malcolm X* (1992), o filme sobre a vida do ativista, o primeiro ato de rebeldia em sua conversão fosse voltar a exibir seu cabelo natural (não paginado).

Figura 3: Movimento Black Rio



Fonte: PINHEIRO, 2021.

No Brasil, alguns dos expoentes do movimento Black Power foram os bailes Black que ocorreram em grandes capitais do país, tornando conhecidos artistas como Toni Tornado, Wilson Simonal e Gerson King Combo. Eles adotavam a estética Black Power nas roupas e no estilo dos cabelos, usados sem alisamento e com cortes geométricos (figura 3).

²⁰As ideias de orgulho racial e volta às origens negras se desenvolveram no Movimento de Negritude, surgido na França na década de 1930.

A valorização da estética Black Power levou ao surgimento de salões de beleza étnicos. Gomes (2008) destacou que os salões étnicos dessa época se diferenciavam dos salões tradicionais nos seguintes aspectos: a maior parte da clientela e/ou equipe profissional era composta por pessoas negras; além dos alisamentos, eram oferecidos outros serviços para cabelos crespos e cacheados, como, por exemplo, tranças e cortes. Esses salões também atuavam como agentes na formação da consciência racial de quem os frequentava, tanto por meio do engajamento em movimentos políticos quanto pela promoção de eventos de valorização da estética da população negra.

O período de ampliação das discussões raciais foi impactado pela ditadura militar iniciada em 1964. Figueiredo (2016) cita como um dos expoentes do renascimento dos movimentos negros pós-ditadura a criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, que, diferente dos movimentos negros anteriores, adotava uma postura mais radicalizada (DOMINGUES, 2007).

De acordo com Domingues (2007), nessa fase, os movimentos negros passaram a criticar de forma sistemática o Mito da Democracia Racial e adotaram uma postura de valorização dos símbolos associados à cultura negra. Figueiredo (2016) mostrou que, na mesma época, a ideia de valorização da estética negra aparecia em músicas dos artistas Caetano Veloso e Gilberto Gil²¹, que tratavam da estética do cabelo no estilo natural. Até então, os cabelos só eram usados dessa forma durante o Carnaval (FIGUEIREDO, 2016).

A nova onda

O fim da primeira década dos anos 2000 marcou um novo momento nas discussões e práticas estéticas. Santos (2000) identificou, no início dessa década, que os salões étnicos passaram a valorizar estéticas distintas daquelas dos anos 1960. Ele ressalta o surgimento de uma nova estética de cabelo natural, considerada mais moderna do que o estilo Black Power. Enquanto o penteado Black Power tradicional possuía formas arredondadas, os novos estilos adotaram cortes geométricos e futuristas, além do uso de adereços coloridos. Gomes (2008) apontou que a imagem do Black Power começou a se desgastar, especialmente no início dos anos 1990, quando parte da população negra passou a ser acionada como consumidora, com

²¹ Por exemplo, a música “Sarará Miolo”, gravada por Gilberto Gil em 1977; e a música “Beleza Pura”, gravada por Caetano Veloso em 1979. Ambas ressaltam a beleza da negritude.

acesso a produtos e salões voltados para cuidados com os cabelos²², ampliando suas escolhas estéticas.

Paula (2010) identificou, entre jovens negras de bairros pobres, a percepção de que a estética do cabelo Black Power ficou muito associada a grupos políticos, gerando um afastamento dessa prática. Para essas jovens, o alisamento era visto como uma forma de adotar uma estética moderna. Esse período foi marcado pelo aumento na oferta de produtos alisadores, amplamente divulgados pela mídia. Gomes (2008) observou que a estética do cabelo crespo passou de um estilo político para um estilo de vida, refletindo o avanço do individualismo e a recriação de práticas culturais.

Os produtos voltados para o público negro, conhecidos como "produtos étnicos", ganharam espaço no mercado. Figueiredo (2002) destacou um aumento significativo de 60% na venda de cosméticos voltados para pessoas negras, em comparação a um crescimento de apenas 11% na indústria cosmética tradicional. O alisamento consolidou-se como prática padrão para mulheres com cabelos crespos ou cacheados. De acordo com Sabrina Giampá (2016), uma pesquisa realizada em 2012 pelo Instituto L'Oréal mostrou que menos de 20% das mulheres brasileiras tinham cabelos lisos, enquanto 42% alisavam seus cabelos e 63% desejavam tê-los lisos.

No entanto, ao final da primeira década dos anos 2000, a estética do cabelo natural ressurgiu, impulsionada pelo movimento *Natural Hair Movement*, iniciado nos EUA. Segundo Ana Flavia Rezende (2017)²³, esse movimento buscava ressignificar o estigma associado aos cabelos crespos e estimular o abandono dos alisamentos, embora não estivesse diretamente ligado a movimentos políticos tradicionais. Seu principal meio de difusão foram as mídias digitais.

Marina Tavares (2018) aponta que essa onda chegou ao Brasil em um contexto de intensas transformações sociopolíticas. O aumento do acesso à tecnologia permitiu que o conteúdo virtual produzido nos EUA e em outros países fosse rapidamente consumido no Brasil. Nesse período, o país vivia um modelo de desenvolvimento econômico baseado em baixa inflação, redistribuição de renda e consumo de massa.

²²Esse movimento levou ao surgimento de produtos alisadores industrializados, o que também repercutiu negativamente na saúde física da população negra, uma vez que os produtos caseiros eram mais agressivos e produziam queimaduras nos corpos das usuárias.

²³Em 2001, foi lançado o livro que se tornou referência sobre como manipular os cabelos no estilo natural, chamado: "Curly Girl: The Handbook" ou, "O Manual da Garota Cacheada" (Editora Bestseller, 2015), escrito pela cabeleireira Lorraine Massey, que foi o pontapé inicial na retomada do tema à cena pública.

O surgimento da “nova classe média”²⁴, composta majoritariamente por pessoas negras (53%), conforme o estudo “Vozes da Classe Média” (BRASIL, 2012), ampliou o acesso a tecnologias, viagens e bens de consumo, permitindo o fortalecimento de novas narrativas estéticas, que passou a consumir produtos e serviços antes acessíveis somente à classe média tradicional. Ainda de acordo com o estudo, entre 2002 e 2012, 21% da população brasileira ascendeu da classe baixa à média e 53% da nova classe era composta por pessoas negras. O acesso às tecnologias computacionais, TV a cabo e viagens de avião, aliados a políticas públicas de inclusão²⁵, agregaram à experiência de consumo a entrada em novos campos discursivos e visões de mundo.

A nova onda de valorização do cabelo natural foi protagonizada, ainda que não se limite a elas, por jovens negras, algumas das quais foram as primeiras pessoas de sua ascendência geracional a acessar o ensino superior e as práticas de consumo da classe média. Na internet surgiram muitas comunidades virtuais, nas quais são compartilhadas formas de cuidados dos cabelos e narrativas de valorização daquilo que é “natural”. Essas comunidades caracterizam-se pelo compartilhamento de experiências e de contra narrativas estéticas. O mercado cosmético assimilou a nova onda de estímulo ao cabelo natural desenvolvendo produtos específicos para o nicho. Segundo Carvalho (2019), mais recentemente o consumo se transformou em uma forma de expressar cidadania e várias empresas utilizaram essa máxima no consumo engajado, se vinculando aos discursos de valorização do cabelo sem alisamentos.

Anos 1960 x anos 2000

Os dois momentos mais marcantes dos contradiscursos estéticos foram os anos 1960, com o movimento Black Power, e os anos 2000, com a onda de valorização do cabelo natural. Ambos compartilharam a intenção de combater os estigmas sociais, mas apresentaram motivações e características distintas.

Nos anos 1960, o combate ao alisamento tinha motivações eminentemente políticas, partindo da percepção das desigualdades raciais e buscando soluções institucionais para esses problemas. O objetivo final era a conquista de direitos e a valorização da identidade racial.

²⁴ O termo nova classe média foi utilizado pelo economista Marcelo Neri para descrever a população que participou do “movimento positivo da pirâmide social brasileira” que ocorreu no início do século XXI.

²⁵ No período, foram implementados programas governamentais com o objetivo de democratizar o acesso ao ensino superior como: o Programa Universidade para Todos (PROUNI), em 2004; o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), em 2007; e a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), que garantiu a reserva de reserva de parte das matrículas em todas as universidades e institutos federais conforme recortes de classe e raça.

Já a onda de valorização que teve início na primeira década dos anos 2000 não foi orientada exclusivamente por questões políticas. Ela incorporou elementos sociais contemporâneos, como o individualismo e a formação de identidades baseadas no consumo. Apresenta-se no fenômeno contemporâneo um discurso de valorização da “identidade”, porém o sentido dessa identidade não aparece de forma bem definida, ou aparece de forma demasiado ampla (TAVARES, 2018). Segundo Tavares (2018), não é exclusivamente a identidade racial que é afirmada. O movimento contemporâneo reúne pessoas a partir de interesses diversos, não apenas políticos. Esse novo momento surgiu dentro da pós-modernidade e da fragmentação identitária que a acompanha (HALL, 2005). Dessa forma, as nomeações identitárias tornaram-se menos aderentes e estáveis, diferentemente do que ocorria entre as décadas de 1960 e 1980. Por isso, o cabelo crespo pôde ser percebido fora do sistema racial.

A pulverização das motivações para a adesão ao movimento possibilitou que pessoas com orientações políticas, religiosas, ideológicas e culturais divergentes se identificassem com ele simultaneamente (TAVARES, 2018). Com isso, as ações assumiram, em alguns casos, um caráter individualista e/ou instrumental, desvinculando-se de epítetos políticos. Por exemplo, jovens evangélicas e de postura tradicionalista também aderem ao movimento, chegando, inclusive, a se tornarem influenciadoras digitais. Nesse contexto, elas acionam a ideia de identidade para afirmar o valor daquilo que é “natural” e feito pelo deus de sua tradição religiosa. Ao mesmo tempo, parte da população negra utiliza o movimento como instrumento de consciência racial e afirmação progressista. Por não evocar diretamente temáticas raciais em algumas situações, o movimento também se expandiu para pessoas que não se autodeclararam negras, mas possuem cabelos crespos ou cacheados, algo que o discurso político poderia desestimular.

O movimento contemporâneo tem como característica ser um aglutinador de demandas diversas. Assim, consegue crescer massivamente em número de adeptas, mas perde a capacidade organizativa que caracterizava o primeiro movimento. Além disso, os salões especializados em cabelos crespos na contemporaneidade têm menos espaço para atuar como formadores de consciência racial, tanto pelo papel central das mídias sociais nesse aspecto quanto pelo fato de que tal engajamento poderia afastar clientes que não participam do movimento de maneira politicamente engajada (Tavares, 2016). Isso decorre da separação entre estética e política, consequência da fragmentação identitária.

Dessa forma, ainda que alguns salões ofereçam serviços estéticos e performances imagéticas associadas a uma ideia histórica de consciência racial, o uso dessas performances pode estar ancorado em intenções e significados individualistas ou mercadológicos, que

criam uma ruptura com os significados políticos e históricos tradicionalmente associados às práticas estéticas que eles preconizam.

Considerações finais

Este artigo procurou explorar os usos e significados dos cabelos crespos ao longo da história do Brasil, destacando as complexas dinâmicas sociais e políticas que moldaram essas percepções. Por meio de uma revisão bibliográfica, foi possível identificar como os cabelos crespos se tornaram um elemento crucial de distinção e estigma desde o período colonial até os dias atuais.

Percebeu-se que as narrativas sobre os significados do cabelo passaram por transformações ao longo do tempo, sem que o estigma inaugurado durante o colonialismo desaparecesse completamente. Ainda que este persista, algumas variações nos sentidos atribuídos aos cabelos crespos foram observadas em diferentes momentos históricos. No entanto, os contradiscursos não alcançaram o mesmo nível de penetração e poder simbólico que as narrativas hegemônicas.

Diferentes instituições, como o mercado, os movimentos sociais e o Estado, participaram das disputas narrativas, buscando produzir noções reificantes capazes de cristalizar o significado do símbolo em questão. Contudo, as constantes variações de sentido evidenciam a dificuldade de manter verdades fixas. Nos anos 1950, o uso do cabelo alisado representava a tentativa de se distanciar da identificação com as populações negras não escolarizadas, vistas como inferiores, refletindo a preocupação da população negra pós-abolição com sua integração social. Nos anos 1960, o estilo Black Power estava associado à luta por direitos sociais e à conscientização racial. Já na redemocratização do período pós-ditadura, tanto o alisamento quanto o cabelo natural com uma estética futurista passaram a representar um distanciamento da estética Black Power, vista como ultrapassada por parte da população que se afastava das pautas políticas.

No final da primeira década dos anos 2000, os novos estilos de cabelo natural começaram a ser percebidos como uma estética moderna e arrojada. Esse uso passou a integrar não mais uma afirmação de identidade coletiva, mas uma construção identitária individualista, característica do neoliberalismo.

Identificou-se que o cabelo desempenha um papel central na construção identitária da mulher negra, uma vez que, muitas vezes, a identidade racial se sobrepõe à identidade de gênero. A forma de apresentação dos cabelos influencia como a mulher é percebida e posicionada no mundo social, impactando suas estratégias de localização social, sua formação

como indivíduo e suas possibilidades de vivência corporal. O cabelo tem o poder de alterar não apenas o corpo físico, mas também as formulações subjetivas.

Observou-se uma relação dinâmica entre as instituições e as mulheres negras. Ora essas mulheres são influenciadas pelo contexto social, adotando estéticas difundidas coletivamente, ora impactam a construção do imaginário social. Suas escolhas são incorporadas pelo mercado, que cria novos produtos para atender a essas demandas, revelando que as escolhas estéticas não são apenas individuais, mas resultado de negociações coletivas. Tais negociações envolvem a elaboração e a sintetização de sentidos, que são transformados em ações individuais, mas permanecem vinculados ao contexto social mais amplo que possibilitou sua criação.

O cabelo crespo, ao longo dos diferentes períodos históricos, foi e continua sendo uma linguagem social poderosa, utilizada tanto para reforçar quanto para desafiar hierarquias raciais e sociais. As práticas em torno desse elemento revelam a profunda interconexão entre estética, identidade e poder.

Referências

- BICUDO, V. L. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. Maio, M.C. (Org.) São Paulo: Sociologia e Política, 2010.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida S. (org.). **Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 25-58
- BRASIL. Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República. **Vozes da Classe Média: É ouvindo a população que se constroem políticas públicas adequadas**. Brasília: Marco Zero, 2012.
- CARONE, I. A flama surda de um olhar. In: CARONE, I; BENTO, M. A. S. (Org.). **Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2009a. p. 181-187.
- CARVALHO, J. J. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. In: **Revista Cinética**, 2008, p. 1-28.
- CARVALHO, M. B. M. **Esse boom é nosso? Discursos sobre a transição capilar na publicidade de cosméticos**. 2019. 141 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- DOMINGUES, P. J. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, p. 563-600, 2002.
- DOMINGUES, P. J. Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Revista Tempo** [online], v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.
- FIGUEIREDO, A. **Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo negro**. Monografia para a conclusão do curso de Ciências Sociais, v. 53, 1994.
- FIGUEIREDO, A. **Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros**. In: Anais da Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 26., 2002, Caxambu. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2002. GT 17.
- FIGUEIREDO, A; CRUZ, C. (Org.). **Beleza Negra: representações sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras**. Belo Horizonte: EDUFRB; Fino Traço, 2016.
- FREYRE, G. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.
- GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- GOMES, N. L. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- LABORDE, A. **O cabelo afro como direito civil nos Estados Unidos**. El País, Baltimore, 04 jun. 2020.
- LEACH, E. O Cabelo mágico. In: LEACH, Edmund. **Antropologia**. Organização de Roberto da Matta. São Paulo: Ática, 1983. p. 139-169. (Coleção Grandes Cientistas Sociais, 38).
- LANDSEER, C. **Green negroes of Rio Janeiro**. 1825.
- LEBSACK, L. You Won't Believe What Beauty Products Used To Look Like. **Refinery 29**. Disponível em: <https://www.refinery29.com/en-us/beauty-tools-history#slide-26>. Acesso em: 13 jan. 2022.
- LOPES, D. A; FIGUEIREDO, A. **Fios que tecem a história: o cabelo crespo entre antigas e novas formas de ativismo**. Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, v. 6, n. 8, 2018.
- MEDEIROS, M. **As Políticas Públicas de Inclusão Digital Do Governo Lula**. (2010).
- PAULA, R. C. **"Não quero ser branca não. Só quero um cabelo bom, cabelo bonito!": performances de corpos/cabelos de adolescentes negras em práticas informais de letramento**. 2010. 313 f. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) - Faculdade de Letras, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- PINHEIRO, Marcelo. Movimento Black Rio: um grito de altivez no salão. **Medium**, [s. l.], 3 jan. 2021. Disponível em: <https://marceloxpinheiro.medium.com/black-rio-um-grito-de-altivez-no-salão-97f048dbd7da>. Acesso em: 10 dez. 2023.

REZENDE, A. F. **“Cabelo meu! Se você não fosse meu, eu não seria tão eu”: identidade racial a partir da valorização do cabelo afro em salões étnicos**. 2017. 110 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal de Lavras, Lavras, 2017.

SANTOS, J. T. **O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos**. Estudos Afro-Asiáticos, n. 38, p. 49-66, 2000.

TAVARES, M. M. **A história do meu cabelo: uma investigação sobre a manipulação da identidade racial em narrativas na internet sobre “cabelo natural”**. 2018. 124f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

TAVARES, M. M. **Trajetórias de vida de mulheres negras: mobilidade social e significados do corpo negro e do cabelo crespo**. 2023. 199 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2023.

Gênero, raça e interseccionalidade:
aportes do feminismo negro e do mulherismo africana

Gender, race and intersectionality:
contributions from black feminism and African feminism

Leydiane Ribeiro da Conceição²⁶
Universidade Federal de Viçosa

Daniela Leandro Rezende²⁷
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo: Considerando que interseccionalidade é um conceito analítico em disputa, que tem como fundamento a práxis política, o objetivo do artigo é comparar os aportes de diferentes matrizes teórico-políticas, quais sejam, feminismo negro e mulherismo africana, sobre interseccionalidade ou sobre a articulação entre distintos marcadores para produção de desigualdades, explicitando tensões, convergências e potencialidades para a prática política. Trata-se, pois, de pesquisa teórica, fundamentada em leitura crítica da bibliografia de referência (Dove, 1998; Crenshaw, 1989; Asante, 2009; hooks, 2019; Gonzalez, 2020; Collins; Bilge, 2020; Weems, 2018; 2019; 2022). A análise realizada indica que há tensões entre feminismo negro e mulherismo africana relativas à articulação entre raça, classe e gênero, bem como divergências associadas ao papel de indivíduos, família e comunidade na construção de uma sociedade mais justa. Ademais, categorias como colonialismo, diáspora e ancestralidade também recebem diferentes ênfases nas duas correntes, o que aponta para distintos projetos políticos a partir dessas duas matrizes. É também possível estabelecer aproximações entre elas, que apontam para um projeto de emancipação complexo, que pode articular diferentes aportes na organização da reflexão e da prática políticas.

Palavras-Chave: Mulherismo Africana, Feminismo Negro, Interseccionalidade.

Resumo: Considering that intersectionality is an analytical concept in dispute, which is based on political praxis, the aim of the article is to compare the contributions of different theoretical-political matrices, namely black feminism and African womanism, on intersectionality or the articulation between different markers for the production of inequalities, explaining tensions, convergences and potential for political practice. This is theoretical research, based on a critical reading of the reference literature (Dove, 1998; Crenshaw, 1989; Asante, 2009; hooks, 2019; Gonzalez, 2020; Collins; Bilge, 2020; Weems, 2018; 2019; 2022). The analysis carried out indicates that there are tensions between black feminism and African feminism regarding the articulation between race, class and gender, as well as divergences associated with the role of individuals, family and community in building a more just society. Furthermore, categories such as colonialism, diaspora and ancestry also receive different emphases in the two currents, which point to different political projects from these two matrices. It is also possible to establish approximations between them, which points to a complex emancipation project that can articulate different contributions in the organization of political reflection and practice.

Palavras-Chave: African Womanism, Black Feminism, Intersectionality.

²⁶ Doutoranda em Economia Doméstica pelo Programa de Pós-Graduação em Economia Doméstica da Universidade Federal de Viçosa, UFV. Currículo lattes: Contato: leydiane.conceicao@ufv.br

²⁷ Doutora em Ciência Política. Professora associada no Departamento de Gestão Pública da Universidade Federal de Ouro Preto, UFOP. Contato: daniela.rezende@ufop.edu.br

Introdução

No Brasil, desde a década de 1980, as discussões acerca das opressões sofridas pelas mulheres negras têm sido enriquecidas por contribuições significativas de diversas matrizes teórico-políticas, destacando-se, entre elas, o feminismo negro e o mulherismo africana (RIBEIRO, 2017; RIOS; MACIEL, 2018; WEEMS, 2018; 2019; 2022). De acordo com Karlsson e Freitas (2019), embora ambas as abordagens ofereçam lentes críticas para uma análise interseccional, pautada na articulação de distintos marcadores sociais, tais como raça, gênero, classe, sexualidade, existem tensões em relação à ênfase dada a cada um desses eixos e ao papel do indivíduo, da família e da comunidade na luta por justiça social.

O feminismo negro, enquanto perspectiva teórica, surgiu nos Estados Unidos durante as décadas de 1970 e 1980, “quando o que foi chamado de segunda onda do feminismo estava sendo forjada” (Velasco, 2012, p. 33, tradução nossa). Gonzalez (1984; 2011), Caldwell (2007; 2010), Damasco (2009), Velasco (2012), e Collins (2019) afirmam que tal movimento surgiu da tensão de dois outros que buscavam a liberdade racial e em relação ao patriarcado, em que as mulheres negras acabaram por serem duplamente excluídas. Pioneiras como Angela Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins e Kimberlé Crenshaw destacam a importância de uma análise que vá além das categorias isoladas de raça e gênero, propondo uma abordagem interseccional que contemple a complexidade das experiências das mulheres negras.

Por outro lado, o mulherismo africana (*womanistafrikana*)²⁸ que foi cunhado e teorizado pela professora afro-americana Cleonora Hudson-Weems em 1987, propõe uma visão integradora e holística das experiências das mulheres africanas e da diáspora (WEEMS, 2018; 2019; 2022). Nesta perspectiva, a visão afrocêntrica traz para a teoria do mulherismo africana a conscientização do povo negro, colocando-o como agente no que se refere à sua cultura, seus saberes, crenças e valores ancestrais e históricos, trazendo-os para o centro de suas próprias produções materiais e simbólicas em detrimento do paradigma eurocêntrico, com o intuito de reorientá-los na história (DOVE, 1998; ASANTE, 2009). Reiterando, autoras como Cleonora Hudson-Weems e Chikwenye Okonjo Ogunyemi defendem que o mulherismo africana é uma resposta às limitações percebidas no feminismo ocidental, buscando uma valorização das tradições e perspectivas culturais africanas na luta contra a opressão.

²⁸ O substantivo mulherismo se refere à mulher, principalmente no discurso intitulado “E, eu não sou uma mulher?” negando qualquer relação com o termo fêmea que se desdobra da epistemologia ocidental. E o termo africana não se refere ao gênero, mas sim ao plural para lembrar que existem diversas Áfricas no que se refere à identidade cultural do povo negro (Faria, 2021).

Assim, para tanto, a pesquisa aqui apresentada é de natureza teórica e se fundamenta em uma leitura crítica da bibliografia de referência dessas duas matrizes teórico-políticas. Através dessa análise comparativa, buscou-se cotejar os aportes de diferentes matrizes teórico-políticas, quais sejam, feminismo negro e mulherismo africano, sobre interseccionalidade ou sobre a articulação entre distintos marcadores para produção de desigualdades, explicitando tensões, convergências e potencialidades para a prática política. Ao abordar essas questões, pretendeu-se contribuir para um entendimento mais profundo das dinâmicas teórico-críticas, contribuindo para a formação de um arcabouço mais robusto sobre desigualdades.

Fundamentos do feminismo negro

Como explicitado anteriormente, a abordagem tradicional do feminismo falha em capturar a complexidade das experiências das mulheres negras. Esta limitação decorre de uma visão frequentemente unidimensional que prioriza as experiências de mulheres brancas e de classe média, negligenciando a interseccionalidade de raça, gênero, classe e outras formas de opressão enfrentadas pelas mulheres negras. Nas palavras de hooks (2015, p. 207):

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa inter-relação. As análises feministas sobre a vida da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante do destino da mulher. Certamente, tem sido mais fácil para as mulheres que não vivenciam opressão de raça ou classe se concentrar exclusivamente no gênero.

Assim, para a autora supracitada, tanto o movimento feminista tradicional quanto o movimento negro frequentemente marginalizavam as mulheres negras, ou seja, em ambos os casos, elas eram frequentemente preteridas e deixadas à margem. Em outras palavras, essas mulheres exerciam a função de ser o/a “outro/a” do/a “outro/a”, pois sempre foram vistas a partir de um lugar de subordinação, a partir do estereótipo de feminilidade aplicada às mulheres brancas, exceto quando envolvidas em violações de seus corpos e, também não eram vistas a partir do ideário racial, pois quando se fala de raça, pensa-se em corpos masculinos para tomar frente do discurso sobre racismo (KILOMBA, 2019; GONZALEZ, 2020).

Para elas, o movimento de mulheres negras que não levar em consideração as opressões que envolvem o tripé raça, gênero e classe social, fará com que sua luta permaneça invisibilizada. Tanto pelo sufrágio feminino, que “implica que elas estavam a aliar-se às mulheres brancas ativistas que tinham publicamente revelado o seu racismo”, pois a visão utópica de sororidade no movimento feminista inicialmente fez com que não se levasse em consideração a luta racial, o que ocasionou a não priorização dos pensamentos, das demandas e das estratégias da maioria das mulheres negras, quanto pelo “sufrágio do homem negro que estavam a endossar a ordem social patriarcal que não iria conceder-lhes nenhuma voz política” (hooks, 2014, p. 6). Assim, Davis (2018, p.23) reitera que:

O feminismo negro emergiu como um esforço teórico e prático de demonstrar que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos. Na época do seu surgimento, com frequência pedia-se às mulheres negras que escolhessem o que era mais importante, o movimento negro ou o movimento de mulheres. A resposta era que a questão estava errada. O mais adequado seria como compreender as intersecções e as interconexões entre os dois movimentos.

Neste contexto, um dos principais argumentos do feminismo negro é a necessidade de uma abordagem interseccional para compreender as opressões enfrentadas por mulheres negras. Tal termo embora tenha sido formalmente introduzido por Kimberlé Crenshaw no final da década de 1980, que o definia a partir da interação entre diferentes formas de opressão, já existia tanto nos escritos de autoras internacionais, como Angela Davis, quanto nas produções de autoras nacionais como Lelia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento e Luiza Bairros, que já trabalhavam com lentes que observavam as especificidades das experiências das mulheres negras em um país marcado por desigualdades que envolviam questões de gênero, raça e classe (CRENSHAW, 1989; CASEMIRO; SILVA, 2021; RESENDE; SOUZA; BRASIL, 2021).

Um exemplo relevante é o trecho que Gonzalez (2020, p. 132) apresenta ao problematizar o racismo presente no feminismo eurocêntrico e as práticas sexistas dos homens dentro do movimento negro ao afirmar que: “o caráter duplo de sua condição biológica — racial e/ou sexual — as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente”. No entanto, não se deve confundir a interseccionalidade como um simples somatório de opressões.

Ela faz referência à percepção crítica de que raça, classe, gênero, sexualidade, etnia, nação, capacidade e idade funcionam não como entidades unitárias e mutuamente exclusivas, mas como fenômenos que se constroem

reciprocamente e que, por sua vez, moldam desigualdades sociais complexas (CRENSHAW, 1991, tradução nossa).

Destarte, além de categoria analítica, o termo é uma ferramenta de práxis crítica social (CRENSHAW, 1989; 1991; CRENSHAW, 2015; COLLINS; BILGE, 2020), ou seja, também serve como uma base para orientar ações práticas na vida diária. Isso significa que a análise interseccional considera que teoria e prática são interconectadas, tornando-se um guia para a resistência e transformação social. Nesta linha de reflexão, Collins (2019, p. 63) argumenta ainda que ao passo que existem tais opressões interseccionais, o feminismo negro, enquanto uma teoria social crítica²⁹, continuará sendo necessário como uma resposta que tem o intuito de “empoderar as mulheres negras em um contexto de injustiça social sustentado por opressões interseccionais”, assumindo o papel de exercício de desconstrução e reconstrução da identidade das mulheres negras. Diante disso, faz-se necessária a conceituação do termo empoderamento.

O marco histórico que trouxe notoriedade para tal conceito está relacionado à eclosão dos movimentos emancipatórios relacionados à cidadania nos Estados Unidos na década de 1960 (BAQUERO, 2012). Neste sentido, o empoderamento passou a ser utilizado como sinônimo de emancipação social. No Brasil, tal termo, concebido como um neologismo, passou a ser difundido a partir de 1980 pelo movimento feminista (JARDIM, 2017). De acordo com Sardenberg (2009, p. 4, tradução nossa), o conceito de empoderamento, ou *empowerment*, “é usado por uma ampla gama de atores sociais com posições ideológicas e políticas significativamente diferentes para denotar uma variedade de significados”. Collins (2019), por sua vez, afirma que a discussão sobre empoderamento está atrelada ao empoderamento político, que está relacionado, por sua vez, à conexão entre conhecimento e poder.

Assim, observa-se que a construção do processo de empoderamento precisa se dar em bases interseccionais, tendo uma visão crítica da realidade, proporcionando uma mudança na psique do indivíduo. Portanto, mediante o exposto apresentado, observa-se que o feminismo negro emerge como uma corrente teórico-prática essencial na compreensão das complexidades das opressões vivenciadas pelas mulheres negras, abrangendo raça, gênero e classe como categorias analíticas fundamentais. A interseccionalidade, um conceito-chave dentro deste campo, permite a articulação dessas diferentes dimensões da identidade, ilustrando sua interconexão e como elas se combinam para gerar disparidades específicas.

²⁹ De acordo com Collins (2012, p. 116, tradução nossa) “uma teoria social crítica envolve teorizar sobre o social em defesa da justiça econômica e social”. E como uma teoria social crítica, o pensamento feminista negro engloba um conjunto de conhecimentos e práticas que enfrentam ativamente as questões centrais com que as mulheres negras lidam enquanto grupo.

Por meio dessa lente teórica, o empoderamento é visto não apenas como um processo individual, mas como uma mobilização coletiva que busca transformar estruturas sociais, políticas e econômicas, promovendo a justiça social e a equidade. Destarte, feminismo negro em consonância com o conceito de interseccionalidade e empoderamento constituem-se como categorias centrais que servem não apenas para elucidar a complexidade intrínseca das opressões, mas também oferecem caminhos para a resistência e a emancipação das mulheres negras.

Princípios do Mulherismo Africana

O mulherismo africana (*womanistafrikana*)³⁰ foi cunhado e teorizado pela professora afro-americana Cleonora Hudson-Weems em 1987. Esta é uma teoria que coloca as mulheres da África e da diáspora frente a uma nova lente para compreender a luta antirracista e a sobrevivência do povo negro, trazendo a afrocêntrica, ou seja, o povo negro enquanto centro de análise. Asante (2009, p. 93), um dos principais articuladores desse paradigma, ao elaborar a teoria da afrocêntrica, afirma que “tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora”.

Nesta mesma linha de raciocínio, ainda nas palavras de Asante (2009, p. 93), observa-se que a referida teoria se define como “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como *sujeitos* e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”. Em outras palavras, para tal autor, a visão que a afrocêntrica traz para a teoria do mulherismo africana é de conscientização do povo negro, colocando-o como agente no que se refere à sua cultura, seus saberes, crenças e valores ancestrais e históricos, trazendo-os para o centro de suas próprias produções materiais e simbólicas em detrimento do paradigma eurocêntrico, com o intuito de reorientá-lo na história.

Assim, uma vez que os africanos, segundo Asante (2009), têm tido sua agência³¹ sistematicamente negada diante do sistema de dominação da branquitude, para que eles “possam desenvolver uma identidade positiva e assumir o controle de suas vidas” (RIBEIRO,

³⁰O substantivo mulherismo se refere à mulher, principalmente no discurso intitulado “E, eu não sou uma mulher?” negando qualquer relação com o termo fêmea que se desdobra da epistemologia ocidental. E o termo africana não se refere ao gênero, mas sim ao plural para lembrar que existem diversas Áfricas no que se refere à identidade cultural do povo negro.

³¹ Agência para Asante (2009, p. 94) “é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”.

2017, p. 66), faz-se necessário esse movimento que faz com que os *sujeitos* questionem a ideia de inferiorização perpetuada mesmo após o fim do colonialismo formal. Entretanto, é importante ressaltar que essa “afrocentricidade não é a versão negra do eurocentrismo”, pois, “diferentemente do eurocentrismo, a afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas dos outros grupos” (ASANTE, 2019, p. 138). A perspectiva afrocêntrica emerge como “processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia e da tecnologia como definidas pelos eurocêntricos” (ASANTE, 2009, p. 94).

Pontes (2017, p. 63) chama tal processo de descolonização do pensamento, cujo objetivo é não mais buscar referências no ideal branco eurocêntrico, superando assim a lógica colonial, e fazendo “nascer diante dessa ação um novo homem, livre do pensamento colonizado que cria de si mesmo”. A descolonização do pensamento, portanto, não é apenas um ato de resistência, mas uma oportunidade para reimaginar e reconfigurar o mundo de maneira mais justa e equitativa. Nesta esteira, Araujo (2022, p.95-96) aduz que:

[...] na busca por afrocenrar, não somente os temas, mas, sobretudo, as ferramentas teóricas e metodológicas, o *mulherismo* advém da necessidade de reconhecer a agência das mulheres, seus fazeres políticos, científicos e culturais, suas resistências, organizações e estratégias.

Assim, nas palavras de Weems (2019, p. 29) tal teoria “é uma ideologia criada e projetada para todas as mulheres de ascendência Afrikana. Baseia-se na cultura Afrikana e, portanto, concentra-se necessariamente nas experiências, lutas, necessidades e desejos únicos das Mulheres Afrikanas”. Para tanto, o *mulherismo* africano, baseado no *matriarcado*³², propõe ressignificar a diferença que o Ocidente impõe entre homens e mulheres. Ao invés de colocar tais mulheres em lugar de subalternidade, sugere não alimentar este olhar de disputas de gênero. Neste contexto, para Weems (2019, p.12), o *mulherismo* africano “não sugere que a subjugação feminina seja a questão mais crítica que elas enfrentam na luta pela paridade”. Pois, apesar do homem negro reproduzir o *modus operandi* patriarcal branco, ele também é oprimido por esse mesmo sistema, já que não é igual ao homem branco, nem em raça, nem em classe e muito menos em relação à humanidade.

Dove (1998) e Faria (2021, p.107) enfatizam “a “*reafricanização*”³³” como solução para repensar as estruturas sociais do Ocidente que têm descarrilado as vidas das pessoas

³² Aqui é importante ressaltar que segundo Dove (1998, p. 8) o conceito de *matriarcado* “destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica”.

³³ De acordo com Amílcar Cabral (1973) e Dove (1998, p. 21), a *reafricanização* é “definid[a] como um processo de recuperação que os povos Africanos colonizados pelos europeus (Portugueses, neste caso) devem por

africanas pelo mundo”. A metáfora do descarrilamento serve para explicar que o trem continua em movimento fora dos trilhos, ou seja, os afrodescendentes, mesmo longe da África, precisaram seguir viagem em um contexto de não pertencimento, produzindo uma condição de vida mais vulnerável (NOBLES, 2009). Dessa forma, para Diop (2014) e Faria (2021, p. 108), “a fim de colocar a experiência de humanidade africana de volta nos trilhos, o mulherismo africana vem propor um caminho de recentralização”. Pontes (2017, p. 65) afirma que o processo de recentralizar “o legado desses povos cria a possibilidade de um novo capítulo dessa narrativa, de ser reescrita com seus valores protegidos, agindo na libertação da mente do africano”. Quando bem-sucedido, esse processo, segundo Asante (2009, p. 94), “criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos, os tornando agentes e não vítimas ou dependentes”.

Assim, a matriz de pensamento contra-hegemônico do mulherismo africana destaca o que Adichie (2009) e Oyěwùmí (2021) dizem acerca do “perigo da história única”, que tenta silenciar as narrativas da comunidade negra, trazendo assim teorias ocidentais, enquanto a única abordagem de teorização intelectual antes mesmo de conhecer a realidade estudada. Neste contexto, Faria (2021, p. 108) argumenta que é “a partir do reconhecimento de que a dominação europeia alterou o modo de vida e muitas vezes destruiu grupos culturais africanos (bem como outros grupos subalternizados)” que o mulherismo africana vem com o intuito de “emancipar não só as mulheres negras, mas toda a população africana do continente e em diáspora”, e também “resgatar a experiência africana ancestral para contrapor a hegemonia cultural, tecnológica, política e religiosa ocidental”, seguindo dezoito princípios fundamentais baseados nas experiências ancestrais do matriarcado de mulheres africanas, sendo eles:

- 1) a automeação, 2) autodefinição, 3) centralidade familiar, 4) união com os homens na luta por equidade racial, 5) flexibilidade de papéis, 6) irmandade genuína (*sisterhood*), 7) força, 8) compatibilidade masculina, 9) respeito, 10) reconhecimento, 11) totalidade, 12) autenticidade, 13) espiritualidade, 14) respeito pelo mais velho, 15) adaptável, 16) ambiciosa, 17) maternal e 18) nutridora/cuidadora (SOUZA, 2019, p. 5).

Urasse (2019, p.303) alega que “os princípios acima descritos, longe de prescrições teórico-normativas, são características reais, palpáveis e observáveis nas comunidades africanas em geral, seja no continente, seja na diáspora”. Entretanto, é válido ressaltar que, apesar de serem formas de pensar o mundo, “não são dogmas rígidos que devem ser

necessidade serem submetidos a apreciarem sua herança cultural”. Tal “processo fornece uma base para contestar a imposição de valores culturais europeus que servem para degradar a África como uma parte integrante da dominação e da conquista” (DOVE, 1998, p. 21).

seguidos, mas sim princípios que podem ser alterados, codificados e contextualizados de acordo com o território em que essas mulheres se encontram e as dinâmicas nele encontradas” (CALDAS, 2022, p. 28). Chabatura (2022, p.558), neste contexto, ao analisar tais princípios, afirma que a flexibilidade dos papéis sociais advém do repúdio ao padrão pré-definido pelo Ocidente, a irmandade entre as mulheres vem com um senso de responsabilidade e cuidado uma com a outra, o princípio força se coloca frente a sobrevivência do povo negro; e, por fim, o último preceito resulta do “comprometimento com o gestar vida, o amar e cuidar de si como maternal e nutridora”.

Tal teoria fornece um enquadramento teórico essencial para compreender a realidade dessas mulheres, considerando suas particularidades e evitando a aplicação de uma perspectiva universalizada e Ocidental. Sob tal aspecto, compreende-se que o *mulherismo* africano valoriza a cultura e a história africana, enfatizando a importância da família, da comunidade e da sobrevivência coletiva. Centrado nos 18 princípios, citados anteriormente, propõe um projeto afrocentrado, fundamentado na consciência em detrimento da biologia, com vias de buscar a liberdade do povo negro, por meio da agência da comunidade negra africanizando seus espaços (DOVE, 1998; ASANTE, 2009; WEEMS, 2019; FARIA, 2021).

Para além dos rótulos: Uma análise das contribuições teóricas e práticas entre o Feminismo Negro e o *Mulherismo* Africano

Weems (2018, p. 4) define *mulherismo* africano como “um conceito centrado na família, mais do que centrado na mulher, que se preocupa primeiramente com o empoderamento racial em vez do empoderamento feminino”. Segundo a autora, tal empoderamento para as mulheres negras centradas no *mulherismo* africano não faz sentido, uma vez que estariam preocupadas com o destino de toda sua família, visto que tanto elas quanto os homens e crianças são diariamente ameaçados e colocados em risco igualmente pela branquitude (DOVE, 1998; WEEMS, 2018, 2019, 2022; BENTO, 2022). Entretanto, Tania Fuentez (*apud* WEEMS, 2018, p. 6) argumenta que:

Nós (da Diáspora Africana) não estamos menosprezando as questões de gênero - estamos lidando com questões da vida real que não excluem gênero, mas lidam [primeiro] com a fortificação e empoderamento do nosso povo.

Ademais, Weems (2019, p. 18) alega que, embora o *mulherismo* africano priorize

O fator racial para a mulher negra como um pré-requisito para lidar com a questão do gênero, [...] não quer dizer que questões de gênero não sejam importantes, pois as questões de gênero são preocupações reais para todas as mulheres, inclusive Mulheres Afrikanas, pois ainda estamos operando dentro de um sistema patriarcal e, portanto, devemos confrontar essa questão de frente. No entanto, atacar os preconceitos de gênero não se traduz na obrigatoriedade de identificar ou depender do feminismo como o único meio viável de abordá-los.

Em outras palavras, Weems (2019, p. 2) reitera que tanto o feminismo negro quanto o mulherismo africano “reconhecem os problemas de gênero da sociedade como questões críticas a serem resolvidos”. No entanto, a autora argumenta que ainda que as mulheres negras superem o sexismo na sociedade, o jugo do fator racial recairia sobre elas, colocando-as em um lugar subalterno na sociedade. Reiterando, Karlsson e Freitas (2019, p. 11) destacam que apesar de cada movimento

[...] possuir suas próprias urgências e prioridades, em uma visão holística, ainda que apresentem diferenciações, visam o mesmo objetivo: a igualdade da mulher negra diante de uma sociedade racista e machista, que classifica as afrodescendentes como *sujeitos* subalternos em todos os espaços que elas ocupam.

Neste ínterim, pode-se inferir que, embora as duas perspectivas tenham um mesmo objetivo final, elas implicam em estratégias políticas diferentes. Karlsson e Freitas (2019) conceituam o mulherismo africano como uma ideologia concebida por mulheres afro-americanas ou suas descendentes, enraizada na cultura matriarcal africana. Essa abordagem abrange os anseios, necessidades, desafios e experiências relacionadas aos paradigmas socioculturais, políticos, culturais e raciais das mulheres africanas e afrodescendentes. As autoras afirmam ainda que “o mulherismo aparece como um movimento pautado no coletivo, onde a mulher se enxerga como parte da comunidade negra, e não como um ser individual” (KARLSSON; FREITAS, 2019, p. 10). Oliveira, Hilário e Justino (2019, p. 7) reiteram que “o Mulherismo abrange o campo do ativismo das mulheres negras, mulheres que buscam não apenas sua liberdade, mas a de todo seu povo”.

Neste contexto, algumas mulheres como Ida Wells³⁴, Harriet Tubman³⁵ e Sojourner Truth³⁶, e, no Brasil, Tereza de Benguela³⁷, Luiza Mahin, que participou da Revolta dos

³⁴ Foi pioneira ao usar o jornalismo para a luta contra a supremacia branca e a segregação. Segundo Feiler (2015a, S/p) “ela documentou o linchamento nos Estados Unidos, mostrando que ele foi muitas vezes usado como uma forma de controle e punição dos negros que competiam com os brancos, em vez de ser baseado em atos criminosos por negros, como normalmente era reivindicado pelos brancos”.

³⁵ Foi uma abolicionista que ajudou a libertar vários escravizados por meio da *Underground Railroad*, rede secreta que ajudava escravos fugitivos nos Estados Unidos.

Malês como importante articuladora, no decorrer do século XIX, Dandara dos Palmares³⁶, entre outras, que lutaram pela liberdade, foram consideradas pioneiras nas bases dos estudos acerca do movimento de mulheres negras ao declararem seu ativismo em prol da situação da mulher negra na sociedade. No entanto, estas estavam fazendo não só de maneira individual, mas centradas na comunidade negra (DOVE, 1998; VELASCO, 2012; ARAUJO, 2022).

Reiterando, Weems (2019, p. 10) argumenta que “de fato, as principais preocupações dessas mulheres não eram de natureza feminista, mas sim um compromisso com a centralidade da luta pela liberdade afro-americana”. E “colocá-las em um modo feminista, eliminando o seu interesse maior, é uma abominação e um insulto direto ao seu nível de luta”. Ademais, ao retomar o então aclamado discurso “E não sou uma mulher?” de Truth, que também é “disputada” pelas feministas negras, em 1851, algumas autoras como Weems (2019, p. 22) e Araujo (2021) questionam que para além de ser ou não reconhecida enquanto uma mulher, ela coloca em xeque a universalização da experiência de ser/tornar-se ser humano, uma vez que “ela foi vaiada e zombada porque ela era negra, não porque ela era uma mulher”. Naquela época as mulheres negras não eram reconhecidas enquanto mulheres, assim como os homens negros não eram reconhecidos como homens e, tampouco crianças afrodescendentes como crianças.

Destarte, “na força motriz dessas lutas, sua primeira pauta, é o reconhecimento da própria humanidade” (ARAUJO, 2022, p. 99). Neste contexto, Souza (2019, p. 4) debate acerca de um paradigma em que “re-estabelecesse a memória e o legado das Mulheres Afrikanas no mundo”, colocando-as para criarem seus próprios parâmetros para avaliar sua realidade, tanto no pensamento como na ação, dando assim a oportunidade de a sociedade ter novas lentes acerca do movimento das mulheres negras para desconstruir desde padrões estéticos de beleza até a invisibilidade das lutas associadas a elas (KARLSSON; FREITAS, 2019).

Neste contexto, o mulherismo africano pode ser considerado uma linha de pensamento conceitual distinta da teoria feminista, que prioriza o gênero na sua perspectiva, da feminista negra, que inclui as questões de raça, classe e gênero e do mulherismo da norte-americana Alice Walker, que tem uma clara afinidade com o feminismo, pois tal teoria ainda

³⁶Ex-escravizada, abolicionista que proferiu o discurso “E eu não sou uma mulher?” em 1851, na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio.

³⁷ Tereza de Benguela foi casada com José Piolho, que chefiava o Quilombo do Piolho conhecido também como Quilombo do Quariterê (a atual fronteira entre Mato Grosso e Bolívia). Com a morte de seu marido assumiu a liderança do quilombo resistindo por duas décadas.

³⁸ De acordo com Feiler (2015b/Sp) além de esposa de Zumbi dos Palmares, Dandara “lutou com armas pela libertação total das negras e negros no Brasil”. Ela “liderava mulheres e homens, também tinha objetivos que iam às raízes do problema e, sobretudo, não se encaixavam nos padrões de gênero que ainda hoje são impostos às mulheres”.

se encaixa em uma visão ocidental e não se baseia na África, tendo como prioridade discutir primeiramente raça, depois classe e só depois gênero. Nas palavras de Weems (2019, p. 29) o mulherismo africana:

Não é nenhum desdobramento, ou adendo ao feminismo, o Mulherismo Afrikana não é o feminismo negro, feminismo Afrikano ou o mulherismo de Walker que algumas Mulheres Afrikanas vieram abraçar. Aborda criticamente a dinâmica do conflito entre o feminismo tradicional, a feminista negra, a feminista Afrikana, e a Mulherista Afrikana. A conclusão é que o Mulherismo Afrikana e sua agenda são únicos e separados do feminismo branco e do feminismo negro, e, além disso, na medida da nomeação em particular, o MulherismoAfrikana se difere do feminismo Afrikano.

Trata-se, então, segundo Njeri e Ribeiro (2019, p. 601) “[...] de uma perspectiva emancipatória da população preta, pensada por mulheres pretas e suas dores frente ao racismo e não uma ação política de liberdade de um determinado segmento”. Na crítica aos feminismos, algumas autoras como Dove (1998), Weems (2019) Njeri e Ribeiro (2019) e Karlsson e Freitas (2019), afirmam que, apesar dessas teorias trazerem as mulheres negras da margem para o centro, como hooks (2019) ilustrou, por esse movimento se basear em uma visão eurocêntrica, suas estratégias não foram suficientes para contemplar uma agenda genuinamente negra, ou seja, que garantissem centralidade às questões raciais. Pois, segundo Weems (2019, p. 14) “como pode qualquer mulher esperar passar do periférico para o centro de um movimento que, historicamente, não a incluiu na agenda?”. Reiterando, Araujo (2022, p. 97) ressalta que tais teorias tratavam-se “de um esforço de autonegação e autodefinição, mas que não apresentam uma ruptura, de fato, com os construtos feministas, pouco se diferenciando dos feminismos negros”.

Um exemplo, é que nas palavras de Njeri e Ribeiro (2019), o fato de o movimento feminista negro ter que colocar o adjetivo negro para localizar as pautas das mulheres negras significa que este fenômeno não é fidedigno a um agenciamento empretecido. Nesta mesma linha de reflexão, Weems (2019, p. 11; 2022) argumenta que a “modificação da terminologia “feminismo negro,” é uma tentativa fútil de algumas Mulheres Afrikanas de tentar se encaixar nas construções de um paradigma feminino branco estabelecido”, além de ser um termo claramente limitado, visto que:

O real benefício entre a fusão entre do feminismo negro e do Feminismo branco vai para as feministas brancas que podem aumentar a sua base de poder por expandir o seu alcance com o conveniente consenso de comunhão que o sexismo é a sua preocupação primária. Elas fazem uma análise de gênero com o objetivo de igualar o racismo ao sexismo. Politicamente e

ideologicamente para mulher Afrikana, é uma adaptação equivocada e simplista. [...] A corrente principal do feminismo é a cooptação das mulheres dentro dos valores convencionais do patriarcado. [...] Quando a feminista negra adquire a terminologia branca, ela está adquirindo também a sua agenda (WEEMS, 2019, p. 11, 12, 13).

Nesta mesma linha de raciocínio, Njeri, Brito e Costa (2020, p. 309) alegam que “fica certo de que criar essas rivalidades entre homens e mulheres pretes no campo de gênero, nos afastará da maior preocupação: a continuidade do semiocídio da população preta brasileira e a luta antirracista e anti-genocida”. E ao atentar o olhar para essas lentes de percepção de mundo, percebe-se que “travar discussões baseadas nas concepções ocidentais nos afasta de nossa agência e da prática real de quilombo: povoação e a união entre pretes” (NJERI; BRITO; COSTA, 2020, p. 309).

Assim, para Weems (2019, p. 24, 25) “a comunidade Afrikana, em geral, concordou que o movimento feminista é o movimento da mulher branca por duas razões”. Em primeiro lugar, no mulherismo africana, as mulheres negras não veem sua contraparte (os homens) como seus inimigos, como as mulheres feministas brancas. Ademais, “ao contrário da mulher branca, a mulher Afrikana não foi privilegiada nem colocada em um pedestal para proteção e apoio”. Em segundo lugar, as mulheres Afrikanas rejeitam o feminismo devido à sua apreensão e desconfiança das organizações brancas.

Além disso, Asante (2022) reitera que Clenora Hudson Weems, ao dar visibilidade a tal termo, faz com que a sociedade mude de direção, não seguindo um caminho daqueles que os levariam à morte mental. Além do mais, Weems (2018, p. 6) argumenta que “a verdadeira história do feminismo, suas origens e suas participantes, revela um pano de fundo racista bastante descarado”. Pois, ainda que o movimento sufragista tenha começa com mulheres brancas liberais que tinham em suas agendas a abolição da escravidão, nos Estados Unidos em 1870 quando a Décima Quinta Emenda da Constituição “foi ratificada, concedendo direitos de voto aos homens africanos, embora negando privilégio para as mulheres, as mulheres brancas em particular, as atitudes daquelas mulheres brancas em relação aos pretos mudaram”, estas passaram a ter atitudes racistas tanto quanto à Emenda quanto aos africanos.

Dessa forma, os movimentos feministas branco e negro poderiam não ser considerados apropriados para as mulheres negras. Ademais, Julia Hare (*apud Weems*, 2018, p. 1) reitera que as mulheres negras precisavam de uma outra palavra que descrevesse suas preocupações, que o feminismo negro não explicava, uma vez que “a raça branca tem um problema de mulher porque as mulheres eram oprimidas e o povo preto tem um problema de homem e mulher porque os homens pretos são tão oprimidos quanto suas mulheres”.

Destarte, devido ao fator racial presente na sociedade ocidental, Audrey Thomas McCluskey (1994) conclui que as mulheres negras devem adotar um termo culturalmente contextualizado e pertinente para descrever sua experiência de racialização, uma vez que ao nomear uma coisa esta passa a ter um significado. Asante (1997) e Weems (2018) intitulam tal atividade de o potencial gerador e produtivo da comunicação verbal. Nesta perspectiva, Weems (2018, p. 4) reitera ainda que, para que o legado de dominação europeia acabe, “os africanos terão de reivindicar ativamente a sua identidade, começando pela autonegação e autodefinição”, pois, “até que você tenha o direito de dar um nome a si mesmo e ao que você está fazendo, você não tem poder algum”.

Tal reflexão vai ao encontro ao que Spivak (2010, p. 163) aduz ao estudar grupos historicamente marginalizados e oprimidos, especialmente nas sociedades pós-coloniais, uma vez que a voz das subalternas³⁹ como *sujeito* ainda é interdita, ou seja, ela “não pode ser ouvida e nem lida”. Assim, visto que o ato de falar é dialógico entre quem fala e quem ouve, para que haja uma superação dessa barreira, necessita-se dar atribuição de valor à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais”, pois, ainda nas palavras da autora “a mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio” (SPIVAK, 2010, p. 165). Dito de outra maneira, as mulheres negras devem se autodefinir e autonegar, criando seus próprios critérios para avaliar sua realidade tanto no pensamento como na ação, pois somente assim serão capazes de realizar uma interpretação autêntica sem a influência de uma realidade eurocêntrica (WEEMS, 2019; 2022). Ademais, Collins (2017, p.14) embora reconheça a importância do feminismo negro, afirma que:

O termo “feminismo negro” também faz com que muitas mulheres afro-americanas se sintam desconfortáveis porque desafia as mulheres negras a confrontar os seus próprios pontos de vista sobre o sexismo e a opressão das mulheres. Porque a maioria das mulheres afro-americanas encontra suas próprias experiências reabaladas nos currículos escolares racistas e nos meios de comunicação, ainda que possam apoiar as ideias nas quais o feminismo descansa, um grande número de mulheres afro-americanas rejeita o termo “feminismo”, pois elas percebem sua associação com a brancura. Muitas veem o feminismo como operando exclusivamente dentro dos termos “branca e americana” e percebem o seu oposto como sendo “negra e americana”.

³⁹ Embora o título da obra de Spivak (2010), “*Can the Subaltern Speak?*”, seja traduzido como: “Pode um subalterno falar?”, adotando o gênero masculino, é importante notar que, no original em inglês, o termo “*subaltern*” não possui gênero. E considerando que Spivak “é uma mulher, teórica, filósofa e crítica de gênero da Índia” cujas contribuições revolucionaramos movimentos feministas globais, a tradução de seu termo mais importante, “*subaltern*”, para o gênero masculino na língua portuguesa é duplamente problemática. Por isso, nesta tese opta-se também por escrever o termo na sua forma feminina: subalterna (Kilomba, 2019, p.14–15).

Nesta perspectiva, Chabatura (2022, p.558) reitera que no cenário brasileiro “centenas de mulheres negras têm encontrado no mulherismo africano novas perspectivas e similaridades com a própria realidade”. Em outras palavras, na epistemologia feminista negra, o Ocidente se coloca como epicentro de localização, alienando as pessoas negras quanto suas próprias culturas e tradições, deslocando-as de si mesmo e o mulherismo africano vem com o intuito de mudar essa localização para a África, não fisicamente falando, mas em relação a princípios, mudando assim a forma de se pensar e se posicionar no mundo concreto, uma vez que se tem “a crença de que os povos africanos, mesmo com experiências distintas, estão ligados pela memória cultural e espiritualidade africana”, desenvolvendo o conceito que Diop intitulava de unidade cultural⁴⁰ (DOVE, 1998; FARIA, 2021, p. 107).

Dito de outra forma, ainda que o povo africano tenha sido sequestrado, traficado e escravizado, os elementos ligados à sua cultura e espiritualidade não se perderam. Reiterando, Ani (2015) afirma que quando as pessoas escravizadas chegam na América, para além de seus aspectos físicos, mentais e espirituais, eles trazem consigo práticas filosófico-culturais identitárias, matriarcais e fundamentais para a preservação da sobrevivência dos africanos diaspóricos durante a *maafa*⁴¹. Assim, os textos de Dove (1998), Nobles (2009) e Weems (2022) levam a perceber que na África, o berço sul da civilização criou modos de estruturas sociais distintas do berço norte, tido como a Europa.

Um exemplo seria a composição familiar, que na África, “onde a humanidade se iniciou, produziu sociedades matriarcais”. Essa era uma sociedade sem hierarquização de gênero, ou seja, mulheres e homens coexistiam sem conflitos; a experiência de existência africana era divergente da Ocidental e foi somente a partir da colonização violenta europeia, que racializou e inferiorizou principalmente o corpo negro, que a categoria mulher passou a se colocar em um lugar de subordinação, produzindo assim sociedades patriarcais centradas no homem branco anglo-europeu (DOVE, 1998, P. 8; NOBLES, 2009; WEEMS, 2022). Nas palavras de Weems (2022, p. 6, tradução nossa)

Voltando à antiguidade africana, sabe-se que tal mentalidade não é afrocêntrica, pois homens e mulheres então compartilhavam responsabilidades, incluindo até posições poderosas de liderança, ou seja, reis e rainhas, enquanto, ao mesmo tempo, desfrutavam e apreciavam o tradicional papel na sociedade, com responsabilidades designadas de acordo.

⁴⁰ De acordo com Dove (1998, p. 7) a unidade cultural como um conceito permite que se compreenda como “os europeus colaboraram, apesar das diferenças étnicas ou nacionais, para impor sua supremacia sobre no mundo. Ao mesmo tempo, pode-se entender como as pessoas Africanas foram capazes de sobreviver a essa imposição e agir continuamente para libertar-se dela”.

⁴¹ *Maafa* é um termo que se refere à era europeia do comércio de pessoas escravizadas e seu efeito sobre os povos Africanos (Ani, 2015).

Para tanto, o mulherismo africano afirma que, mesmo havendo diferença de gênero, a mulher negra está bem mais próxima do homem negro que da mulher branca em termos de compreender a herança escravocrata que o racismo deixa na vida das pessoas racializadas, colocando tanto as mulheres negras quanto os homens negros em lugares próximos em relação aos indicadores sociais. Nesta linha de raciocínio, Dove (1998, p. 8) reitera que pela África ter sido produzida em sociedades matriarcais, “tanto a mulher quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social”, tendo assim uma flexibilidade de papéis, além de uma centralidade familiar. A mulher nesta sociedade é vista como “mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social” (DOVE, 1998, p. 8). O seu papel diferentemente de uma sociedade patriarcal, é visto com reverência.

Entretanto, como Tedla (1995) e Dove (1998) argumentam, que o papel da maternidade não cabe apenas à mulher, ele transcende a relação de sangue e “os valores dessa natureza têm sido fundamentais para a sobrevivência dos povos Africanos durante o prolongado e contínuo holocausto” (DOVE, 1998, p. 8). Assim, “a maternidade, portanto, descreve a natureza das responsabilidades comunitárias envolvidas na criação dos filhos e no cuidar dos outros” (DOVE, 1998, p. 8).

Nesta mesma linha de raciocínio, Oyěwùmí (2021, p. 66) afirma que em sociedades africanas como a Iorubá, “os termos de parentesco não denotam gênero; e outras categorias sociais não familiares também não eram especificamente marcadas por gênero”. Aqui, a autora ressalta que as categorias sociais, sejam em forma de parentesco ou não, não tem especificidade de gênero, uma fêmea pode desempenhar “os papéis de ọba (governante), ọmọ (prole), ọkọ, aya, iyá (mãe) e aláwo (sacerdotisa-adivinhadora), tudo em um só corpo”. Em relação à norma 18, Weems (2019, p. 9) argumenta ainda que:

As Mulheres Afrikanas demonstraram historicamente que são diametralmente opostas ao conceito de muitas feministas brancas que querem independência e liberdade da responsabilidade familiar. Na declaração de propósitos, que foi publicada pela *the National Organization of Women - NOW* (Organização Nacional de Mulheres) em 1966 e que ainda hoje está em vigor. “Não é mais necessário, ou possível para mulher dedicar a maior parte de suas vidas à criação dos filhos”. Algumas mulheres levam essa afirmação um passo adiante e desejam serem libertadas não apenas de suas famílias, mas de suas obrigações para com os homens em particular.

Neste sentido, no mulherismo africano, o tradicionalismo de algumas funções tidas enquanto femininas não é visto como um problema. Por exemplo, o fato das nossas mães/avós servirem o prato de alimento para toda a família, é visto “não como forma de

exploração ou servidão, mas como somente elas saberão repartir o alimento de forma justa e precisa dentro de casa e, assim, pensamos dentro da comunidade” (NJERI; BRITO; COSTA, 2020, p. 302). Tal movimento, se baseia na premissa de integração grupal e não individual, como os paradigmas do patriarcado e do machismo incutiram nos discursos feministas. Entretanto, segundo Karlsson e Freitas (2019, p. 12), “as afrobrasileiras vivem em uma sociedade Ocidental, onde o patriarcado ainda apresenta discursos que reforçam os paradigmas machistas”. Reiterando essa informação, Njeri, Brito e Costa (2020, p. 302) alegam que:

[...] Isso não quer dizer que entre a avó e o avô, pretos velhos do tempo presente, não sejam dados a reproduzir opressões ocidentais, mas que, apesar de todo o atravessamento genocida da Maafa⁴², reside neles, mais velhos, o sustentáculo daquela família negro-africana na diáspora do Brasil, mediante o amor visto naquelas relações.

Logo, mesmo que não seja nas mesmas condições, acredita-se que a construção social do Brasil sempre perpassou por um lugar de “solidariedade entre as mulheres e homens negros sobretudo diante da ultraviolência e desumanização” do processo de escravização que sofreram “desde o período colonial até os desdobramentos genocidas atuais” (NJERI; BRITO; COSTA, 2020, p. 306). Ademais, sabe-se que tal processo “não será uma panaceia de beijos e abraços” como afirmam os autores e as autoras supracitados. A comunidade preta precisa criar mecanismos de resolução de seus problemas a partir da própria comunidade, “para a sua sobrevivência, perpetuação e plenitude” (NJERI; BRITO; COSTA, 2020, p. 308, 309).

Paralelos Teóricos: Convergências entre o Feminismo Negro e o Mulherismo Africana no Brasil

Souza (2019, p. 5) afirma que “se nos aprofundarmos de fato ao estudo de mulheres Afrikanas no Brasil, concluiremos que as mulheres Afrikanasbrasileiras nunca se viram integralmente no movimento feminista”. Observa-se que, ao focalizar o contexto afrodiaspórico brasileiro, o mulherismo africana, apesar de se diferenciar do feminismo negro em diversos aspectos, frequentemente revela similaridades em seus fundamentos teóricos. Reiterando, Fuentez (*apud* WEEMS, 2018, p. 6) argumenta que tanto o feminismo

⁴² De acordo com Njeri (2019, p. 7) “*Maafa* é o “genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética”.

negro, quanto o mulherismo africano, se inspiraram na perspectiva de afrocentricidade. Autoras como Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez podem ser lidas a partir dessa convergência, incorporando categorias como aquilombamento de Beatriz Nascimento, enegrecimento do feminismo de Sueli Carneiro e afrocentricidade, amefricanidade e pretuguês de Lélia Gonzalez no Brasil, utilizando-as como uma ferramenta crítica contra a razão eurocêntrica.

Nesta ótica, para Gonzalez (2020), por exemplo, para que as mulheres negras possam lidar com o racismo no Brasil, intitulado de “racismo à brasileira”, que vem da denegação⁴³ de nossa ladino-amefricanidade e suas consequências, é necessário um olhar novo e crítico acerca da formação sócio-histórica, política e cultural do Brasil a partir da África e da América. Assim, embora o Brasil seja “um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas” e que toda a influência negra na formação histórico-cultural seja encoberta pelo véu ideológico do branqueamento (GONZALEZ, 2020, p. 115), marcas linguísticas como o chamado “pretuguês”, que nada mais é do que a “marca de africanização do português falado no Brasil”, levaram a autora a necessidade de pensar na elaboração de uma categoria que extrapolasse o caso brasileiro, que é muito mais ameríndio e americano (GONZALEZ, 2020, p. 116).

Além disso, a autora propõe ainda um rompimento com o pensamento moderno por meio da categoria amefricanidade como uma categoria político-cultural que ultrapassa “uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, volta o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os americanos do continente” (GONZALEZ, 2020, p. 124). Tal categoria, para além da sua característica geográfica, indica tanto uma experiência comum que as mulheres negras tiveram com a escravidão, com a sua exploração e a dominação, quanto também no tocante aos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos (GONZALEZ, 2020). Trata-se de um processo histórico de resistência, adaptação e reinterpretação com a criação de novas formas da dinâmica social, conduzindo assim na construção de uma identidade étnica.

Assim, Gonzalez (2020), que muitas vezes é colocada enquanto uma feminista negra pela academia brasileira, utiliza dos mesmos aportes teóricos do mulherismo africano para explicar a situação da mulher negra brasileira. Isto posto, vale-se, ressaltar aqui que o propósito deste tópico não é classificar as obras citadas em uma categoria ou outra, mas sim

⁴³ De acordo com Gonzalez (2020) existem duas formas de manter o racismo na sociedade, a forma aberta e a disfarçada (racismo de denegação). A primeira pode ser observada em países que a segregação era pautada de forma legal, como Estados Unidos e na África do Sul, por exemplo e a segunda ainda predominante nas sociedades de origem latina, como o Brasil, que fez com que as teorias da miscigenação prevalecessem como forma da assimilação do mito da democracia racial, argumentando que no referido país inexistia o racismo.

compreender a realidade brasileira que, apesar de trazer heranças patriarcais, racistas e classistas de um período colonial, não se pode afirmar que tal país se constituiu a partir de uma sociedade matriarcal assim como no continente africano. Destarte, argumenta-se que o movimento de mulheres negras no Brasil é um produto de um movimento antropofágico que resulta em uma nova perspectiva abasileirada acerca do movimento de mulheres negras. Acredita-se que as tensões entre o mulherismo africano e o feminismo negro embora mais evidentes no campo teórico, têm implicações diretas na prática política, alimentando simultaneamente repertórios de ação distintos, mas complementares, na luta pela emancipação das mulheres negras. Portanto, a partir do que Hall (2014), intitula de “jogo das identidades”, observa-se que as identidades das mulheres negras, especialmente as brasileiras, não são vistas como estáticas, mas sim como algo em constante transformação que frequentemente se veem negociando sua agência, ora alinhando-se a uma teoria, ora a outra.

Considerações Finais

Esta pesquisa teórica, fundamentada em uma leitura crítica da bibliografia de referência, buscou comparar as contribuições do feminismo negro e do mulherismo africano destacando suas tensões, convergências e potencialidades para a prática política. A análise realizada indica que enquanto o feminismo negro combate o racismo e o sexismo, com um foco inicial no gênero, o mulherismo africano defende que uma abordagem afrocentrada, com uma precedência da dimensão racial, é mais adequada para abordar plenamente as questões que afetam as mulheres negras. Observa-se a existência de tensões entre tais teorias relativas à articulação entre raça, classe e gênero, bem como divergências associadas ao papel de indivíduos, família e comunidade na construção de uma sociedade mais equitativa.

Trazendo aqui uma dimensão epistemológica, enquanto o feminismo negro, com raízes mais profundamente ancoradas no eurocentrismo, tende a focar na emancipação individual e na luta contra as opressões de gênero, em precedência, seguida de raça de maneira mais individualizada. O mulherismo africano, em contraste, enfatiza uma abordagem afrocentrada, dando maior prioridade à raça em relação ao gênero, valorizando a coletividade, a família e a comunidade como pilares essenciais para a libertação do povo negro. Esta perspectiva coletiva está intrinsecamente ligada a uma visão decolonial que critica a racionalidade eurocêntrica e busca resgatar e reafirmar as tradições e valores africanos em diáspora.

Por outro lado, é também possível estabelecer aproximações entre elas, que apontam para um projeto de emancipação complexo, que pode articular diferentes aportes na

organização da reflexão e da prática políticas. Assim ao final deste estudo, fica evidente a importância de explorar e considerar múltiplas perspectivas teórico-políticas para abordar a interseccionalidade e a eliminação de disparidades. O diálogo entre feminismo negro e mulherismo africana, em especial no território brasileiro, oferece potencialidades significativas para práticas políticas mais inclusivas e eficazes, refletindo a complexidade e a riqueza das experiências das mulheres negras. A integração dessas abordagens pode enriquecer as estratégias de resistência e empoderamento, promovendo uma compreensão mais completa e situada das dinâmicas de opressão e das lutas por justiça social.

Referências

- ADICHIE, C. **O perigo de uma história única**. Companhia das Letras, 2009.
- ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu**. 2015. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>. Acesso em: 08 dez 2023.
- ARAUJO, A. E. A Agência política de mulheres negras sob a perspectiva do Mulherismo Africana: para além do ensurdecimento. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade**, v. 7, n. 1, jan./jun., p. 93-106, 2022.
- ASANTE, M. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 93-110. 2009.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CALDWELL, K. L. Mulheres negras, militância política e justiça social no Brasil. **Revista Gênero**. V. 8, n.1, p.53-69. 2007.
- CALDWELL, K. L. A institucionalização de estudos sobre a mulher negra: Perspectivas dos Estados Unidos e do Brasil. **Revista da ABPN**. V. 1, n.1, p.18-27. 2010.
- COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos Pagu**, [S.L.], n. 51, 18 dez. 2017.
- COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2020.
- CHABATURA, G. M. A outridade subversiva: reflexões para uma categoria autóctone às negras brasileiras. **Revista Extraprensa**, [S. l.], v. 15, n. Especial, p. 551-565. 2022.
- CRENSHAW, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. **The University of Chicago Legal Forum**. n. 140 p.139-167, 1989.
- DAMASCO, M. S. **“Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)”**. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro – RJ, 2009.
- DOVE, N. Mulherisma africana: uma teoria afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. In: **Jornal de Estudos Negros**, vol. 28, n. 5, maio de 1998.
- DIOP, C. A. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Tradução de Sílvia Cunha Neto. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- FARIA, L. **Corpos e vozes de matripotência: A palavra cantada por Anicide Toledo do batuque de Umbigada de Capivari-SP na cosmopercepção do mulherismo africana**. 2021. 273 f. Tese (Doutorado) – Curso de Pós- Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2021.
- FEILER, C. **O que marcou a história de Ida B. Wells e porque o Brasil precisa saber dela**. 2015a. Disponível em: <https://nossacausa.com/o-que-marcou-historia-de-ida-b-wells-e-porque-o-brasil-precisa-saber-dela/>. Acesso em: 07 dez. 2023.
- FEILER, C. **Negros no Brasil: quem foi Dandara dos Palmares?**. 2015b. Disponível em: <https://nossacausa.com/negros-no-brasil-quem-foi-dandara-dos-palmares/>. Acesso em: 07 dez. 2023.
- GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, p. 223-244. 1984.
- GONZALEZ, L. Por um feminismo Afro-latino Americano. **Caderno de formação política do Círculo Palmarino**, nº 1, p. 12-20. 2011.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, p. 75-170. 2020.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- hooks, Bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva. pp.79-109. 2019.
- KARLSSON, J. C.; FREITAS, Suellem Lopes de. Mulherismo Africana e o Feminismo: Uma análise da construção epistemológica no âmbito da antropologia. In: **XIII Reunião de Antropologia do**

- Mercosul**, 22 a 25 de Julho de 2019, Porto Alegre (RS) Grupo de Trabalho: GT 59: Feminismo Negro e Decolonial. 2019.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.
- NOBLES, W. SakhuSheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.
- NJERI, A.; BRITO, T. H. B.; COSTA, Walkiria Gabriele Elias da. Mulherismo africana: Proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta. **Revista Ítaca**, v. 1, p. 281-320, 2020.
- NJERI, A.; RIBEIRO, K. Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 595-608. 2019.
- OLIVEIRA, A.; HILÁRIO, A.; JUSTINO, E. Mulheres negras na diáspora, um olhar sobre a perspectiva do Mulherismo Africana. In: **VI Encontro Nacional de Ensino de Sociologia na Educação Básica. "Ensino de Sociologia como conquista: Dez anos de resistências"**, 2019.
- OYĚWŪMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- PONTES, K. R. **Kemet, escolas e arcádeas: A importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a Lei 10639/03**. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2017.
- RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.
- RIOS, F.; MACIEL, R. Feminismo negro em três tempos: mulheres negras, negras jovens ativistas e feministas interseccionais. **Labrys**, Brasília, n. 1, p. 120-140, 2018.
- SOUZA, W. Introdução: Dialogando com o MulherismoAfrikana. In: WEEMS, Clenora Hudson. **Mulherismoafrikana: uma visão geral**. Tradução de Wanessa de Souza. MeduLeter Livros, 2019.
- SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TEDLA, E. **Sankofa: African thought and education**. Washington, DC: Peter Lang. 195.
- URASSE, A. Uma introdução aos 18 princípios do Mulherismo Africana. In: **Coleção Pensamento Preto: epistemologias do renascimento africano**. Vol. III. São Paulo: Diáspora Africana, 2019.
- VELASCO, M. J. Introducción. Construyendopuentes: en diálogo desde / conel feminismo negro. In: **Feminismos negros. Una antología**. Edición: Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños. 2012.
- WEEMS, C. H. Nommo: Automeação e Autodefinição (Uma Revisão de "Automeação e Autodefinição: Uma Agenda para a Sobrevivência" em Irmandade, Feminismos e Poder (African World Press, 1998). In: **Insurreição CGPP: Rap, Ativismo, Educação**, 2018.
- WEEMS, C. H. **Mulherismoafrikana: uma visão geral**. Tradução de Wanessa de Souza. MeduLeter Livros, 2019.
- WEEMS, C. H. The Significance of an Authentic Africana Womanism Paradigm: Collectivity and Interconnectedness for Social Justice. In: WEEMS, Clenora Hudson (org). **Africana-MelanatedWomanism: In It Together**. Cambridge Scholars Publishing. 2022.

Contribuições teórico-metodológicas para pesquisa-ação participativa junto a mulheres quilombolas

Theoretical-methodological contributions from action research with quilombola women

Rai Soares⁴⁴

Hayda Alves⁴⁵

Universidade Federal Fluminense

Rute Ramos Costa⁴⁶

Thamires Meirelles⁴⁷

Marcelle Santos⁴⁸

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo traz contribuições teórico-metodológicas a partir da pesquisa “Práticas insurgentes coletivas: lutas, resistências e organização de mulheres em territórios quilombolas” (2021/2024). Teve como objetivo investigar práticas cotidianas de resistência e organização de mulheres quilombolas do Brasil para compreender suas dinâmicas contemporâneas de organização política, social e cultural, inseridas nas lutas no e pelos seus territórios, observando diferentes níveis de articulação entre luta por direitos e afirmação identitária e política. Baseou-se na pesquisa-ação participativa, articulada a proposta teórico-metodológica de Lélia González sobre a dialética entre consciência e memória. Foram realizadas entrevista com nove mulheres, lideranças quilombolas de diversas regiões do Brasil, além de um trabalho de campo junto a uma comunidade quilombola do Rio de Janeiro. A pesquisa corrobora que a luta quilombola contemporânea é uma luta construída coletivamente e marcada pelas mãos e corpos das mulheres a partir de seus territórios.

Palavras-chave: Pesquisa-ação; Mulheres; Quilombolas.

Abstract: This paper presents theoretical and methodological contributions from the research "Insurgent Collective Practices: Struggles, Resistances, and the Organization of Women in Quilombola Territories" (2021/2024). Its objective was to investigate the everyday practices of resistance and organization among quilombola women in Brazil to understand their contemporary dynamics of political, social, and cultural organization, situated within the struggles for and within their territories, while observing different levels of articulation between the fight for rights and identity and political affirmation. The study was based on participatory research, aligned with Lélia González's theoretical and methodological framework concerning the dialectic between consciousness and memory. Interviews were conducted with nine women, quilombola leaders from various regions of Brazil, along with fieldwork carried out in a quilombola community in Rio de Janeiro. The research corroborates that contemporary quilombola struggle is a collectively constructed fight, struggle is a struggle built, above all, by the hands and bodies of women in their territories and beyond.

Keywords: Action research; Women; Quilombolas.

⁴⁴ Professora associada do Curso de Serviço Social, UFF- Rio das Ostras. Lider do Grupo de Pesquisa e Extensão NEAB/UFF. Contato: mrpsouares@id.uff.br

⁴⁵ Professora associada do Curso de Graduação em Enfermagem, UFF-Rio das Ostras. Membro do NEAB na mesma instituição. Contato: haydaalves@id.uff.br

⁴⁶ Professora Dra. do Instituto de Alimentação e Nutrição do Centro Multidisciplinar da UFRJ. Líder do Grupo de Pesquisa e Extensão CulinAfro. Membro do Núcleo Afro-brasileiro e indígena Clarissa Gomes da Silva. Contato: ruteatsoc@gmail.com

⁴⁷ Mestre em Serviço Social pela UFRJ. Residente do Programa de Residência Multiprofissional em Saúde Mental da UFRJ (IPUB). Contato: thamiresmrlls@gmail.com

⁴⁸ Psicóloga pela UFF. Participa de pesquisas sobre a formação da subjetividade de mulheres negras em territórios urbanos. Contato: marcellesantos@id.uff.br

Introdução

O presente artigo traz alguns apontamentos da pesquisa “Práticas insurgentes coletivas: lutas, resistências e organização de mulheres em territórios quilombolas”, vinculada ao Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiro (Neab) da Universidade Federal Fluminense - UFF/Rio das Ostras, iniciada em 2021 e com sua primeira etapa finalizada em 2024⁴⁹. A pesquisa investigou práticas cotidianas de resistência de mulheres quilombolas do Brasil, tendo como objetivo geral compreender suas dinâmicas contemporâneas de organização política, social e cultural, inseridas nas lutas no e pelos seus territórios, observando diferentes níveis de articulação entre a luta por direitos e a afirmação identitária e política.

Utilizamos como abordagem metodológica, a pesquisa-ação participativa⁵⁰ (BRANDÃO, 2014) articulada a proposta de Lélia González (2018) sobre a dialética entre consciência e memória, como um recurso heurístico para desvelar conhecimentos que comumente não são legitimados nos espaços acadêmicos. A convergência teórico-metodológica destas abordagens se sustentou em uma perspectiva decolonial, insurgente e transformadora reivindicada pelas pedagogias latino-americanas. Este debate tem sido recorrente entre grupos acadêmicos de pesquisa e extensão críticos e movimentos populares, visando a construção de conhecimentos emancipatórios e comprometidos com a transformação social.

Partimos da compreensão que a interação com mulheres quilombolas, permite entender práticas cotidianas e movimentos de luta que corporificam e dinamizam, cada vez mais, espaços políticos do movimento quilombola, do movimento negro e do movimento de mulheres (SOARES, 2021b; 2023). Isso implica em um processo de pesquisa participativa que privilegie a aproximação com mulheres quilombola, as quais vêm transformando a realidade de seus territórios e tensionando a pauta quilombola em diferentes escalas. Além de tornar

⁴⁹ Esta pesquisa contou com apoio/financiamento de bolsa do CNPQ via Pibic/UFF de 2022 a 2024. Este artigo trata-se de um estado da arte da pesquisa e não de análise dos resultados. Algumas considerações aqui apresentadas, constam no Projeto de Pesquisa e foram apresentadas nos relatórios PIBIC 2022 e 2023, bem como no **GT 32: Mulheres negras afrodescendentes nos processos de emancipação na América Latina e no Caribe. Perspectivas históricas e contemporâneas**, do V Colóquio Raça e Interseccionalidade e o I CINALC, que ocorreu de 25 a 28 de junho de 2024 na cidade do Rio de Janeiro.

⁵⁰ A pesquisa-ação participativa, possui diferentes definições, como pesquisa participativa, pesquisa-intervenção, pesquisa participativa baseada na comunidade entre outras derivações. Não se constitui um método, mas uma abordagem investigativa que pode abrigar diferentes métodos e técnicas, sendo marcada pelo compromisso com a participação ativa das pessoas envolvidas na pesquisa e com a transformação social no sentido da equidade e da justiça social. Sem renegar o pioneirismo e as questões epistemológicas de cientistas da Europa e dos Estados Unidos da América do Norte, a tradição latinoamericana da pesquisa-ação participativa - a qual nos filiamos - tem uma herança bastante particular com experiências de trabalho social de vocação participativa e popular, sendo signatária do pensamento marxista, da sociologia crítica latinoamericana e da educação popular (Streck, 2009; Brandão, n. d.).

visível seus saberes e fazeres, essa metodologia permite identificar insurgências e potências na luta contra os mais distintos processos de assujeitamento e de opressão, ancorados em uma colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2005), vigentes na dinâmica capitalista, sendo retroalimentadas pelo racismo, sexismo e exploração de recursos e trabalho.

Assim, a pesquisa exigiu diferentes movimentos para a produção de saberes a partir do diálogo com mulheres quilombolas, por meio de um trabalho de campo no quilombo e de entrevistas virtuais. O trabalho de campo foi realizado no Quilombo Machadinho, que se localiza na Região Norte Fluminense do Estado do Rio de Janeiro. Neste local, pudemos acessar presencialmente a dinâmica de envolvimento das mulheres em atividades importantes da comunidade. Vale mencionar que temos realizado atividades de extensão e pesquisa junto a esta Comunidade desde 2010, além de participar de festividades e outros momentos importantes neste Quilombo, por meio de ações extensionistas da UFF e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), coordenadas por autoras deste artigo.

Também recorreremos ao espaço virtual para a realização de entrevistas *on-line* com lideranças quilombolas de diversas regiões do Brasil. Assim, buscamos escutar, dialogar e aprender com mulheres negras quilombolas, com diferentes inserções no movimento quilombola nacional, estadual, local e em suas próprias comunidades⁵¹. Foram entrevistadas 9 (nove) mulheres no período de outubro de 2022 a junho de 2023, via compartilhamento de espaço virtual a partir da plataforma *Google Meet*. As entrevistas individuais foram gravadas, guiadas por um roteiro semiestruturado, duraram cerca de 1 hora, sendo posteriormente transcritas para análise. Foram conduzidas por pelo menos duas pesquisadoras, também mulheres negras e com trajetória neste tipo de investigação. O projeto atendeu aos requisitos éticos estabelecidos pela resolução 510/2016, sendo aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal Fluminense – CEP Humanas, parecer nº: 5.016.792/2021.

Os territórios quilombolas têm sofrido nos últimos anos um aprofundamento da violência e da violação de direitos (CONAQ & Terras de Direitos, 2023), concomitante à ausência de políticas públicas e do descaso do Estado para com seus habitantes. Apesar disso, estes territórios se configuram como espaços de lutas e resistências, onde persistem práticas de manutenção de memórias ancestrais, modos de produção não predatórios, além dos modos

⁵¹ Todas as entrevistadas autorizaram o uso de seus nomes nos resultados da pesquisa, sendo elas: Selma Dealdina (Quilombo Angelim III, Sapê do Norte, São Mateus/ES), Antonia Cariongo (Quilombo Cariongo, Santa Rita/MA), Célia Pinto (Quilombola do Maranhão), Juliene Pereira (Quilombola de Cachoeira Porteira, Oriximiná/PA, Doutoranda pela UFPA), Fabiana Souza (Quilombola de Machadinho, Quissamã/RJ), Jovana Azevedo (Quilombola de Machadinho, Quissamã/RJ), Rejane Maria (Quilombola de Maria Joaquina, Cabo Frio/RJ), Givalda dos Santos (Quilombola do Quilombo de Mussuca, Sergipe militante em movimentos de educação popular e saúde) e Laura Silva (Coordenadora das comunidades quilombolas do MT).

de vida em diálogo com a natureza. Neste contexto, erguem-se vozes e corpos de mulheres quilombolas insurgentes, que lutam pela sobrevivência de suas comunidades, contra o extermínio, por políticas públicas e pela permanência em seus territórios (Relatório Pibic, 2022; 2023). O diálogo com estas mulheres permitiu compreender como elas se inserem na atual luta por direitos e na defesa de seus territórios. Assim, escutá-las, torna-se uma estratégia fundamental para compreender como o racismo e o patriarcado, em suas dinâmicas sistêmicas de produção e reprodução de opressões, marcam suas vivências e, por conseguinte, as formas de lutas e resistências contra essas imposições.

Com este artigo, pretendemos trazer aportes ao debate sobre metodologias participativas, críticas e decoloniais que possam, efetivamente, construir um diálogo plural, horizontal e ético da Universidade com estas comunidades. Por meio de grupos ou projetos de pesquisa e extensão é possível ouvir e interagir com coletivos e sujeitos insurgentes, com vistas a produção de conhecimentos e de epistemologias historicamente deslegitimadas e subalternizadas no meio acadêmico.

Para escutarmos o outro, precisamos entender e respeitar sua língua (linguagem): a dialética entre consciência e memória em Lélia Gonzalez

Falar ou mesmo reivindicar um pensamento decolonial a partir das universidades tornou-se quase um lugar comum nos últimos tempos. Da mesma forma, tem sido frequente aos círculos acadêmicos vinculados às teorias críticas, a necessidade de reconhecer que as epistemologias indígenas, quilombolas e de terreiros devem ser valorizadas no espaço acadêmico. Entretanto, muitas destas reivindicações não ultrapassam o campo discursivo, limitando-se aos referenciais teórico-metodológicos de quem as propõe, excluindo-se os sujeitos históricos que as produzem. Precisamos avançar!

Os debates atuais sobre biodiversidade, produção dos comuns, agroecologia, preservação da natureza, cultura e modos de vida, descortinam uma realidade que foi jogada para baixo do tapete acadêmico - parafraseando Lélia Gonzalez (2018): que os povos indígenas, quilombolas, de terreiro, ribeirinhos não necessitam de nós, acadêmicos, para legitimar seus conhecimentos e tecnologias. Por outro lado, somos nós que necessitamos deles para avançar na construção de um conhecimento crítico que esteja ancorado na realidade e, efetivamente, caminhar com vista a uma sociedade emancipadora que possibilite outras formas de viver. Neste sentido, reafirmamos que:

Um desafio que está colocado para as universidades é, portanto, como dialogar e aprender com práticas cotidianas coletivas da organização e

modos de vida de mulheres quilombolas, olhando para as ações delas — as práticas de cura, de benzimento, de religião, de cultivo, de preservação de sementes, de cuidado com o corpo e com a saúde, de escuta, de fala griot e de contação de histórias, entre outras — como insurgentes, como parte de um contexto de resistência, e entendendo que, sem essas ações, não existiria uma identidade quilombola coletiva, não existiria a comunidade. As organizações de luta, associações, conselhos, sindicatos de trabalhadores, reuniões e piquetes que surgem no contexto de configuração dessas comunidades são importantes e fundamentais, mas se alimentam dessas práticas cotidianas. Não podemos olhar para essas formações e dinâmicas políticas sem entender a dimensão insurgente dessas práticas e o papel das mulheres nesse contexto (SOARES, 2021a, p. 326).

O diálogo entre as universidades e estes territórios, viabilizado por meio de práticas de pesquisa e de extensão, só pode ser efetivamente participativo, horizontal e ético, se soubermos escutar. Para tanto, precisamos compreender e valorizar a linguagem de quem fala, ao invés de nos apropriarmos do que se fala: conhecimento, cultura, tecnologias e saberes dos sujeitos dos territórios. A partir do diálogo estabelecido com os territórios, as comunidades e com as mulheres quilombolas, reconhecemos que a “dialética entre consciência e memória” presente no pensamento de Lélia Gonzalez (2018), possibilita compreender certas contradições inscritas nestas realidades.

Na perspectiva não eurocentrada, feminista e decolonial apresentada por Lélia Gonzalez identificamos caminhos para desenvolvermos a escuta e nos aproximarmos da experiência de mulheres quilombolas de diferentes regiões do país, as quais se diferem de práticas de apropriações históricas no campo acadêmico. Foi importante lançar mão desta metodologia por dois motivos principais: **1)** pela reivindicação de epistemologias femininas e negras não valorizadas no universo das ciências sociais e humanas; **2)** pela aproximação desta metodologia com a realidade cotidiana e com sujeitos históricos, notadamente apagados da história.

Lélia Gonzalez faz menção a dialética entre consciência e memória no artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, original de 1984. Esta obra, também considerada a “espinha dorsal” do conjunto de suas elaborações, marca o início de um percurso extenso de pesquisa e elaboração teórica que visava reinterpretar a “história oficial” brasileira, realocando as mulheres negras e indígenas para o centro do debate. Não sem razão, Gonzalez (2018) enfatizava que a base para a construção do seu pensamento em torno da consciência e da memória parte da escuta, do aprendizado e de suas interações com mulheres inseridas em diversas frentes organizativas, tais como: as lideranças de terreiro, integrantes de movimentos populares, de espaços culturais de massa (bloco Ilê Ayê, bailes da cultura negra, bailes black’s, agremiações de Escolas de Samba), de espaços políticos partidários e de

organizações de mulheres das favelas, campesinas, quilombolas, indígenas etc (SANTOS, 2022).

Havia um esforço teórico e de práxis política em Lélia Gonzalez para conectar o universo acadêmico às práticas cotidianas. Ela também sabia que realizar essa interlocução exigiria a apreensão de outras tecnologias, saberes e métodos – os quais, à época, a academia ainda não se preocupava em incorporar; tampouco estava disposta a ouvir e a encarar os sujeitos do discurso para além de “objeto de estudo”. Passadas quatro décadas das primeiras contribuições teórico-metodológicas de Lélia, recuperamos sua memória em um momento de abertura, no qual parte da universidade tem se responsabilizado com um devir ético que não reproduza novas práticas de colonização em relação aos saberes tradicionais e seus territórios.

No artigo em questão, Lélia Gonzalez (2018) sistematizou uma crítica radicalmente decolonial à forma como a “consciência universal” se constituiu e se legitimou em detrimento do conhecimento diaspórico e ancestral. A consciência, que em sua análise se situa enquanto o modo eurocêntrico e colonial de operar apagamentos na ordem do saber e do poder, cumpre uma função importante na interface com aparatos modernos de dominação. Assim, a universidade se concretizou como uma instituição que historicamente reproduz essas violências e apropriações. Lélia foi pioneira em sua proposta de implosão das bases que estruturam esse modo de pensar e produzir conhecimento. Além disso, apresentou à academia outras rotas de fuga para a construção de novos horizontes do saber e da prática política, os quais exigem a transposição da lógica hierarquizada de fazer pesquisa.

Baseando-se na influência do pensamento de Hegel, mas também na experiência concreta vivenciada junto a outras mulheres, Lélia Gonzalez defendeu a importância de se pensar as interações entre a “consciência” e a “memória” a partir do movimento dialético. Partindo do pressuposto de que a memória é histórica e comporta saberes historicamente transmitidos na diáspora pelas comunidades tradicionais e negras, em especial, pelas mulheres, autodefinidas por ela como “amefricanas” (GONZALEZ, 2020a; 2020b) – termo que expressa a confluência entre etnias indígenas e africanas no Brasil e na América Latina.

Nesse sentido, a “consciência⁵²” constituída historicamente como branca, eurocêntrica, racista e patriarcal, é cientificamente apresentada e legitimada como uma forma de encobrir, alienar e se apropriar do legado africano e ameríndio. Assim, converte o apagamento histórico em ferramenta estratégica para propalar a “universalidade” como um campo

⁵² Importante registrar que Lélia González não está tratando de uma “consciência” abstrata e atemporal, mas constituída social e historicamente. Qualquer tentativa de análise da contribuição de Lélia a partir de uma leitura abstrata que contrapõe, de forma naturalizada, consciência e memória, empobrece suas contribuições teóricas e metodológicas.

“neutro” (GONZALEZ, 2018). Ao contrário disso, a memória corresponde a um elemento vivo, cristalizado nas corporeidades, nas linguagens, nas histórias, na cosmovisão e nas vivências cotidianas de negros(as) e indígenas. Dessa forma, a memória caracteriza-se como o “não-saber que conhece”, o lugar da insurgência do conhecimento ancestral ficcionado/folclorizado na “história oficial” (GONZALEZ, 2018; SANTOS, 2022).

A ideia apresentada por Lélia Gonzalez envereda para uma proposta metodológica, quando a própria autora destaca que a emergência da amefricanidade parte do acionamento da memória como elemento central para o rompimento de perspectivas neocolonizadoras no campo acadêmico. Para ela:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...] Seu valor metodológico, ao meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo (GONZALEZ, 2020a, p. 135).

Nessa direção, a metodologia se amplia para uma perspectiva crítica, política e essencialmente feminista, quando Lélia Gonzalez aponta para as mulheres como sujeitos fundamentais na dinâmica de preservação e transmissão de saberes, práticas e tecnologias ancestrais nos seus territórios, situando-as como “guardiãs da memória ladina amefricana” (GONZALEZ, 2020a; 2020b; 2020c). Sua perspectiva ousou demonstrar que os marcadores que pretenderam fixar a imagem de mulheres negras nos aspectos opressores da colonização, prescindiram do contraponto histórico também elaborado por elas. A razão disso está no apagamento das resistências e das insurgências no campo científico. Este, além de deslegitimar o protagonismo das etnias africanas e indígenas para a construção da identidade nacional e ladino-amefricana, estrategicamente desvinculou as mulheres desses processos (SANTOS, 2022).

Portanto, reconhecer as mulheres como produtoras de saberes necessários ao campo científico, implica redesenhar percursos metodológicos da própria pesquisa e, por conseguinte, das noções de relevância social e de temporalidade a partir de movimentos dialéticos que valorizem a ancestralidade e a memória amefricana. Ao rejeitar a “pseudoneutralidade” da ciência eurocêntrica e questionar os limites dessa cosmovisão, assumimos uma práxis metodológica que nasce coletiva, assumidamente intencional e em movimento, ao passo que tenciona uma necessária reflexividade às lutas, às insurgências e às resistências dessas mulheres.

Trata-se, portanto, de uma pesquisa que se declara participativa, na medida em que se realiza como práxis social, comprometida com as pessoas e com as questões que almeja conhecer e transformar (BRANDÃO, 1987; STRECK, 2016). Ao nos lançarmos ao desafio de participar organicamente das pautas vocalizadas pelas mulheres quilombolas, construímos um espaço não apenas de escuta, mas de legitimidade e solidariedade às suas lutas. Por outro lado, assumimos os limites de uma compreensão forjada às margens de experiências enraizadas nas memórias dessas mulheres, algumas destas trazidas à tona pela relação de confiança e partilha estabelecida e mediada por um processo de pesquisa.

Pedir licença para chegar/entrar no território e o compromisso da escuta: algumas questões metodológicas

“Acho que não estou dizendo tudo o que sei a você. Já fiz muito parto.”, foi a mensagem final da parteira octogenária Dona Maria (Quilombo Machadinha/RJ) após uma entrevista sobre cuidados em saúde feminina quilombola. A parteira mais jovem, Tia Bete, com cerca de 60 anos de idade, compartilhou poucos detalhes sobre as suas experiências. Observando que eu estava curiosa por suas histórias, em um dado momento de sua narração, ela compartilhou um conto tradicional da comunidade: *Mulher Fofoqueira*, presente no livro da escritora quilombola Dalma Santos (2016). Ela aprendeu com sua mãe um valor que desejou me ensinar: “O que você ouviu e viu lá, deixa lá”. Aqueles encontros mostraram que o parto é percebido como uma experiência velada e íntima. Os seus silêncios mostram a sacralidade dos segredos guardados nas memórias e que não foram plenamente compartilhados. (Relatos da pesquisa de Tese de Rute Costa, 2018).

Quem escuta uma história, assume um compromisso diante de quem a conta e com a própria história contada. No âmbito de uma pesquisa científica esse compromisso é, acima de tudo, ético e político.

Nem tudo que escutamos nas comunidades deve ser contado, nem tudo que chega até nós, através das narrativas, deve ser disponibilizado como “conhecimento científico”. Isto se reforça tanto por razões éticas, já amplamente debatidas, quanto por questões políticas, mas, sobretudo, porque a própria caracterização do que é o “conhecimento científico” não comporta a riqueza do que muitas vezes nos é dito. A tentativa de enquadramentos teóricos pode afetar e empobrecer, ou mesmo invalidar, narrativas ricas e potentes sobre determinadas realidades e sujeitos. Portanto, um recurso metodológico importante a ser utilizado em pesquisas junto a territórios e a comunidades indígenas, quilombolas e de terreiros, bem como, em parceria com movimentos populares e seus sujeitos, diz respeito à criação de critérios para definir o que deve ou não deve ser publicizado. Isto se torna mais sensível ao se tratar de territórios em conflitos, em especial, quando lideranças e outros

militantes estejam ameaçados de morte. Tais critérios devem ser discutidos e definidos de forma participativa, com os sujeitos implicados na pesquisa.

Chegar, entrar e participar de ações em territórios ancestrais, quilombolas e populares exige de nós muito mais do que protocolos acadêmicos ou regidos apenas pelos Comitês de Ética em Pesquisa - ainda que consideremos sua importância. É necessário entender os códigos dos territórios para onde vamos, respeitá-los a partir da sua dinâmica de funcionamento e, sobretudo, pedir licença aos de casa. Sem isso, não deveríamos ir e nem acessar os conhecimentos desses lugares e sujeitos.

Pedir licença implica muitas atitudes. É um ato de respeito à história, à memória, à vivência do lugar e aos seus sujeitos. Mas, para pedir licença precisamos minimamente conhecer, por isso, é fundamental que no diálogo para a organização da pesquisa e na preparação para irmos ao território, conheçamos sua história e os sujeitos que o habitam. É fundamental o acesso a registros sobre suas lutas e resistências e, caso não haja produção teórica disponível, torna-se necessário perguntar, ouvir e aprender com o interlocutor/facilitador do acesso, que dentro do possível e, preferencialmente, deve ser alguém do próprio lugar.

Nesta interação, torna-se importante reconhecer que tanto o saber compartilhado em uma entrevista, como a partir da participação em um evento na comunidade são formas de produção de conhecimentos e apontam caminhos metodológicos da pesquisa (BRANDÃO, 2002). A prática de pesquisa participativa materializa, portanto, uma certa pedagogia do encontro que "educa" os pesquisadores, sobre como chegar, entrar no território, escutar, dialogar e, sobretudo, respeitar o silêncio, o direito do outro não dizer, não compartilhar sua história, suas memórias e seus conhecimentos. Tanto o que é falado, quanto o que é silenciado, constituem-se sítios de significação, cuja "materialidade de sentidos é definida na relação estabelecida entre o dizer e o não dizer" (ORLANDI, 2008, p. 1)

Precisamos estar preparadas (os) para que as/os participantes da pesquisa também queiram saber de nós, visto que conhecer implica em movimentos de abertura, diálogo e de confluência e compartilhamento, como nos indica Nêgo Bispo (SANTOS, 2023). Como diria Carlos Rodrigues Brandão, o saber é o que nos coloca em diálogo com a possibilidade infindável de alargar o conhecimento sobre nós, sobre a cultura que nos enlaça, enfim, sobre a vida da qual somos parte e partilha. Mediada pela experiência, a pesquisa tem uma vocação importante de reconhecer as pessoas como seres de cultura, seres de saber e seres de educação, capazes de inventar e compartilhar mecanismos para aprender-a-criar-saberes (BRANDÃO, 2002).

Importante nos atentarmos para o fato de que a confluência e o compartilhamento em territórios quilombolas, não se efetiva apenas na relação entre as pessoas de dentro e de fora da comunidade. Como indica Nego Bispo, há outros “compartilhantes” nos territórios: as plantas, os pássaros, uma pedra, um lajedo etc. Nas palavras deste Mestre,

Às vezes você vai andando e encontra uma pedra bonita e aconchegante para se sentar. Ou um lajedo bonito onde você se deita um pouco e descansa. Esse compartilhamento é tão farto, tão presente em nossas vidas, que dificilmente falamos disso para as pessoas que estão na cidade. (SANTOS, 2023, p. 37).

Entender e respeitar tais modos de vida e as epistemologias que emergem do seu encontro, torna-se um fundamento ético para o diálogo com estes territórios. No caso da pesquisa em questão, nossa escuta junto às participantes, não foi sobre processos de lutas abstratos. Escutamos sobre suas histórias de vida, sobre suas vivências, ancestralidades e resistências. Essa escuta traz em si uma pedagogia da luta e da resistência, cultivada e informada a nós, portanto, exige também uma pedagogia da escuta⁵³. Foram momentos de emoção, de choro, de partilha de memórias e, sobretudo, de aprendizados. Falar sobre o que ouvimos exige de nós um compromisso ético e político e, visto que a sistematização dessa escuta-diálogo também fala sobre nós.

As mulheres que entrevistamos, que gentilmente nos cederam parte do seu tempo para uma conversa, que confiaram a nós histórias de suas existências, são mulheres intelectuais, lideranças nacionais e regionais, escritoras, militantes político-partidárias. Elas também têm sofrido com o racismo, e com o sexismo. Algumas delas são ameaçadas de morte, outras foram questionadas em sua capacidade intelectual e de liderança, contudo, elas seguem em sua resistência e luta dentro de seus territórios e para além deles.

Nós também, enquanto pesquisadoras, passamos, muitas vezes, por situações de racismo e sexismo, por questionamentos quanto a nossa capacidade intelectual e por dúvidas em relação ao espaço que ocupamos dentro das universidades. Apesar das diferenças entre nós, partilhamos certa irmandade na dor e na luta cotidiana, como mulheres negras.

A ideia de “irmandade” (*sisterhood*) desenvolvida por bell hooks (2019) contém sentidos e possibilidades de reflexões acerca das estratégias de autoproteção e de cuidado produzidas pelas mulheres em uma sociedade marcada pelo classismo, pelo sexismo e pelo racismo. Em “Irmãs do inhamé”, hooks (2023) apela para o fortalecimento da noção de comunidade, como caminho para que as mulheres negras enfrentem opressões que marcam

⁵³ Conferir importante contribuição da coletânea “Pedagogia Feminista Negra: primeiras aproximações” de Carolina Pinto e Tayná V. L. Mesquita (Orgs.), Editora Veneta, 2022.

profundamente esta existência, comprometendo a possibilidade de uma vida digna e plena. Nesta perspectiva, a irmandade pode ser pensada como uma forma de solidariedade feminina, ou melhor, feminista, que abrange valores e práticas de fortalecimento e apoio mútuo entre mulheres (DA SILVA CARNEIRO; COLOMBO DOS SANTOS, 2021). Em nosso caso, para além de corporificar "modos de ser de pesquisadoras negras irmanadas", a irmandade gera um tipo especial de legitimidade, de reconhecimento e de respeito que nos autoriza a falar sobre o que pesquisamos em uma perspectiva relacional, de co-responsabilização e implicação afetiva - que não cabe na armadura da "neutralidade e distanciamento acadêmico". Desta forma, reconhecemos as mulheres com as quais dialogamos como protagonistas de suas narrativas e detentoras de seus discursos, que apesar de compartilhados de forma confluyente (SANTOS, 2023) em pesquisa, não se moldam ao viés "objetificante" que muitas vezes encontramos na academia.

Alguns debates teóricos da pesquisa "Práticas Insurgentes coletivas: lutas, resistências e organização de mulheres em territórios quilombolas"

Interagir, conhecer, escutar e aprender com práticas insurgentes de mulheres quilombolas, do passado e contemporâneas, exige de nós, pesquisadoras, uma perspectiva crítica de análise, que, fundamentalmente, necessita incluir a produção intelectual que tem sido elaborada por estes sujeitos e a partir destes territórios. Não de forma romantizada ou superficial, mas em diálogo crítico, que reconheça a importância destas produções. Para tanto, precisamos superar racismos epistêmicos (CARNEIRO, 2023) e descolonizar nossa perspectiva de análise, mas sem enquadramentos empobrecedores do real e castradores de potencialidades para a construção de um conhecimento plural, crítico e emancipatório.

Para o desafio de aprofundar fundamentos teóricos importantes para a referida pesquisa, foi realizado o estudo coletivo de bibliografia crítica, feminista e decolonial que nos permitiu sintetizar compreensões em torno das seguintes categorias: Memória, Ancestralidade, Amefricanidade, Corpo-território e Territorialidade. Para tanto, foi fundamental o estudo de intelectuais como Fernanda Carneiro (2006), Lélia González (2020a; 2020b; 2020c), Oyèrónké Oyewùmí (2021), Grada Kilomba (2019), Selma Dealdina (2020), Silvia Federici (2022), dentre outras autoras. A seguir apresentamos alguns aportes ao debate.

Em relação à memória, destacou-se a sua centralidade na construção da identidade e na dinâmica cotidiana e de transmissão de saberes quilombolas. A memória, portanto, se constituiu como uma forma de registro histórico fundamental, de valores, ritos, práticas de

saúde, conhecimentos, saberes e tecnologias de negros e negras, quilombolas e indígenas. Assim, possibilitou assegurar conteúdo e substância a uma cultura que, apesar de plural, é reconhecida como afro-brasileira. Portanto,

Consideramos que a recriação e afirmação de costumes e hábitos singulares às etnias de descendências africana produziram condutas, com conteúdos e táticas de uma liberdade vivida sob tensão e funcionam como memória coletiva, inscrevendo na cultura e no cotidiano uma crônica alternativa de vida. (CARNEIRO, 2006, p. 22).

Para Fernanda Carneiro, a memória é ancestral e passa pelas mãos e corpos das mulheres. Desta forma, “O universo simbólico da cultura negra associada ao corpo feminino pode auxiliar na compreensão da saúde das mulheres negras e nas formas de abordá-la e tratá-la” (CARNEIRO, 2006, p. 23). Assim, na chamada cultura afro-brasileira, a memória emerge historicamente pelos corpos e mãos de mulheres, no cuidado, na alimentação, no afeto, na proteção e, nas lutas e resistências cotidianas. A memória não é apenas uma dimensão de registro mental, não está circunscrita a lembrar e esquecer, ela é trânsito, efetiva-se no corpo todo, no sentir, no olhar, no cheirar e na representação que se cria do mundo. É coletiva e guarda ensinamentos ancestrais.

Ancestralidade e memória são fundamentos no processo de resistência afro-diaspórico, afro-brasileiro e ameríndio, sobretudo das mulheres. Portanto, encontram-se e se efetivam em um corpo. Não se trata de abstrações ou expressões restritas à dimensão simbólica. A ancestralidade e a memória que se cria e recria a partir da diáspora africana e do encontro (confluência) com os povos ameríndios precisa de um corpo real para existir ou “se manifestar”. Esse corpo, que é território de afetos (ALMEIDA, 2022), de resistências, de lutas, e até de traumas (KILOMBA, 2019) é o corpo negro, indígena, amefricano. Assim observa-se que:

A expressão estética ancestral se manifesta nos cultos e nos modos de viver, dançar, brincar, procriar, adoecer ou buscar a cura. E o sentir-se feliz em sua existência, comunica a ética negra. A expressão corporal negra retoma o devir das particularidades e garante uma continuidade e permanência étnica que não se justifica por leis naturais (CARNEIRO, 2006, p. 24).

Para compreendermos a confluência (SANTOS, 2023) de saberes, conhecimentos e formas de viver de africanos e indígenas nas Américas, buscamos na leitura de Lélia González a concepção de Amefricanidade, visto que o seu valor metodológico permite apreender a constituição da identidade “ladina” nessa região (GONZALEZ, 2020a). Sendo a “América”, um sistema de ordem geográfica, histórica e cultural de referência africana e

indígena, com símbolos próprios e falares inspirados em modelos africanos, a “amefricanidade” ou o termo “amefricanas”/“amefricanos” designa toda uma descendência em diáspora, não só com relação aos povos de África, como também, aos povos originários (GONZALEZ, 2020a). Apesar de se inspirarem em modelos de organização próprios, a “amefricanidade” permitiu a reelaboração de um novo modo de ser e existir em diáspora, diretamente influenciado pelas práticas de resistência, pelas insurgências e pelas lutas protagonizadas por esses sujeitos ao longo da história (GONZALEZ 2020a; 2020b). Portanto,

A categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica, e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e os modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência ela caminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica [...] Seu valor metodológico, ao meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram em uma determinada parte do mundo. (GONZALEZ, 2020a, p. 135)

Evidenciou-se, a partir das leituras e das entrevistas realizadas, que a categoria “corpo-território” aparece como potente para pensarmos algumas dinâmicas das mulheres quilombolas em seus territórios e na luta pela terra. Entretanto, esta categoria não é utilizada e aceita por todas as mulheres que hoje estão no movimento, como pudemos observar na escuta de uma das entrevistadas. De toda forma, “corpo-território” aparece em diversos artigos, documentos dos movimentos quilombolas e falas de lideranças, como uma síntese da resistência dos corpos de mulheres na defesa do território em uma dinâmica de pertencimento. Na compreensão desta categoria, a partir das formas de luta e resistência das mulheres quilombolas, observa-se que,

O corpo-território só existe em comunidade, enquanto corpo político, forjado na contradição das lutas, mas com autonomia para superar as forças que lhe exploram e oprimem. Nem todo corpo que luta se forja como território, mas é no movimento de alguns corpos em e pelas suas comunidades, que vai se configurando esta potente categoria como forma de expressão das lutas e resistências de mulheres latino-americanas, indígenas e quilombolas.” (SOARES, 2023, p. 236).

A expressão “nosso território fêmea” utilizada pelas autoras Ana Motta e Ana Cláudia Silva, ao falarem das lutas das mulheres quilombolas, evidencia não só a participação e protagonismo destas, mas a conformação dos seus corpos como territórios,

A violência é cotidiana sobre nossos corpos e sobre nosso território fêmea. E somos nós mesmas o próprio território quilombola que criamos para nos acolher, reproduzir nossa resistência contra o mando escravocrata e que ainda hoje parimos como identidade, como lugar de existência que abriga homens, velhos, crianças, bichos, plantas, morros, rios, paisagem com chuva e sol, junto com os encantados e sonhos na reprodução material e imaterial da vida não capitalisticamente priorizada. (RIBEIRO; SILVA, 2022, p. 190).

Por fim, a categoria de territorialidade nos permitiu entender não só o tamanho da luta quilombola, mas sua potência anticapitalista. Compreende-se que a territorialidade quilombola é maior do que a concepção de terra e território, posto que comporta modos de vida particulares e dentro destes, uma concepção de comuns que é muito potente para se pensar formas emancipadoras de produção da vida (SOARES, 2023).

De acordo com Mariléa de Almeida é a partir da década de 1990 que, de forma sistemática, práticas relacionadas ao campo do feminino são “mobilizadas na redefinição dos territórios das comunidades negras reconhecidas como quilombolas” (ALMEIDA, 2022, p. 91), impulsionando assim a feminização do conceito de quilombo, o que implica superar uma concepção estritamente jurídica. Neste contexto, é possível identificar como tais práticas: a promoção da agroecologia e da política de gênero, o fortalecimento dos saberes de cura e cuidado à saúde, a organização política de mulheres, a reafirmação de uma ancestralidade feminina (Idem, 2022).

Para Valéria Porto, “Olhar a reprodução dos modos de vida e os processos de resistência dos povos quilombolas através da agroecologia é uma maneira privilegiada de testemunhar e aprofundar esse diálogo de saberes” (SANTOS, 2020, p. 134), que vem se estabelecendo entre as universidades e os territórios quilombolas. (SOARES, 2023). Destaca-se ainda que,

Olhar para os quilombos a partir da perspectiva dos comuns, não apenas como produção, mas, fundamentalmente, no que afirma Federici (2022), como relação (com o outro e com a natureza), em uma perspectiva de vida antagônica a mercantil, é pensar nas suas existências atuais e futuras, como podem sobreviver a sanha destrutiva do neocolonialismo. É pensar que é possível outras relações de existência coletiva onde a mercantilização da vida e apropriação privada do trabalho social, não seja a regra. (SOARES, 2023, p. 246).

No centro deste debate, sobre memória, ancestralidade, territorialidade e comuns, estão as mulheres. O que tem sido confirmado a partir de um olhar sobre a vida cotidiana das comunidades quilombola e por meio de pesquisas, é que são elas que estão, de fato, na centralidade das lutas em e pelos seus territórios (DEALDINA, 2020).

Conclusões

A realização da pesquisa que origina este artigo evidenciou algumas inquietações metodológicas sobre as formas de diálogos possíveis e necessários entre universidades e territórios insurgentes, como os quilombolas, os indígenas, os terreiros etc. Neste sentido, vale citar: a carência de autoras negras como referenciais em metodologias participativas, ainda que muitos escritos de mulheres negras se articulem a essa abordagem. Portanto, é urgente considerar o acúmulo de produções afro-referenciadas para a sistematização e o aprofundamento metodológico de pesquisas participativas. Como também, é fundamental conectar a luta contra o sexismo e o racismo às metodologias científicas. E, por fim, desenvolver estratégias metodológicas capazes de "a criar saberes" por meio da interseção com pedagogias afro-ameríndias.

Muitas destas inquietações têm sido debatidas e problematizadas a partir da inserção dos sujeitos destes territórios nas universidades, o que possibilita avançar teórica e metodologicamente na construção de diálogos e conhecimentos que reflitam avanços epistêmicos no caminho da construção de uma ciência plural, crítica e efetivamente referenciada na realidade.

Algumas das autoras deste artigo atuam há bastante tempo em pesquisa e extensão junto a territórios quilombolas, assentamentos rurais sem terra e movimentos populares. Ao longo do tempo, esta atuação vem sendo ressignificada a partir do diálogo e da escuta com os territórios. Com isso, determinadas práticas de pesquisa foram reformuladas, abandonadas e transformadas por meio da troca de saberes, confluindo para o que Lélia Gonzalez chama de dialética entre consciência e memória; e que Nego Bispo indica como confluência e compartilhamentos. Esta vivência uma pedagogia do encontro com determinadas comunidades, suas lutas e suas resistências.

A luta dos quilombos tem nas mulheres seu principal esteio de sustentação. Elas participam tanto da luta direta a partir de seus territórios, mobilizando a comunidade, organizando assembleias, ocupando espaços e, sobretudo, contribuindo para assegurar tradições, práticas de cuidado à saúde, como o uso de ervas. Outra questão importante pontuada, foi o aumento de mulheres em cargos de representatividade quilombola. Nota-se, desta forma, que a luta quilombola é uma luta, sobretudo, de mulheres. Por outro lado, para nós, pesquisadoras, ficou evidente o compromisso que a universidade e nós devemos ter em relação às epistemologias que surgem destes territórios e que tanto tem a contribuir com o conhecimento produzido, quanto com a formação profissional e humana, dentro das universidades.

Por fim, gostaríamos de registrar que, como pesquisadores negras inseridas em diferentes áreas de formação, mas em diálogos constantes em pesquisa e extensão junto a comunidades quilombolas no Rio de Janeiro a bastante tempo, também somos atravessadas pelas falas, memórias, lutas e resistências das mulheres que escutamos, que confiaram a nós parte de suas histórias. Nós estamos irmanadas a estas mulheres nas suas dores advindas do racismo e do sexismo.

Referências

- ALMEIDA, M. **Devir Quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.
- BRANDÃO, C. R. **A educação popular na Escola cidadã**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BRANDÃO, C. R. **A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina**. s/a. Disponível em: <<https://apartilhadavida.com.br/wpcontent/uploads/escritos/PESQUISA/PESQUISA%20PARTICIPANTE/A%20PARTICIPA%C3%87%C3%83O%20DA%20PESQUISA%20E%20A%20PESQUISA%20PARTICIPANTE%20-%20rosa%20dos%20ventos.pdf>> s/a. Acesso em: out. de 2024.
- BRANDÃO, C. R. Educação popular e pesquisa participante: um falar, algumas lembranças, alguns silêncios e algumas sugestões. In: Streck D.R., Sobottka, E., Eggert, E. (orgs). **Conhecer para transformar: pesquisa-ação e pesquisa participante em diálogo internacional**. Curitiba: CRV, p. 39-73, 2014.
- BRANDÃO, C. R. **Repensando a pesquisa participante**. Editora brasiliense, 1987.
- CARNEIRO, S. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2023.
- CARNEIRO, F. Nossos passos vêm de longe... In: WERNECK, J; MENDONÇA, M; WRITE, E. C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, p. 22-41, 2006.
- CONAQ & TERRA DE DIREITOS (Org.). **Racismo e violência contra quilombos no Brasil 2018 - 2022**. Curitiba: Terra de Direitos, 2023.
- COSTA, R. R. S. **Saberes e práticas educativas quilombolas: expressando e fortalecendo a identidade**. 2018. 240 f. Tese (Doutorado em Educação em Ciência e Saúde) – Núcleo de Tecnologia Educacional para a Saúde, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- COSTA, R. R.; FONSECA, A. B. Análise das Práticas Pedagógicas: o processo educativo do jongo no quilombo Machadinha: oralidade, saber da experiência e identidade. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v.40, 2019.
- DA SILVA CARNEIRO, K.; COLOMBO DOS SANTOS, B. Valores Feministas na Clínica Comportamental: Reflexões Baseadas em bell hooks. Acta Comportamentalia: **Revista Latina de Análisis de Comportamiento**, vol. 29, n. 2, p. 60-75, 2021.
- DEALDINA, S. S. Mulheres Quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, S. S. (org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: selo Sueli Carneiro, Jandaíra, p. 25-44, 2020.
- FEDERICI, S. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. São Paulo: Elefante, 2022.
- GONZALEZ, L. Sexismo e racismo da cultura Brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana, p. 190-214, 2018.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo Afrolatinoamericano** – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, p. 127-138, 2020a.
- GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flávia; LIMA, M. **Por um feminismo Afrolatinoamericano** – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, p. 139- 150, 2020b.
- GONZALEZ, L. Nanny: Pilar da amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. **Por um feminismo Afrolatinoamericano** – Lélia Gonzalez. Rio de Janeiro: Zahar, p. 151-157, 2020c.
- hooks, b. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- hooks, b. **Irmãs do inhome**. Trad. de Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- ORLANDI, E. P. Silêncios: presença e ausência. **Com Ciência**, Campinas, n. 101, 2008.
- OYEWÚMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, p. 117-142, 2005.

- RELATÓRIO FINAL - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC. Projeto de Pesquisa **“Práticas Insurgentes coletivas: lutas, resistências e organização de mulheres em territórios quilombolas”**. Universidade Federal Fluminense, 2022.
- RELATÓRIO FINAL - Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC. Projeto de Pesquisa **“Práticas Insurgentes coletivas: lutas, resistências e organização de mulheres em territórios quilombolas”**. Universidade Federal Fluminense, 2023.
- RIBEIRO, A. M. M.; SILVA, A. C. M. Violência contra a mulher no campo no Brasil: produto de agência de classe da oligarquia agrária, visto por uma Sociologia “desde abajo”. In: CPT (org.). **Conflitos no Campo: Brasil 2021**. Goiânia: CPT Nacional, p. 184-196, 2022.
- SANTOS, V. P. Quilombo Pau D’Arco e Parateca: quando as vozes negras se (re)envolvem na construção de caminhos para a participação coletiva. In: DEALDINA, S. S. (org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro, Jandaíra, 2020. p. 129- 144.
- SANTOS, A. B. **A terra dá a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, T. **A trajetória e o pensamento de uma intelectual e militante negra: aportes para o aprofundamento do debate étnico-racial no Serviço Social a partir de Lélia Gonzalez**. Rio de Janeiro, 2022. Dissertação (Mestrado em Serviço Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.
- SOARES, M. R. P. Insurgências coletivas e práticas contracoloniais: encontros possíveis e necessários no diálogo de saberes entre universidades e territórios quilombolas. Anais do **Seminário Internacional sobre Direitos Humanos e Empresas**: “povos, comunidades, natureza: insurgências frente ao extrativismo predatório”. São Luís /MA: EDUFMA, 2021a.
- SOARES, M. R. P. Territórios insurgentes: a tecitura. **Revista Katálysis**, v. 24, n. 3, p. 522–531, 2021b.
- SOARES, M. R. P. Corpo-território, os comuns e as mulheres quilombolas. **Revista Praia Vermelha**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, jul/dez. p. 230-255, 2023.
- STRECK, D. R. Popular Education and Participatory Research: Facing Inequalities. In. **Latin America. International Journal of Action Research**, 2009, vol. 5, n. 1, p. 13-32. Disponível em: <<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-412816>> Acesso em: out. de 2024.
- STRECK, D. R. Metodologias participativas de pesquisa e educação popular: reflexões sobre critérios de qualidade. **Interface - Comunicação, Saúde, Educação**, v. 20, n. 58, jul. p. 537–547 2016.

Sankofa:

Contando as histórias de minhas ancestrais

Sankofa:

Contando las historias de mis antepasadas

Neuza Maria Sant'Anna de Oliveira⁵⁴

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira – CAP UERJ

Resumo: Este artigo é fruto das pesquisas desenvolvidas nos três primeiros anos do doutorado e apresentado como instrumento de qualificação. Apesar de amplamente elogiado e respeitado pela gentil e generosa banca, este não fez parte do escopo final da tese. A necessidade de publicizar nasce a partir do ensinamento do provérbio africano que diz: “aquele que não sabe de onde vem, jamais saberá para onde vai”. O instrumento teórico-metodológico utilizado nesta pesquisa foi a Escrivência, conceito cunhado por Conceição Evaristo, que se refere à escrita-vivida, ou seja, a experiências vividas individualmente por mulheres negras que coadunam experiências coletivas. O objetivo deste texto consiste em instaurar uma discussão sobre a importância ancestral da coletividade para mulheres negras. O referencial é majoritariamente feminino e negro, nesta perspectiva, dialogamos com Evaristo, Gomes, hooks, Gonzalez, Oyewùmí entre outras. A nossa chegada ao mundo, não é o início de nossa história, pois somos apenas continuação de histórias que já vêm sendo contadas no mundo, muito antes de chegarmos aqui. Na busca por essas primeiras vozes, fui ao encontro de minha tia-avó Manuela, carinhosamente chamada de Miúda, na tentativa de juntar peças do quebra-cabeça minha história. A partir das escrituras apresentadas, buscamos ressignificar histórias que jamais foram contadas, garantindo a nossa continuidade no mundo.

Palavras chaves: Escrivência, mulheres negras, memória.

Resumen: Este artículo es resultado de una investigación desarrollada en los primeros tres años del doctorado y presentado como instrumento de calificación. A pesar de haber sido ampliamente elogiado y respetado por el amable y generoso panel, esto no fue parte del alcance final de la tesis. La necesidad de dar a conocer surge de la enseñanza del proverbio africano que dice: “el que no sabe de dónde viene, nunca sabrá a dónde va”. El instrumento teórico-metodológico utilizado en esta investigación fue la Escritura, concepto acuñado por Conceição Evaristo, que se refiere a la escritura vivida, es decir, experiencias vividas individualmente por mujeres negras que combinan experiencias colectivas. El objetivo de este texto es iniciar una discusión sobre la importancia ancestral de la colectividad para las mujeres negras. El referente es mayoritariamente femenino y negro, desde esta perspectiva dialogamos con Evaristo, Gomes, Garfios, González, Oyewùmí entre otros. Nuestra llegada al mundo no es el comienzo de nuestra historia, ya que somos solo una continuación de historias que ya han sido contadas en el mundo, mucho antes de que llegáramos aquí. En busca de estas primeras voces, fui a encontrarme con mi tía abuela Manuela, llamada cariñosamente Miúda, en un intento de armar el rompecabezas de mi historia. A partir de los escritos presentados buscamos darle un nuevo significado a historias que nunca han sido contadas, asegurando nuestra continuidad en el mundo.

Palabras clave: Escrivência, mujeres negras, memoria.

⁵⁴ É Professora Assistente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, lotada no Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (CAp-UERJ). É Doutora em educação pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense (2023). Mestre em educação pela Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc-UFRJ) (2014). Graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-2010). Coordena o projeto de extensão: Escrivendo práticas pedagógicas antirracistas: diálogos formativos com/entre professores. Tem experiência em educação com ênfase na educação básica. É membra do Grupo de Estudos em Práticas Educativas, Juventudes e Infâncias (GEPEJIUERJ) e Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas, Movimentos Sociais e Culturas (GPMC - UFRJ). Contato: neuka20@yahoo.com.br

Introdução

*A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
ecoou lamentos
de uma infância perdida.
A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.
Conceição Evaristo (vozes de mulheres)*

Saúdo também aquelas mulheres que partiram para o Orun⁵⁵ e aquelas que ainda estão caminhando conosco no Àiyê⁵⁶, como já diz a máxima “nossos passos vieram de longe”, eu sou porque um dia vocês foram/são Ubuntu. Saúdo essas mulheres com a força ancestral de nossas Yabás⁵⁷:

*Saluba Nanã!
Ora Iyê Iyê oo Oxum!
Obá Siré Obá!
Ri Ro Yewa!
Eparey Iansã!
Odoya Iemanjá!*

Em dezembro de 2019, os jornais noticiavam sobre um novo vírus letal que circulava pela cidade de Wuhan, na China. O mundo olhava para Wuhan com preocupação e medo. Tal vírus se espalhou rapidamente pelo mundo e, em 12 de março de 2020, aconteceu a primeira morte no Brasil. De lá até o momento dessa escrita, já ultrapassamos mais de 300⁵⁸ mil mortos e mais de 3 mil mortes diárias, esse número aumenta a cada dia.

É bem verdade que tal calamidade se faz presente em terras brasileiras. Vivemos a égide de um governo genocida, que nega auxílio financeiro para os mais pobres, além de recusar-se em comprar vacinas para imunização da população e a ampla divulgação diária de mentiras a respeito da pandemia. Diante desse contexto, este texto está sendo escrito em meio a dores, angústias e gritos de revolta, pois a barbárie nos deixa indignados e por alguns momentos desesperançosos, porém, guerreando e lutando por um futuro possível, se ele existir.

As culturas de matriz africana são baseadas na oralidade, os mais velhos são responsáveis por guardar a memória de seu povo. No início da pandemia, os cientistas afirmavam que o vírus era letal em idosos, logo, enquanto pesquisadora nas relações étnico

⁵⁵ Orun – outra dimensão do mundo em yoruba

⁵⁶ Aiyê – Terra em yoruba

⁵⁷ Yabás – São Deusas das religiões de matriz africana.

⁵⁸ Iniciei a escrita deste texto entre fevereiro e março de 2021 é bem provável que quando o leitor tiver acesso a esse texto, esse número possa ter dobrado ou triplicado, infelizmente.

raciais, era impossível não associar mortes dos anciões causadas pelo vírus, ao incêndio de uma grande biblioteca, por exemplo. Já que para os povos de tradições orais, um ancião equivale a uma grande biblioteca para as sociedades grafocêntricas⁵⁹.

Quando um ancião parte para o Orun, ele continua presente no Aiyê enquanto existirem pessoas para contarem suas memórias. Por essa razão, o sentido de dever de memória é tão importante para pensarmos as comunidades afro diaspóricas.

O dever de memória é um conceito criado na França, objetivando inicialmente “honrar a memória de franceses assassinados” na Segunda Guerra. Atualmente o dever de memória se aproxima das “...questões identitárias e lutas por reconhecimento e reparação”. (Guazzelli, 2010, p. 47). Logo pensar o dever de memória em contextos brasileiro é pensar as pautas identitárias de raça e gênero, os marginalizados, os silenciados ao longo da história.

Parto do dever de memória para reverenciar a ancestralidade negra, em especial a minha, a nossa ancestralidade feminina, pois, é preciso contar as histórias que foram apagadas pela diáspora africana. Evaristo (2018)⁶⁰ contribui para essa questão ao afirmar que para os descendentes da diáspora, a literatura é o instrumento para a criação do mito fundante. Por meio dela, os povos podem narrar suas memórias.

Traçando um diálogo entre a literatura e a ancestralidade objeto deste texto, encontramos em Evaristo (2007) um fragmento que nos ajuda a compreender o significado da literatura como mito fundante para os povos oriundos da diáspora.

[...] nada que está narrado em *Becos da memória* é verdade, nada que está narrado em *Becos da memória* é mentira. Ali busquei escrever a ficção como se estivesse escrevendo a realidade vivida, a verdade. Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*. **Por isso também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha.** (Evaristo, 2017, p. 11), (grifo meu).

É impossível pensar na ancestralidade negra, sem pensar nessas vozes que vieram antes, vozes emudecidas, caladas, silenciadas pelo colonizador, por essa razão para nós é tão difícil saber nossas origens. Makota Valdina⁶¹ considera ancestral tudo aquilo que veio antes, logo ao pensar a ancestralidade pensamos no início de cada história.

⁵⁹ Sociedade que é centrada na escrita.

⁶⁰ Aula ministrada por Conceição Evaristo, no Workshop intitulado: Escrevivência, dia 14/07/2018 no Museu da Escravidão e Liberdade (MEL).

⁶¹ “Saberes E Viveres De Mulher Negra: Makota Valdina”. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2download/revista2/revista2-I75.pdf>. Acesso em 18/04/2021.

A nossa chegada ao mundo, não é o início de nossa história, pois somos apenas continuação de histórias que já vem sendo contadas no mundo, muito antes de chegarmos aqui. Na busca por essas primeiras vozes, fui ao encontro de minha tia-avó Manuela, carinhosamente chamada de Miúda, na tentativa de juntar peças do quebra-cabeça da minha história.

Matrípótença

Inicialmente esse tópico se chamaria matriarcado, entretanto, existia uma preocupação com o binarismo da palavra. Não é de interesse nesta tese, fazer comparações com o patriarcado, algo que é extremamente comum em textos e pesquisas sobre o tema. Aqui almejo falar sobre o poder feminino ancestral, sobre potência femininas, advindas do orí (cabeça), que garantiram nossas existências para além dos porões dos navios negreiros.

Procuro uma palavra que rompa com a ideia do colonizador do que é ser mulher, haja visto que, tais ideias de feminino, mulheres e matriarcado, são carregadas de significados que não nos contemplam como mulheres negras.

O conceito encontrado que expresse toda essa potência ancestral e que nos direcionam a pensar a mulher negra na diáspora para além do binarismo foi o termo cunhado por Oyèronké Oyěwùmí, socióloga nigeriana, intitulado Matrípótença. Para a autora matrípótença é a descrição dos poderes espirituais e materiais derivados do papel de procriação de Iyá.

O ethos matrípótença expressa o sistema de senioridade em que *Ìyá* é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Oseetura, o mito fundador iorubá. (Oyèronké Oyěwùmí, 2016, p. 3).

A senioridade é o elemento fundamental para o fortalecimento de nossa ancestralidade, e a figura de *Ìyá*, vai para além da ideia de um corpo feminino ou masculino, Machado afirma que tal senioridade

É uma abordagem plural e não pautada em gêneros, desse modo, privilegiamos o feminino, numa perspectiva de igualdade de direitos, numa perspectiva de saída de uma hierarquia machista, patriarcal. Feminino como plural, pois o feminino é materno! Assim, o feminino está em todas as pessoas. (Machado, 2020, p. 36).

Pensar a abordagem plural, é romper com os binarismos e compreendermos que todos os seres são frutos de um feminino, e que ninguém é maior e nem mais antigo que sua procriadora, são as mulheres as fundadoras da sociedade humana.

Quem são essas mulheres? Ancestralidade

*O mar vagueia ondulo sob os meus pensamentos
A memória bravia lança o leme:
Recordar é preciso.
Conceição Evaristo.*

Não saber nossa história, é ideia do colonizador para nos destruir, nos banir do mundo que também é nosso. Nós precisamos narrar nossas histórias, eternizá-las em papéis ou memórias, como escribas ou griot⁶². Prefiro ser griot! Toda história precisa ter um ponto de partida, poderia ter início em África, ou nos porões do navio negreiro. Mas ela tem início na cidade de Paraíba do Sul. Localizada no interior do Rio de Janeiro fazendo divisa com o Estado de Minas Gerais.

Zinha

Lembro-me de quando criança, todas as vezes que a cidade de Paraíba do Sul aparecia nos programas de televisão, minha avó me chamava para ver a cidade onde ela nasceu. Se sentia orgulhosa em apresentar parte de sua história para todos nós. Ninguém da nossa família voltou à Paraíba do Sul, pois dizem que minha bisavó matou um homem importante por lá, e por isso, pegou sua esposa e seus 8 filhos e veio morar na região da Baixada Fluminense.

Foi lá em Paraíba do Sul que Neném (Maria Pascoal Sant'Ana) nasceu e, como era de costume na época, só foi registrada dois anos após seu nascimento, doze dias antes de seu aniversário. Como não gostava de festas de aniversário, sempre tinha uma desculpa para não comemorar, quando comemorávamos no dia 16 de setembro ela dizia que não era aniversário dela porque nasceu no dia 27 daquele mês, quando comemorávamos no dia 27 ela dizia que o aniversário já tinha passado e por isso, não poderia comemorar. Após sua morte encontramos

⁶² Os *griots* são contadores de história, cantores, poetas e musicistas da África Ocidental. São muito importantes para a transmissão dos conhecimentos dentro das culturas de diferentes países africanos. Fonte: <https://www.mawon.org/post/griots-os-guardi%C3%B5es-das-palavras>. Acesso em 24/04/2022

em uma de suas gavetas as velas das comemorações “frustradas” de seu aniversário. Sinal de que ela gostava sim das comemorações, só não queria assumir.

Minha avó Neném era uma típica mulher negra, tinha dificuldades em demonstrar seu afeto, porém, isso não quer dizer que ela não fosse afetuosa. Hooks em seu texto vivendo de amor contribui para essa reflexão ao afirmar que “escravidão criou no povo negro uma noção de intimidade ligada ao sentido prático de sua realidade. Um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver.” (hooks, 2010, p. 3).

Via afeto em minha avó quando ela preparava uma comida, que aliás todas eram deliciosas, quando ficava preocupada para que eu não me perdesse quando ia para faculdade, quando ficava na varanda de casa me esperando chegar, quando me via triste perguntava se queria um dinheiro para ficar feliz. Esse amor prático, esse amor de poucas palavras e muitas ações foi o que minha avó me ensinou e foi como ela aprendeu com sua mãe.

Não conheci minha bisavó Zinha (Rosa Ferreira Pascoal) fisicamente, mas sua presença ancestral sempre esteve ali em nossa família. Quando criança seu rosto ficava estampado em um retrato pintado a óleo na sala da casa de minha tia-avó Miúda (Manuela Pascoal da Rocha). Olhava para aquela mulher no retrato e dizia, nossa como ela parece com minha avó, minha mãe, minha tia... Como a imagem retratada na parede parecia com muitas de nós.

As histórias sobre minha bisavó ou simplesmente Zinha, me foram contadas por sua filha mais nova Miúda. Hoje Miúda está no auge dos seus 90 anos de muita lucidez e memória, por isso, marquei um dia para conversar com ela sobre nossa história. No dia ela estava ansiosa, preocupada se conseguiria responder às minhas perguntas. Ela dizia que como era trabalho de escola tinha que responder tudo certinho. No dia e horário marcado ela estava a minha espera arrumada, penteada e perfumada, era um momento muito especial para ela, e para mim também!

Na ideia de ancestralidade africana, o fato de sempre se pensar no passado e o presente não apenas como um fato marcante na cultura africana, mas como parte indispensável da construção da nossa história e memória afro-brasileira. Segundo Eduardo Oliveira em sua obra *cosmovisão africana no Brasil* diz: O tempo dos ancestrais é o tempo passado e o tempo do agora. (OLIVEIRA, 2005, p.26 apud CRUZ; NETO, 2020, p. 183)

O tempo do passado e o tempo do agora estavam materializados em minha frente, naqueles olhos que olhavam para o passado e para o agora ao mesmo tempo, que ao rememorar momentos e histórias vividas, trazia para o Àiyé aquelas que já se foram para o

Orun. Ali para contar aquelas histórias não estava apenas uma mulher, ali estava todas as minhas ancestrais, a conversa com tia Miúda foi um lindo passeio pela história de um País, Estado, cidade e família.

Zinha era como todos a chamavam. Ninguém a chamava de mãe, salientou tia Miúda, ao falar sobre sua mãe. Nascida no ano de 1886, no interior do Estado do Rio de Janeiro, migrou com o marido e os filhos para São João de Meriti na Baixada Fluminense onde faleceu em 1947. Zinha era uma mulher simples, que criava apelidos para todos os seus filhos. Todos eram chamados pelos apelidos.

Zinha nasceu livre, porém, foi uma criança escravizada. A Lei do Ventre Livre (Lei nº 2.040 de 28 de setembro de 1871) foi apenas mais uma lei que só existia no papel: os filhos de escravos continuavam sendo mercadorias de seus senhores. Souza em seu estudo historiográfico intitulado “A Libertação do Ventre Escravo no Brasil: Legislatura, Gênero e Maternidade no Declínio da Escravidão” afirmam:

Muitos estudos têm evidenciado que, após a libertação do ventre em 1871, cresceu em diversas localidades o número de processos de tutela encabeçados por ex-senhores que tiveram suas cativas libertas, com seu consentimento ou à sua revelia, e desejavam então ser tutores – responsáveis legais – dos filhos dessas mulheres. A tutela teve como fim a arregimentação da mão de obra infantil de forma gratuita e ilegal, e muitas vezes objetivava também a coerção do trabalho das mães dessas crianças, que para evitar o afastamento dos filhos acabavam se submetendo a novas relações de dependência com os antigos proprietários, ou pessoas que desejassem seus serviços, perpetuando condições muito semelhantes à da escravidão sobretudo no ambiente doméstico. (Souza, 2019, p. 12).

Nada sei de sua infância, creio que ela mesma não gostava de falar, porém, em sua vida adulta pelas lembranças afetuosas de uma filha saudosa, conheço uma doce mulher, que apelidava seus filhos e preparava comidas deliciosas.

Zinha gostava de cantar, cozinhar, brincar com seus filhos e sorrir. Conhecidora de ervas, para qualquer problema possuía uma planta para resolver, Neném aprendeu com a mãe o cuidado com as plantas. Lembro-me que enquanto Neném estava no Àiyé sua casa era repleta de plantas, curiosamente enquanto ela foi adoecendo e se despedindo desse plano, as plantas foram secando lentamente, depois de sua partida quase todas as plantas secaram, menos o Pèrègún.

As folhas de pèrègún são utilizadas em quase todos os rituais para os orixás, seu nome é a “contração do verbo ‘PÈ’, que significa chamar, com a palavra ‘EGÚN’, que

significa espírito ancestral”⁶³. Ele não secou porque nos liga com as nossas ancestrais, e essas nos protegem. O Pèrègún não secou, que sorte a nossa!

Segundo Mãe Flavia Pinto, em *Salve o Matriarcado: manual da mulher búfala*, na tradição yorubá as mulheres que partiam para o Orum, deixavam seus corpos e se transformavam em espíritos das árvores que as florestas abrigavam, tornando-se assim guardiães das mulheres. (2021).

A religiosidade para Zinha era uma prática cotidiana ancestral, onde não se escolhe e sim é escolhido. Zinha preparava oferendas em sua casa e arrumava a mesa para seus guias. Miúda ao rememorar as práticas religiosas de sua mãe, nos conta os momentos em que sua mãe incorporava o Rei do Congo, da falange dos Pretos Velhos, que chegava para dar seus recados para todos da família. A casa era um terreiro e o terreiro era a casa, ali não existia dissociação entre esses dois espaços sagrados.

Oliveira (2006) contribui para essa reflexão ao afirmar que:

A ancestralidade é a fonte de onde emergem os elementos fundamentais da tradição africana. Ela mesma é um princípio capaz de organizar a vida e as instituições dos africanos e seus descendentes. É a categoria principal da “dinâmica civilizatória africana”, pois para , além das relações de parentesco consanguínea, a ancestralidade tornou-se o princípio organizador das práticas sociais e rituais dos afrodescendentes no Brasil. **É a partir dela que se entende a lógica capaz de organizar os elementos estruturantes dessa cultura, pois tanto a força vital, o universo, a palavra, o tempo, a pessoa, os processos de socialização, os ritos funerários, a família, a produção e o poder são estruturados a partir da ancestralidade.** (Oliveira, 2006, p. 110) (grifo meu).

Zinha teve nove filhos, quatro mulheres [Laurentina (Dindinha), Berlamina (Neném Grande), Maria (Neném) e Manoela (Miúda)] e cinco homens [Antônio (Tonico), Misael (o único que não possuía apelido e Miúda não sabe o motivo) Domingos (pequenino), Júlio (Julinho)]. Gostava de casa cheia, além dos nove filhos, sempre tinha sobrinhos, primos e vizinhos por lá. Uma casa agregadora, que vivia cheia parecia sempre em festa.

As casas de Neném e Miúda eram/são sempre cheias, além dos filhos, netos e bisnetos, sobrinhos, os “agregados” sempre chegavam, e eram/são recebidos com festa. Gostar de casa cheia e de festa é algo que elas aprenderam com sua mãe e essa com seus ancestrais. Todos que chegam precisam comer, na casa delas, assim como na casa em que fora criada, tudo gira em torno da mesa.

⁶³ D'OSOGIYAN Fernando. *PÈRÈGÚN- Nativo* Orossi, Pau D'Água, Dracena ou Dracaena fragrans. In: <https://ocandomble.com/2015/05/29/peregun-a-folha-ancestral/> . Acesso em: 04/11/2021

Zinha adorava ouvir e cantar músicas, segundo sua filha Miúda, foi a primeira da redondeza a ter rádio. Enquanto preparava a comida ela ouvia seu rádio. Miúda lembra que a música que a mãe mais cantava era “Gavião Calçado” de Pixinguinha⁶⁴. E começa a cantarolar:

“Chorei, porque
Fiquei sem meu amor
O gavião malvado.
Bateu asa foi com ela
E me deixou”.

Enquanto cantava seus olhos brilhavam de saudades de um tempo em que eu não vivi, porém, suas lembranças se tornaram minhas memórias. E, por isso, Zinha existirá para além das lembranças vividas por sua filha mais nova.

Neném

Ora Iyê Iyê oo Oxum!

Para falar de Neném é preciso antes saudar a dona de seu orí, peço a benção de Oxum, para falar da filha que mais amou Oxum no ayer.

Neném era uma mulher de axé. Jamais conheci pessoa com tamanha fé e devoção. Ekedí de Oxum, era uma grande zeladora dos orixás, amava seu terreiro, amava os orixás e sobretudo amava Oxum. Quando criança mexia em suas gavetas e pegava pulseiras para brincar e ela dizia, volte e coloque onde achou, isso é d' Oxum! “Isso é de Oxum!” foi a frase que mais ouvi de minha avó. Sim ela era de Oxum e Oxum era dela...

Neném era atenta e cuidadosa, sua vida era para cuidar de Oxum, e ao cuidar de Oxum ela cuidava de toda sua família com mesmo amor e devoção. Amava seu terreiro como amava sua casa. Não tirava suas guias do pescoço e só vestia roupas claras ou brancas.

Exímia cozinheira, Neném também era excelente passadeira e costureira. Confeccionava seus próprios vestidos, maioria sem o auxílio de uma máquina de costurar. Uma mulher de seu tempo, não usava vestidos sem sua combinação, pois, dizia que uma mulher sem combinação embaixo dos vestidos estava nua.

Neném sofreu com a violência doméstica, com a pobreza extrema, com a fome e com a morte **de três dos nove filhos**. Porém, nunca perdeu a fé e dizia que foi a fé que salvou seu

⁶⁴ PIXINGUINHA. Gavião calçado. Rio de Janeiro. Gravado: 1929. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-zWf43IulJ8>. Acesso em: 24/04/2022

filho caçula de não ficar paraplético, por isso, guardava a imagem do Menino Jesus de Praga que, segundo ela, intercedeu nessa batalha.

Neném trabalhava como passadeira para 21 (vinte e uma) madames que viviam na cidade do Rio de Janeiro. Ela pegava o trem até a Central e fazia todo o percurso caminhando, para pegar e entregar as roupas de suas clientes; contava com a ajuda de seus dois filhos mais velhos, Vanda e Ivan. As clientes moravam em diversos bairros da cidade como: Maracanã, Santa Tereza, Copacabana, Botafogo, Tijuca, e região central do Rio de Janeiro. Eles se dividiam e caminhavam pelos bairros para entregar ou receber as roupas.

Neném e Miúda fazem parte da primeira geração de sua família, que não nascera e crescera na senzala, frequentaram escola de primeiras letras, porém, a elas fora negado a continuação dos estudos. Por essa razão, trabalhavam como passadeiras e precisavam caminhar horas e horas para conseguir levar um pouco de comida para sua casa.

Lélia Gonzalez contribui para pensarmos essa questão, apresenta dados da década de 1980, onde são evidenciados o lugar da mulher negra no mercado de trabalho.

No que diz respeito a mulheres negras, a inclusão no mercado de trabalho é, assim para homens negros (92,4%) majoritariamente concentrada no trabalho manual (83%) ...Mulheres negras são colocadas em ocupações manuais rurais (da agricultura à indústria extrativista vegetal) e nos serviços. São contratadas ou são autônomas e não remuneradas. (Gonzalez, 2020, p.156).

Ângela Davis, complementa a análise de Gonzalez, ao relatar o lugar da mulher negra estadunidense no mercado de trabalho, nos pós-abolição.

Quando a população negra começou a migrar para o Norte, homens e mulheres descobriram que, fora do Sul, seus empregadores brancos não eram fundamentalmente diferentes de seus ex- proprietários nas atitudes em relação ao potencial de trabalho da mão de obra escrava recentemente liberta. Eles também acreditavam, ao que parece, que “*negros são serviçais, serviçais são negros*” ... Em sete de cada dez estados, havia mais pessoas negras trabalhando em funções domésticas do que em todas as outras ocupações juntas. O relatório censitário provava que *negros são serviçais, serviçais são negros*. (Davis, 2016, p. 100-101).

Gonzales e Davis em realidades distintas, corroboram para compreendermos o lugar da mulher negra no mercado de trabalho. É importante ressaltar que esse lugar do servir perdura até os dias atuais. Em minha dissertação mestrado intitulada: “Mulheres negras intelectuais da periferia”, trago para reflexão o caso das médicas cubanas, que foram

convidadas para participar do programa Mais Médico⁶⁵ no ano de 2013, e sua chegada ao país foi marcada por comentários como: as médicas cubanas parecem as tias do café, por exemplo. Tais comentários reforçam a ideia abordadas pelas autoras “*negros são serviçais, serviçais são negros*” e nada além disso.

Neném trabalhou durante muitos anos, andou por quase toda cidade do Rio de Janeiro, lavando e passando roupas, mas, com a chegada da terceira idade, não teve nenhum direito assegurado, nunca teve sua carteira de trabalho assinada. Assim como sua irmã mais nova.

Neném teve um relacionamento abusivo com o pai de seus filhos, depois de muitos anos de dor e sofrimento, ela não falava sobre tais assuntos, não sei quando e nem como ela conseguiu se libertar desse renascimento abusivo, em minhas lembranças, meu avô já não dividia a mesma casa que minha avó há muito tempo. Com a morte do marido, Neném conseguiu finalmente ter uma renda fixa, se tornando pensionista.

Nesse período os netos já haviam chegado, com essa pequena renda mimava seus netos com doces, balas e refrigerantes, além de se tornar uma compradora compulsiva das casas Bahias. Com o dinheiro que recebera da pensão, a mesma obteve o direito ao crédito e isso fez com que Neném realizasse sonhos, que para muitos é algo insignificante, porém, para ela era uma realização, entrar pela loja e escolher o sofá, a cama, a máquina de lavar que desejara. Em uma sociedade gerida pelo capital, ter direito a crédito e manter o “nome limpo”, era uma conquista.

Neném ficava extremamente feliz quando recebia cartas com encartes de produtos em promoções, ela dizia: “Eles me enviam essas cartas porque eu pago direitinho”. Para além da questão da exploração capital, o que quero salientar aqui é que uma mulher negra que nascera na década de 1920, que trabalhava para comer e mesmo trabalhando, muitas vezes não tinha o que comer, essas cartas eram como lembretes que ela enfim teve a oportunidade de ter uma “boa vida”.

⁶⁵ Foi um programa criado pela então presidenta Dilma Rousseff, presidenta eleita que anos mais tarde sofrera um golpe político-midiático. Tal política de governo, objetivava levar médicos para os rincões do Brasil. Obedecendo a seguinte ordem: “A preferência para a chamada de profissionais do Mais Médicos sempre foi e será daqueles que têm registro de atuação médica no Brasil. Quando são abertos chamamentos de médicos para o programa, a seleção sempre respeitará a seguinte ordem de preferência: 1 – Médicos com registro no Brasil (formados aqui ou no exterior, mas que revalidaram o diploma no Brasil); 2 – Médicos brasileiros formados no exterior; 3 – Médicos estrangeiros formados no exterior.”, entretanto, “Depois de feitas todas essas chamadas, caso ainda sobrem vagas, os médicos cubanos da cooperação internacional são convocados, dentro de um acordo internacional feito entre Brasil e a Opas (Organização Pan-Americana da Saúde).” Os médicos brasileiros se recusaram a sair das capitais e regiões metropolitanas, com isso abriu-se a possibilidade da chegada dos médicos cubanos. Fonte: <http://maismedicos.gov.br/cadastro-nacional-de-especialistas/12-perguntas-frequentes-do-cidadao/47-3-e-verdade-que-os-medicos-do-mais-medicos-sao-todos-cubanos>. Acesso em: 16/04/2022.

Por muitas vezes tentei puxar uma discussão dizendo que aquelas cartas eram apenas para que ela continuasse endividada, porém, ela discordava, ao dizer que um mal pagador nunca receberia tal confiança.

Neném amava plantas e, para todos os problemas ela tinha uma planta para recomendar, para dor de cabeça chá da folha de novalgina, para dor de garganta romã, para bronquite sumo de sabugueiro, para dor no estômago boldo, para sensação de cansaço banho de ervas, para tirar notas boas nas provas da escola pemba nas mãos e na cabeça.

Pemba é uma espécie de giz de calcário de diversas cores, que são utilizadas nas religiões de matriz africana, seu pó é utilizado para limpeza de energia e proteção. Neném sempre tinha um potinho com pemba, para que pudéssemos usar durante a semana de prova na escola e em outros momentos importantes.

Uma das coisas que Neném exigia dos seus, era que pelo menos nas sextas-feiras santas, fôssemos ao terreiro para participar do ritual que chamamos de cura e vestíssemos branco. Nas sextas santas, não ouvíamos rádio e nem tão pouco podíamos fazer bagunça, ela dizia que em dias santos era preciso silêncio.

Neném partiu para o Orun em meio a uma festa em seu terreiro, era assim que ela dizia que queria partir, pois amava sem terreiro e as festas que aconteciam lá, costumava chegar em casa contando como a festa tinha sido boa, quanto danço para/com seu orixá. Neném partiu do jeito que desejava, embalada nos colos dos orixás que ela tanto amava.

Miúda

Dia dez de fevereiro é dia de festa. Começa sempre pela manhã e só termina quando os primeiros raios de sol do dia onze nascem. Quando criança eu pensava que dia dez de fevereiro era feriado, um feriado que só a minha família sabia, era como se fosse um segredo nosso, tentava contar para meus colegas de turma, como eram os dias dez de fevereiro, mas, infelizmente eles não conseguiam entender a dimensão desse dia.

Quando penso em Miúda penso em festa, desconheço pessoa mais festeira no mundo, tudo é motivo para ela tomar uma cerveja e se aglomerar com aqueles que ama. Neném dizia que sua irmã mais nova era levada demais e é assim que Miúda se descreve, sou muito levada!

O feijão é sempre a estrela principal dos eventos na casa de Miúda, um feijão carioca que reúne legumes e carnes variadas, com um tempero que só ela sabe fazer. Receita simples

e muita saborosa que reúne todos em volta da mesa. Quando chegamos no portão de sua casa ela logo avisa, tem feijão!

As festas de São João eram uns dos poucos eventos que não tinham feijão. As bandeirinhas de jornal, feitas pelas crianças, a grande fogueira para assarmos as batatas doces e aipim, o quentão e os bolos são marcas dessa festa, além da alegria da dona da casa. Cheiros, sabores e alegria são condutores de construções de memórias, é impossível não narrar essas memórias e não sentir os cheiros e gostos.

Miúda é aquela que sempre cobra presença de todos, costuma ficar sentada em sua varanda com o portão aberto, quando passamos ela grita, “Ei (chamava nossos nomes) eu ainda não morri, então pode vir aqui me vê!”. E, assim, entramos para respeitar a tradição. Ai de quem passar e não entrar para marcar presença.

Miúda também é apaixonada por animais. Ela sempre tem uma cadela que caminham ao seu lado, atualmente sua fiel escudeira se chama Morena, enquanto conversávamos Morena estava deitada em seus pés. Dia desses, Miúda se sentiu mal e foi levada para o hospital, corria para todos os lados querendo encontrar sua tutora.

Miúda é uma referência para toda a comunidade, por ser a pessoa mais velha, todos a respeitam e a enxergam como referência. Essa por sua vez retribui com simpatia, sorrisos e festas. Essa é Miúda, a mais levada.

Ela mesma criou um verso de samba que diz “*a dona da casa é legal, a dona da casa é legal, A dona da casa é legal!*” e que costuma cantar quando a casa está cheia, nas festas e principalmente na hora de cortar seu bolo de aniversário.

Sankofa

Segundo Nascimento (2009), sankofa é um ideograma pertencente a um conjunto de símbolos gráficos de origem *akan*. Tais símbolos são chamados de *adinkras* e cada um possui um significado complexo, que representa uma fábula ou um ditado da filosofia africana. (Nascimento, 2009, p. 31). Nesta perspectiva sankofa significa:

“[...] voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Aprender do passado, construir sobre suas fundações: “Em outras palavras, significa voltar as suas raízes e construir sobre elas o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade, em todos os aspectos da realização humana.” (Glover, 1969 apud Nascimento, 2009, p. 31).

Nogueira (2019) contribui para ampliarmos o entendimento do significado de sankofa, quando afirma que:

Sankofa é descrito como símbolo da sabedoria e do conhecimento, a ideia de que devemos aprender com o passado para nos erguermos no presente e no futuro. É importante notar que sankofa é a terceira etapa de um processo que começa com sankohwe (retornar para ver) seguida de Sankotsei (retornar para ouvir, estudar). (Nogueira, 2019, p. 64).

Olhar para o passado e ressignificar o presente é o que o símbolo da sankofa nos convida para pensarmos mulheres negras que participam e são parte de coletivos/ quilombos estritamente femininos na atualidade. A necessidade de contarmos histórias de mulheres negras que foram silenciadas pelo racismo é de extrema importância para que possamos ressignificar nossa existência.

Quando pedi para que Miúda me contasse as histórias de sua mãe Zinha seus olhos brilharam, nunca visto aquele brilho em seu olhar, parece que ela abriu uma caixinha que estava guardada em suas memórias e que há muitos anos não mexerá. E o motivo ela mesma conta. Ninguém nunca me perguntou sobre isso!

A quem interessa o povo negro não saber de sua história? Essa pergunta vem permeando meus pensamentos, o que conto aqui são retalhos de uma colcha em construção. Miúda fala que sua mãe não contara sobre sua infância na Paraíba do Sul e não sabia quem eram seus avós.

Se perguntarmos a uma mulher branca, da mesma faixa etária de Miúda, sobre quem são seus avós, é bem provável que essa saiba não só o nome dos seus avós, mas também a cidade na Europa onde nasceram e até mesmo a casa onde foram criados.

A única certeza que temos é de que Neném e Miúda são a primeira geração da família que não nasceu na senzala e essa autora que aqui narra esta prosa, pois faz parte da terceira geração de mulheres desta família que não nasceu na senzala.

Se pensarmos que a escravidão no Brasil durou mais de 400 anos a terceira geração livre ainda é algo muito recente, meus ancestrais escravizados não estão muito distantes de minha realidade. Para que pudessem chegar até aqui, Neném e Miúda caminharam por quase toda cidade do Rio de Janeiro para garantir a sobrevivência dos seus.

Foi somente em minha geração que os primeiros membros da família concluíram o ensino médio, cursaram universidade e fui mais atrevida: cursei mestrado e com esse texto pretendo ser doutora. Tais conquistas são grandiosas se pensarmos que sou da terceira geração, porém, ainda sou a única a chegar nesse lugar. E para que eu chegasse nesse lugar Zinha, Neném e Miúda, minhas ancestrais traçaram caminhos árduos para que eu chegasse nesse lugar com força e garra. Não cheguei aqui sozinha. Elas estão sempre comigo, abrindo caminhos repletos de axé, hoje, ontem e sempre.

Quando voltamos ao passado, ou melhor quando sankofamos, reconstruímos nossas histórias e ao reconstruirmos garantimos nossa existência para gerações futuras. Consequentemente desestruturamos o projeto colonial.

Ressignificar é registrar histórias que jamais foram contadas, é garantir a nossa continuidade no mundo, pois como diz um provérbio africano, aquele que não sabe de onde vem, jamais saberá para onde vai.

Referências

- ADICHIE, C. N. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das letras, 2014.
- CRUZ, F. P.; NETO, J. S. A memória e ancestralidade presente no romance Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo. **Revista Humanidades e Inovação** 1801804. v. 7, n.º 3 – 2020.
- DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**; tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). **Escrevivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- EVARISTO, C. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Editora Mazza, 2003.
- EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.
- FANON, F. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FELISBERTO, F. Escrevivências como rotas de escritas acadêmicas. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). **Escrevivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- GOMES, N. L. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, B.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 419-441.
- GOMES, N. L. **O movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis. Vozes, 2017.
- GOMES, N. L. **Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GUAZZELLI, D. G. O dever de memória e o historiador: uma análise de dois casos brasileiros. **Revista Mosaico**. Volume 2, nº 4, 2010.
- HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**. A educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- HOOKS, B. **Intelectuais Negras**. Revista Estudos Feministas, Vol 3, nº 2, 1995, p. 454- 478.
- HOOKS, B. **Vivendo de amor**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-dehttps://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/amor/>.
- MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo, Editora Global, 2006.
- NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NOGUERA, R. **Infância em afroperspectiva: articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir**. Revista sul-americana de filosofia e educação, v.1, p.53-70, 2019.
- OLIVEIRA, E. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: editora gráfica popular, 2006.
- OLIVEIRA, N. M. S. **Mulheres Negras Intelectuais Periferia**. Rio de Janeiro: Imperial, 2018.
- OYĚWŪMÍ, O. Matripotência: Ìyá Nos Conceitos Filosóficos e Instituições Sociopolíticas [Iorubás]. Tradução para uso didático de Matripotency: *Ìyá*. In **Philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do Nascimento.
- PINTO. M. F. **Salve o Matriarcado: manual da mulher búfala**. Rio de Janeiro. Editora Aruanda. 2021.
- SILVA, J. I Encontro Nacional de Mulheres Negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. In: SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes. (org.) **O Movimento de Mulheres Negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.
- SOUZA. C. P. A libertação do ventre escravo no brasil: legislatura, gênero e maternidade no declínio da escravidão. **Anais do 9º encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional**. Maio de 2019.
- SOUZA. N. S. **Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- WALSH. C. Introducción – (Re)pensamento crítico y (de)colonialidad. In: **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas**. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005, p.13-35.

Escrevivências do feminino negroem *Solitária* de Eliana Alves Cruz e *Ponciá Vicêncio* de Conceição Evaristo**Black female life scripts**in *Solitária* by Eliana Alves Cruz and *Ponciá Vicêncio* by Conceição Evaristo**Simone dos Santos Pinto de Assumpção Vieira⁶⁶**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: A literatura de autoria negra-feminina é um importante instrumento para descolonização das representações literárias sobre a mulher negra. Narrar suas próprias histórias significa a legitimação de identidades, de autorreconhecimento como integrante de um corpo social que transmite ancestralidade e memória aos descendentes. A escrita feminina de autoria negra marca a emancipação intelectual de mulheres que, no Brasil, constituem uma camada social inferiorizada duplamente pela questão de gênero e de raça. Apesar disso, escrever ainda parece tarefa árdua, principalmente, para mulheres de diáspora africana em Brasil, a quem são atribuídos afazeres domésticos assumidos socialmente como suas funções específicas desde o período escravocrata. Com o objetivo de discutir a importância da literatura negra de autoria feminina para a visibilidade de narrativas ficcionais que descolonizem a representação da mulher negra, serão analisados os romances *Solitária* (2022) de Eliana Alves Cruz, e *Ponciá Vicêncio* (2017), de Conceição Evaristo. Para isso, foi escolhido como percurso metodológico a pesquisa bibliográfica com uma abordagem decolonial que possa auxiliar na compreensão de como essas produções literárias, pautadas na rememoração e em uma escrita-vida, permitem revisitar o presente com um olhar novo sob uma perspectiva negra. Como referencial teórico serão utilizados os estudos de Evaristo (2005) sobre a representação e autorrepresentação da mulher negra na literatura e *Escrevivência*; Anzaldúa (2000) sobre a escrita feminina; Almeida (2022) sobre o fazer literário da mulher negra nos dias atuais e Hamilton (2020) sobre feminismo e literatura contemporânea.

Palavras-chave: literatura de autoria feminina-negra; escrevivência; memória.

Abstract: Black-female authored literature is an important instrument for the decolonization of literary representations of black women. Narrating their own stories means legitimizing identities, self-recognition as a member of a social body that transmits ancestry and memory to descendants. The female writing of black authorship marks the intellectual emancipation of women who, in Brazil, constitute a social layer doubly inferior due to the question of gender and race. Despite this, writing still seems like an arduous task, especially for women from the African diaspora in Brazil, who are assigned domestic chores that have been socially assumed as their specific functions since the period of slavery. With the aim of discussing the importance of black literature by female authorship for the visibility of fictional narratives that decolonize the representation of black women, the novels *Solitária* (2022) by Eliana Alves Cruz, and *Ponciá Vicêncio* (2017), by Conceição Evaristo will be analyzed. For this, bibliographical research with a decolonial approach was chosen as a methodological path that can help in understanding how these literary productions, based on remembrance and a life-writing, allow revisiting the present with a new look from a black perspective. As a theoretical reference, studies by Evaristo (2005) on the representation and self-representation of black women in literature and life scripts will be used; Anzaldúa (2000) on female writing; Almeida (2022) on the literary work of black women today and Hamilton (2020) on feminism and contemporary literature.

Keywords: black female-authored literature; life scripts; memory.

⁶⁶Simone dos Santos Pinto de Assumpção Vieira, Professora de Língua portuguesa e Literatura das redes municipal e estadual de ensino do Rio de Janeiro, doutoranda do Programa de Ciências da Literatura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tem como foco de sua pesquisa a literatura de autoria negra e feminina. Contato: simoneassumpcao38@gmail.com

Introdução

“Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo.”
Glória Anzaldúa, 2000.

Escrever é resistir, e é intrínseco à escrita não permitir que memórias sejam apagadas. As palavras de Anzaldúa (2000) em seu texto *Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo*, são um bálsamo que cura e incute esperança nos corações de muitas mulheres escritoras incluídas na categoria de minorias sociais, “⁶⁷mulheres de cor”, dentre as quais estamos nós, as mulheres negras.

Perceber-se acompanhada de muitas outras vozes nos serve de estímulo para continuarmos a trajetória sinuosa e o processo árduo da escrita, principalmente para nós, mulheres escritoras e/ou pesquisadoras que além da escrita se dividem em trabalhar em atividades para o próprio sustento, cuidar dos filhos e ser guardiã da sua própria saúde física e psicológica, diante do descaso permanente em diferentes estâncias que insiste em permear nossas existências de mulheres negras.

Concordando com Anzaldúa (2000, p.229) que diz que nunca tivemos privilégio, por isso não temos nada a perder, digo ainda que essa ausência de privilégios deve ser utilizada para alicerçar a liberdade de uma escrita que esteja pautada em nossas vivências, nossas escrevivências (EVARISTO, 2020), e surja como uma reescrita da história que fizeram questão de apagar. Que nossa escrita, assim como a de Conceição Evaristo, Lélia González, Toni Morrison, Chimamanda Ngozi Adichie, Geni Guimarães, Djamilia Pereira Almeida, Jaqueline Nozipo Maraire, Maya Angelou e tantas outras mulheres, frutos da diáspora africana, conscientize outras tantas sobre a relevância do nosso fazer literário.

Este trabalho trata-se do desdobramento de uma pesquisa anterior que deu origem ao artigo *Rememorações e escrevivências na construção identitária de Ponciá Vicêncio*⁶⁸, trabalho anterior que tinha como objetivo analisar a forma como a identidade de Ponciá Vicêncio, personagem principal do romance, foi construída pela escritora Conceição Evaristo. Ao ler o romance *Solitária* percebi o interessante entrelaçamento de vivências de mulheres negras em ambos os romances. Atribuo a Eliane Alves Cruz, a representação de uma

⁶⁷Neste trabalho optei por utilizar a mesma expressão – “mulheres de cor” – utilizada por Glória Anzaldúa para se referir a mulheres não brancas no ensaio *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, publicado na Revista Estudos Feministas, em 2000.

⁶⁸O artigo citado neste trabalho trata da construção identitária da personagem Ponciá Vicêncio no romance de mesmo nome cuja autora é Conceição Evaristo, cuja referência é VIEIRA, Simone dos Santos Pinto de Assunção. *Rememorações e escrevivências na construção identitária de Ponciá Vicêncio*. Revista Fórum Identidades, Itabaiana-SE, v. 34, n. 1, p. 113–122, 2021. DOI: 10.47250/forident.v34n1.p113-122. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/forumidentidades/article/view/16622>. Acesso em: 13 jun. 2024.

experiência recetada mulher negra, a concretizaçãodos seus anseios eo desenvolvimentoe maior conscientização a respeito do poder ancestral maternocentrado que carrega consigo, representadopelas personagens Eunice, Irene e Mabel. Pensando nos dois romances como a representaçãodo processo de evolução da mulher negra, percebe-se um estadoque vaidos silenciamento, onde o seu “eu” só existe no mundo dos pensamentos, ao protagonismo com articulação e determinado controle sobre o que acontece em sua vida.

Aqui tenho como intenção analisar o movimento emancipatório da escrita de autoria negra, trazendo à discussão a importância das produções literárias de autoras negras para a reconstrução de um imaginário social pautado em uma perspectiva ainda colonizadora. Para isso serão analisadas as obras de autoria feminina negra-brasileira, *Ponciá Vicêncio* (2017) de Conceição Evaristo e *Solitária* (2022) de Eliana Alves Cruz.

Saber-se negra, ou melhor, descobrir-se negra compõe muitas de nossas narrativas e quando as escrevemos por vezes rememoramos situações que fizemos questão de que ficassem num lugar recôndito de nossas memórias. A escrita para muitas de nós tem poder de cura, ao contarrefletimos sobre situações que à época naturalizamos, além disso a memória compartilhada acaba por ativar memórias não só individuais, mas também coletivas. Ao ler o conto *O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo*, de Djamilia Pereira de Almeida:

No metrô. No autocarro. Na tasca. No restaurante chique. Sou uma mulher negra a passar a segurança no controlo alfandegário de qualquer aeroporto. Sou uma mulher negra quando me convidam para preencher quotas. Ou quando, se recuso os convites, convidam outra mulher negra em minha vez. Somos, eu e essa mulher, mulheres negras num esquema que reservou para nós um único lugar na geometria (ALMEIDA, 2022, p. 16)

Pude rememoraras inúmeras vezes em que fui abordada com um pedido de informação sobre determinado produto em alguma lojade departamento por ser confundida com uma funcionária, e tantas outras vezes em que fui direcionada à sessão de liquidação da loja de roupas, por uma atendente “bem-intencionada” que, pelo fato de eu ser negra, acreditara serem as ofertasminhas únicas aspirações e possibilidades de compra no estabelecimento. Rememorei também o momento em que percebi que a minha negritude era o único motivo pelo qual eu não tinha um par para dançar na quadrilha de festa junina da escolaprimária.

São muitas as marcas, os vestígios, e cada vez que rememoro, vivencio novamente o mesmo cenário, mais madura, é claro, mais consciente, porém não menos impactada, pois meu receio é de que essas memórias se presentifiquem na vida dos meus descendentes, das

minhas filhas. Toni Morrison, renomada escritora negra norte-americana, no premiado livro *Amada* (1987), explica didaticamente a rememoração através da personagem Sethe em uma conversa com Denver, sua filha, sobre o local onde fora escravizada por anos:

O lugar onde eu estive antes de vir para cá é real. Jamais vai desaparecer. Mesmo se toda fazenda, cada árvore, cada folha de capim dela morrer. A imagem continua lá. E mais: se você for até lá, você que nunca a conheceu, se ficar no lugar onde ela estava, vai acontecer de novo; vai estar lá pra você. Assim, Denver, você nunca deverá ir lá. Nunca. Porque, ainda que tudo tenha terminado de vez, ela vai estar sempre lá, esperando por você. Foi por isso que tive de tirar meus filhos de lá. Apesar de tudo (MORRISON, 1987, p.50).

De acordo com os estudos de Paul Ricoeur (2007, p.455), o mnemônico se alia à imagem. Para o autor, toda lembrança configura-se em uma imagem, mas nem toda imagem é uma lembrança e os lugares permanecem como inscrições, monumentos que funcionam potencialmente como documentos. Segundo ele, o esquecimento proposital de fatos por um grupo hegemônico a fim de invisibilizar a história de um outro grupo social seria a ideologização de memória.

(...) a ideologização da memória é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa oferece. As estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração: pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. Para quem atravessou todas as camadas de configuração e refiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada – da história oficial. (RICOEUR, 2007, p.455).

A literatura de autoria negra instrumentaliza uma revisão historiográfica que favorece o não esquecimento da Maafa⁶⁹ imposta ao povo negro. A história passa a ser contada sob a perspectiva do oprimido, preenchendo lacunas deixadas pelo cânone literário. Isso permite que seus sentimentos, anseios, pensamentos sejam reconhecidos, de forma a humanizar aquela(e) outrora percebido como a(o) Outra.

Considero importante para a mudança de perspectivaliterária no Brasil os romances *Solitária* (2022) e *Ponciá Vicêncio* (2017) por ambos serem produzidos por duas autoras brasileiras e negras que imprimem em suas obras uma visão da mulher negra sobre o feminino negro. Essas obras garantem o protagonismo da mulher de diáspora africana no

⁶⁹Marimba Ani (2015) chama de Maafa, o grande desastre/holocausto negro que se moderniza a cada século.

contexto brasileiro em toda a narrativa. O enredo é pautado em escrevivências que só se tornam possíveis pelo compartilhamento de memórias individuais e coletivas. À mulher negra não foi relegado o papel de coadjuvante. Nas narrativas, a perspectiva que prevalece é a da mulher negra.

Segundo Hamilton (2020, p.25), a posição de fora-e-dentro em que se situavam muitas mulheres negras permitiu que fossem constatados que os privilégios concedidos às mulheres brancas impediam a homogeneidade do feminismo. O convívio diário das mulheres negras como domésticas ou, no período de escravidão, como escravizadas que percorriam o interior da Casa Grande, as levou a construir um conjunto de conhecimentos, um discurso crítico-emancipatório que contestasse os discursos dominantes opressivos e até mesmo discursos feministas que afirmavam que mulheres brancas e negras compartilhavam as mesmas dores.

A exclusão das mulheres negras em espaços tradicionais de produção de conhecimento pode ser exemplificada por Sojourner Truth, abolicionista afro-americana e ativista dos direitos das mulheres, quando teve seu discurso quase impedido por feministas na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio, em que ficou conhecida sua fala “*E eu não sou uma mulher?*” Impedidas de ocupar os espaços tradicionais, intelectuais negras passaram a utilizar espaços alternativos como a música, a literatura, conversas cotidianas, o que colaborou para a construção de uma epistemologia negra feminina com ação anti-institucionalizadora na cultura (HAMILTON, 2020, p.74).

É necessário percebermos que a produção literária de autoria feminina e negra é um fator importante na desconstrução do olhar colonizador, que por muito tempo foi responsável por nos excluir de espaços em que se produzia conhecimento. Essa exclusão possibilitou que representações racistas e machistas fossem cristalizadas socialmente.

Pensando na força da literatura, sendo um espaço privilegiado de reprodução simbólica de sentidos, observamos que ela pode colaborar para a modificação das representações sociais, que, por sua vez, têm uma ação anti-institucionalizadora na cultura, uma vez que sejam capazes de subverter concepções pré-estabelecidas (HAMILTON, 2020, p.74).

Conceição Evaristo diz que o ato de escrever pressupõe a autoinscrição do sujeito no mundo e que, principalmente para a mulher, subalternizada na pirâmide social, a quem foi negado o direito de existir, é pela escrita que se experimenta a própria existência, pois atribui-se ao ato de escrever um sentido de insubordinação.

A frase emblemática de Evaristo: “A nossa Escrivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa-grande”, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” mostra que o silenciamento das vozes femininas negras no que se refere à reivindicação por seu espaço enquanto sujeito individual e coletivo já não pode ser tolerado. A utilização da literatura como meio de resgate e valorização da memória do ser negro, assim como um instrumento de denúncia às mazelas e traumas sofridos por seu coletivo se faz presente não só na obra de Conceição Evaristo, mas também em diversas outras obras literárias de autoria negra. (VIEIRA, 2021, p.113)

A forma estereotipada com que a mulher negra foi retratada ao longo dos anos na literatura brasileira vem sendo repensado por escritores negros em suas produções. Há a necessidade premente de narrativas pautadas em uma perspectiva negra, em que personagens sejam retratados em sua inteireza. O poder de fala vindo da literatura negra assume talvez uma função inerente a ela: a descolonização do olhar a ponto de construir personagens negras de forma complexa quanto aos sentimentos, com estabelecimento de laços afetivos e protagonismo de suas próprias histórias.

Relacionada a esse poder, a escola atua como importante braço na disseminação de modelos comportamentais, e ensina o que deve ser lido como norma. Assim, sabendo-se que a ideia de padrão corresponde ao modelo branco, masculino, heteronormativo, todas as outras vivências, perspectivas e realidades passam a ser relegadas. Nos livros escolares, durante muito tempo predominou a história que favorecia o olhar do opressor em detrimento da perspectiva daquele que foi subjugado e posicionado como o Outro. Episódios de valorização de nossa ancestralidade, a sabedoria de nossos antepassados; tal como os episódios de resistência e luta coletiva caem propositalmente em esquecimento. Assim, o ato de escrita de autoria negra tem viés político e ainda que de forma inconsciente só por sua existência já demonstra uma grande relevância na construção ideológica da sociedade pela literatura. Miriam Alves (1985) mencionou que o fazer literário do escritor negro é um ato político-ideológico

Falo em atitude política não para designar passeatas de ficcionistas e poetas negros, exigindo seus direitos à publicação e circulação, exigindo a criação livre, permeada por sua vontade e inspiração, ou ainda exigindo reconhecimento dos órgãos políticos (secretaria disto ou daquilo), ou ainda reclamando suas entradas nos bares acadêmicos fechados (livrarias e editoras), onde somos literalmente barrados e discriminados por trás de discursos de má qualidade, sublitteratura e desinteresse de leitores. Não é deste ato político, que não fizemos, que falo. Falo do ato político que praticamos, escrevendo-nos em nossa visão de mundo. Quando digo nossa, falo Brasil e toda questão econômico-político-histórico-cultural e relacionamentos plurirraciais que permeiam. Nossa produção reflete isto (ALVES, 1985, p. 84).

A produção literária do autor negro, principalmente daquele que deixa transparecer a subjetividade negra em sua escrita, é tarefa árdua, mas quando se trata de autoria feminina e ao mesmo tempo negra, os obstáculos são ainda maiores. A escrita feminina e negra parte de um lugar que não é o mesmo do autor negro, apesar de compartilharem entre si os efeitos perversos do racismo praticado no Brasil. A violência dos nossos corpos femininos e negros desde sempre objetificados, ora para o trabalho, ora para satisfazer o desejo sexual daquele que detinha o poder foi uma tentativa de anulação que a escrita desmascarou como um grito forte, como a força de um tapa bem dado na face.

Ainda se fazem presentes marcas do silenciamento de vozes negras femininas, o que se evidencia, por exemplo, por Maria Firmina dos Reis que teve seu livro lido e reconhecido 163 anos depois da publicação, de Carolina Maria de Jesus que foi lembrada após a morte de centenário de vida, Miriam Alves que precisou comemorar 40 anos de carreira literária para ter uma resenha em um jornal de grande circulação, Geni Guimarães que, apesar de receber o Prêmio Jabuti, ficou anos no ostracismo e ainda pelo tardio reconhecimento da obra de Conceição Evaristo que, apesar de iniciar sua escrita ainda na juventude, só consegue publicar seus textos aos 44 anos, somando-se a isso o fato de ter precisado vender um carro para publicar seu primeiro livro e só ter reconhecimento literário nacional a partir dos 70 anos.

Nossas escritoras

Conceição Evaristo e Eliana Alves são escritoras afro-brasileiras renomadas e premiadas não só no Brasil, mas também tiveram obras traduzidas e publicadas em diversos outros países. Apesar da qualidade literária das obras dessas autoras, o reconhecimento de ambas pode ser considerado tardio e, infelizmente, ainda são poucas as autoras negras que ocupam papel de destaque no cenário literário brasileiro e conseguem ter seus textos publicados por grandes editoras.

Conceição Evaristo trabalhou como professora da rede pública, é mestre em Literatura Brasileira e Doutora em Literatura Comparada, é também participante ativa dos movimentos de valorização de cultura negra no Brasil, participa de publicações na Alemanha, Inglaterra e nos Estados Unidos, sua obra vem sendo estudada em universidades brasileiras e no exterior. Suas primeiras publicações foram feitas, em 1990, na série *Cadernos Negros*.

Em 2003, publicou o romance *Ponciá Vicêncio* pela editora Mazza de Belo Horizonte, o livro teve boa acolhida crítica e de público e foi incluído na lista de diversos vestibulares de universidades brasileiras. Seu livro *Olhos d'água*, em 2014, tornou-se finalista do Prêmio

Jabuti na categoria “Contos e Crônicas”. Já 2018, a escritora recebeu o Prêmio de Literatura do Governo de Minas Gerais pelo conjunto de sua obra.

Eliana Alves Cruz é jornalista por formação, destacou-se inicialmente na ficção com o romance *Água de Barrela*, fruto de cinco anos de pesquisa sobre a história de sua família desde os tempos de escravidão. Com esse romance, em 2015, Cruz ganhaem primeiro lugar o Prêmio Oliveira Silveira, concurso promovido pela Fundação Cultural Palmares. Assim como Evaristo, Cruz teve diversas publicações na série Cadernos Negros.

Há de se ressaltar a importância da criação da série Cadernos Negros, em 1978, como importante veículo de divulgação da escrita negra, dando visibilidade a diversos escritores negros. Visto que, por muito tempo, como foi dito aqui anteriormente, espaços tradicionais de produção de conhecimento nos haviam sido negados.

Embora a biografia dessas autoras seja algo bastante relevante no que se refere à escrita que produzem - pois muito do que escrevem se relaciona com o contexto social de mulher negra brasileira em que também estão inseridas - não pretendo tratar das biografias como elemento principal desse trabalho. É evidente que suas escritas estão permeadas também por vivências próprias, mas seus textos não tratam de relatos biográficos, e sim de produções artístico-literárias ficcionais sob a perspectiva de autoras negras inseridas em um contexto social brasileiro racista e patriarcal.

Escrevivências

Anzaldúa (2000) vai defender a posição de que mulheres subalternizadas pela sociedade deveriam buscar meios para expressar suas ideias, transformando-se em criadoras de suas teorias e não mais apenas em objetos de estudo. Indo ao encontro do pensamento de Glória Anzaldúa, Conceição Evaristo trabalha em sua escrita e deixa cunhado um conceito dentro da Teoria Literária: a Escrevivência. Segundo Evaristo, o termo significa o processo político da escrita em que se toma o lugar dessa escrita como direito, assim como se toma o lugar da vida.

Stuart Hall (1996, p.65) explica que todos os discursos são “localizados”, e o local de fala de Conceição Evaristo nasce do cotidiano, de suas lembranças, de suas próprias experiências perpassadas pela sua condição de mulher negra brasileira. A escrita-vida, baseada na experimentação do eu, em ambiente pouco amistoso, em que se assume uma voz, pautada em sua condição no mundo, como lugar de onde se conta a história. Portanto, a ideia do ser feminino tomando posse do seu lugar na vida, ocupando o seu espaço com protagonismo é algo presente em sua obra, como a força, a criatividade e a capacidade com

que mulheres negras tornam-se fonte geradora de transformações sociais nas histórias por ela contadas.

Em seus textos, a mulher negra é humanizada com toda a complexidade e contradições emocionais do feminino. A sexualidade é apresentada, porém é tratada como parte de um todo da personalidade feminina. Às personagens é dada a voz para que contem suas próprias experiências e memórias e expressem seus sentimentos. A condição de mulher negra brasileira é o ponto de partida para sua escrita, suas experiências não são exatamente as mesmas de suas personagens, no entanto, colaboram para que a autora compreenda e transmita ao leitor de forma sensível e detalhista as situações narradas em seus textos, selecionando cada palavra com precisão, mas conservando o caráter poético da obra. A memória coletiva do povo negro é trazida à tona pela rememoração individual das personagens, pela ótica feminina, contribuindo para que a história do negro seja recontada pelo próprio negro. Nossa ancestralidade é tratada de forma poética com o auxílio de recursos linguístico-estilísticos.

Presente e passado se alternam, o que representa o fluxo de memória que marca uma ligação entre esses tempos que parece ser o fio condutor do enredo. A rememoração dos fatos demonstra a relação de afetividade da personagem Ponciá junto aos seus. Nos tempos de casa de pau a pique, de chão de terra batido, tempo do trabalho com o barro, com as brincadeiras e bonecas de espiga de milho, tempo em que passar por debaixo do arco-íris era o único temor vivido pela personagem (VIEIRA, 2021, p. 118).

A expressão da submissão sofrida por sua classe, cor e gênero na cidade grande é reforçada por frases curtas e secas com pouca adjetivação. A repetição de palavras, a construção do texto em períodos curtos torna evidente os flashes de memória que vem e vão durante todo o percurso narrativo. O texto é apresentado em blocos que, muitas vezes, passam abruptamente do presente ao passado, sem que haja elemento algum de coesão responsável pela transição desses tempos, o que marca a ausência quanto ao tempo presente da personagem que, muitas vezes, parece estar sonhando acordada (VIEIRA, 2021, p.118).

O presente de Ponciá é de desamparo. A perda dos filhos oriunda de episódios de aborto, o afastamento da família, a violência do marido e o assujeitamento de si mesma pela sociedade ocasionaram o silenciamento de Ponciá que, gradativamente, passa ao leitor a ideia do esmaecimento de sua identidade no decorrer da narrativa. Entretanto, aspectos referentes à ancestralidade negro-brasileira são tratados como uma estrutura consolidada que dá suporte emocional à personagem que recorre, em momentos de maior fragilidade, à rememoração de fatos que evidenciam sua infância de “parecença” com o avô e o convívio com

a família. Dessa forma, é evidenciada no texto de Conceição a importância dos ancestrais para a trajetória da personagem.

Surpresa maior, não foi pelo fato de a menina ter andado tão repentinamente, mas pelo modo. Andava com um dos braços escondido às costas e tinha a mãozinha fechada como se fosse cotó. Fazia quase um ano que vô Vicêncio tinha morrido. Todos deram de perguntar por que ela andava assim. Quando o avô morreu, a menina era tão pequena! Como agora imitava o avô? Todos se assustavam. (EVARISTO, 2017, p.16)

A semelhança física entre Ponciá e o avô faz ecoar o que Leda Martins (2003) diz sobre o corpo ser o local da inscrição da ancestralidade de culturas em que há predomínio de gestos e oralidade, como as africanas e indígenas. O corpo é, por excelência, local de memória, ele se apresenta como rastro da memória. A travessia forçada do povo negro pelo Atlântico não possibilitou que nossos ancestrais trouxessem consigo objetos que nos permitissem registros concretos de sua cultura e vida no continente africano, as referências possíveis estavam presentes na memória e em sua corporeidade.

Ao pensar nesse corpo - guardião de memórias - o romance representa o reconhecimento, o avivamento de nossas raízes, o reencontro com nossos antepassados e a diáspora africana. Reconhecer que nossa memória individual nos fala muito sobre a história coletiva de um povo, sobre movimentos de resistência, ora grandiosos, ora sutis.

A história de Ponciá, aquela cujo próprio nome soava como algo desconhecido, reflete um passado pós-abolicionista e um presente que ainda não foi capaz de abolir a herança da escravidão e que insiste em subjugar o quanto pode o negro no Brasil. Os laços de afetividade com a família, apesar das dificuldades, é o que ainda dá a personagem Ponciá esperanças de dias melhores (VIEIRA, 2021, p.119).

A permanente inadequação do corpo negro que se percebe sempre estrangeiro é demonstrada na narrativa pela migração de Ponciá do campo para a cidade, deixando seu povoado e indo para uma área urbana em busca de melhores condições de vida. O sofrimento da personagem, mesmo após a mudança de espaço, reforça a ideia de que o racismo tem raízes sólidas e eficientes, visto que é capaz de promover a inadequação do negro ainda que em diferentes espaços. A humilhação, exploração de seu trabalho, e a miserabilidade das condições de vida do negro e, particularmente, da mulher negra são “gritados” no texto de Evaristo (VIEIRA, 2021, p.119).

O nome da personagem principal também reflete um passado que deixou marcas. Seu nome é a representação da herança de um tempo em que sua família pertencia aos brancos.

Vicêncio era o nome do dono dos seus avós. Há de se ressaltar que no período escravista, muitos negros escravizados eram marcados a ferro com as iniciais de seus donos. Conceição mostra que, séculos depois, a marca do colonialismo ainda é profunda e apesar de não ser mais escrava, Ponciá carrega consigo de forma muito concreta resquícios do tempo de escravidão através de seu próprio nome. Dia após dia, a volta dada à árvore do baobá antes do embarque em navios negreiros com o intuito de que os negros esquecessem suas raízes se presentifica por atos que insistem em assaltar nossas identidades.

Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamado outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietí; nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha então vontade de choros e risos. (EVARISTO, 2017, p.18)

O perder-se de si mesma é significativo no romancee desembocou em uma loucura que acometeu não só a personagem principal, mas anteriormente havia também vitimado o seu avô. A deteriorizaçãoda saúde mental do povo negro, provocada pelo racismo, tem como efeito drástico a perda da sanidade e vontade de viver. Isso nos faz refletir sobre o porquê do elevado índice de pessoas negras em manicômios. O estado de loucura desencadeado por Ponciá aparece no romance como uma possível fuga da inóspita realidade dos sonhos que lhe foram arrancados devido a sua condição de mulher negra e pobre. Por outro lado, o texto de Conceição Evaristo ressalta a força do feminino apesar das inúmeras adversidades.

Ponciá Vicêncio enfatiza a fortaleza de espírito de mulheres negras, criadoras de obras de arte que contavam por si mesmas o valor de sua história. A importância concedida à sabedoria do feminino negro é algo latente no texto de Conceição Evaristo, retratada não só pelo talento das personagens no manuseio do barro, ao criar objetos que, posteriormente são apresentados como arte em exposição na cidade, pela relevância e o acatamento das decisões das mulheres no que dizia respeito aos assuntos da família, mas também pela sabedoria relacionada ao sobrenatural representada por Nêgua Kaínda, personagem que religa, de certa forma, todos os laços perdidos entre os personagens (VIEIRA, 2021,p.120)

Após reencontrar sua família, Ponciá volta ao seu povoado e ao contato com o barro que, na mitologia de algumas culturas de matriz africana, trata-se da matéria prima utilizada pelo orixá no renascimento ou criação do ser humano (VIEIRA, 2021, p.121). O barro nos remete ao renascimento, ao surgimento de uma nova fase da vida da personagem, junto aos seus antepassados, junto ao seu povo.

Assim como em *Ponciá Vicêncio*, a invisibilização e subalternização da mulher negra podem ser percebidas em *Solitária* (2022), romance de Eliana Alves Cruz. Ao lero nome do livro de Cruz, *Solitária*, lembrei-me da cela penitenciária onde um detento é isolado como castigo ou medida de precaução. No romance, o quarto de empregada, a solitária, põe-se na função de um abafador de sonhos, exatamente como uma medida de precaução a fim de “acorrentar”, restringir várias gerações de mulheres pretas à servidão perante a opressão do racismo presente em atitudes e pensamentos colonialistas em pleno século XXI.

É importante ressaltar que no romance, as personagens femininas negras não são planas e muito menos coadjuvantes. Sobre a complexidade quanto à construção das personagens do romance, logo no início do livro, ao fazer uma análise da personagem Mabel, é possível perceber o amadurecimento dessa em relação à realidade que a envolve. A autonomia da personagem marcada pelo capítulo em que ela mesma narra sua história também reafirma o protagonismo negro muito comum às produções literárias de autoria negra:

Pensando nisso hoje, depois de tantos anos, eu poderia até me ofender, afinal, será que ela estava mais preocupada com uma adulta do que comigo? De certa forma, ela achava que eu sabia me virar melhor que d. Lúcia. Com o passar dos anos, essas “crianças eternas” me seriam insuportáveis, como se eu fosse professora numa creche de filhotes de demônios. (CRUZ, 2022, p.18)

Ao contrário disso, tomamos conhecimento dos pensamentos de Ponciá, mas ela parece impossibilitada de contar sua história por si mesma. Tudo que ocorre com a protagonista nos é contado pela figura do narrador. Ela mesma não se expressa por meio da linguagem verbal, parece paralisada e emudecida diante da realidade que a oprime, no entanto apresenta pensamentos em ebulição. Já o amadurecimento de Mabel demonstra a reconfiguração acerca do modo como a mulher negra é representada nos textos literários canônicos. Cruz apresenta uma personagem “senhora de si”, com consciência crítica, e assim dotada da capacidade de discernir sobre o papel das mulheres que a rodeiam, ela decide a trajetória que pretende seguir como mulher negra na sociedade brasileira. O papel que ela pensa em desempenhar é o mesmo concedido ao homem branco bem-sucedido. Eliana Alves Cruz constrói, portanto, uma personagem protagonista de sua própria história que, contrariando a lógica vigente e a herança escravista e patriarcal da sociedade, reivindica o seu lugar ao sol, e já na infância pretende reconfigurar a história dos seus.

A vida que comecei a querer para mim era como a do seu Tiago, um cara que tinha a profissão dele e todo o resto. Sim, ele parecia amar a família etc.

e tal. Fui testemunha de como ele quis aquela filha, mas era um amor diferente do da esposa, que parecia ver em Camila mais uma boneca da coleção da trisavó. Era um amor que não exigia que ele abrisse mão de si mesmo. E foi isso que comecei a desejar, porque eu via que minha mãe abria mão de si própria, do seu futuro e da nossa família por conta deles. Via que d. Lúcia depositava todas as esperanças e maluquices na filha. Seu Thiago, no fundo, era a pessoa que eu queria ser naquele momento. (CRUZ, 2022, p.45)

Mabel tem ideais, ela sabe qual papel social ela pretende desempenhar, nem mesmo o papel atribuído à mulher branca a satisfaz. A jovem negra almeja a independência do homem branco, é a possibilidade de ter uma família, mas não viver exclusivamente para ela. É nunca se colocar em segundo plano, como fazia sua mãe e até mesmo D.Lúcia. No trecho acima torna-se evidente que o que Mabel não quer pra si é vivenciar a opressão que o patriarcado exerce sob as mulheres que ela conhece, em que essas sempre precisam abdicar de seus ideais em prol da família.

Pelo romance é evidenciado que o passado colonial do Brasil ainda se faz presente, principalmente, na vida de mulheres negras brasileiras e pobres. Os privilégios ainda estão nas mãos de uma parcela ínfima da sociedade herdeira de vantagens que há séculos lhes são concedidas. A outros coube a herança maldita da época escravocrata que até hoje se presentifica nas moradias insalubres, nos empregos de baixa remuneração, no ineficiente acesso à educação, nas condições precárias de saúde e pela maioria entre a população carcerária.

Outra vez, Mabel é sujeito da própria história, quando ao engravidar, aos 14 anos, decide abortar, pois não quer para si a mesma trajetória de vida de sua mãe, Eunice. Passa a estudar com Cacau, um dos filhos do porteiro do edifício Golden Plate, para o vestibular, ambos passam e, dessa forma, burlam e barram a trajetória de servidão perpetuada na família, desde os tempos de escravidão.

(...) O que eu faria com um bebê aos catorzeanos, sem qualificação, sem profissão, sem trabalho? Eu não queria limpar uma casa que não fosse a minha. Não queria ter de levar uma criança para o trabalho na casa de ninguém. Essa era a minha história, e eu não desejava repeti-la com meus filhos. Aliás, eu não queria filhos! Não queria outra d. Lúcia como patroa nem outra Camilinha para trocar fraldas, dar comida, amor e tempo, e um dia vê-la sujar coisas de propósito, com o consentimento dos pais, só pra me ver limpar. (CRUZ, 2022, p.56)

Essa quebra do paradigma vigente, influenciou também Eunice, mãe de Mabel, que outrora se mostrava passiva, e posteriormente pediu demissão aos patrões, rompendo com o ciclo de servidão que a acompanhava desde que sua mãe era empregada doméstica. Portanto,

os personagens Mabel, Cacaue Eunice cada qual com seu modo de resistência nos mostram que a subalternidade não é característica inerente ao ser negro.

Na vida de Eunice, assim como na vida de várias domésticas brasileiras, o trabalho doméstico mal remunerado e acompanhado por uma série de abusos, perpassa por várias gerações de sua família. Muitas vezes, a casa onde a avó trabalhou é a mesma em que a mãe veio a trabalhar e onde a filha também continuará seguindo os passos de todas as mulheres da família. A luta de feministas brancas pelo direito ao trabalho e a visão da casa como ambiente de limitação de sua liberdade não são de fato pontos comuns reivindicados por mulheres negras que desde muito novas se veem obrigadas a trabalhar para famílias brancas, abdicando do convívio com seus próprios filhos e do cuidado com os seus lares.

Considerações finais

Patricia Hill-Collins (2009) diz que as empregadas domésticas norte-americanas começaram a examinar os costumes e estilo de vida das famílias brancas e constataram algumas discrepâncias entre as ações e ideologias das feministas brancas da época. Guardadas as devidas diferenças entre o contexto sociocultural brasileiro e o norte-americano, percebe-se que de forma semelhante houve a mesma constatação quanto às empregadas domésticas no Brasil.

Se as mulheres são passivas e frágeis, por que as mulheres negras são sobrecarregadas de tarefas manuais pesadas? Se as mães deveriam ficar em casa e cuidar de suas/seus filhas/os, por que as mães negras são obrigadas a trabalhar fora de casa e deixar suas/seus filhas/os em creches, ou, em alguns casos, sozinhas/os? (HILL-COLLINS, 2009, p.11)

Parece haver aqui uma complementaridade entre os romances analisados, a meu ver, um processo evolutivo da mulher negra contado pelas histórias de Conceição Evaristo e Eliana Alves Cruz. Em *Ponciá Vicêncio*, a personagem principal é apresentada como uma mulher presa em um não-lugar, a crueldade do racismo estrutural matou aos poucos a figura sonhadora e habilidosa. A perda de sua identidade fora marcada desde o nome que lhe fora dado e Ponciá não teve a chance de subverter a ordem patriarcal e racista que lhe confere o lugar da subalternidade, do silêncio. Já Mabel percebe sua invisibilidade diante dos padrões de sua mãe, sabe como a sociedade a vê e não pretende que essa visão determine sua trajetória. Logo no início do livro sua voz ecoa, incomoda e alerta sua mãe para os perigos de se manter subserviente ao opressor. “- Mãe...a senhora precisa se libertar dessas pessoas...A

senhora não deve nada a elas, pelo contrário. Mãe...Sou eu, a Mabel, sua filha. Não tenha medo de encarar esse povo que nunca limpou a própria privada!”

A escrita das duas autoras aqui analisadas demonstra o poder da representação literária como prática de resistência. Contar nossas histórias pode presentificar dores, mas também embarreira o distorcimento e apagamento das experiências e identidades de inúmeras mulheres. A escrita de autoria feminina e negra é um instrumento importante em um campo de batalha em que, nós, mulheres de diáspora africana, aqui, particularmente, diáspora africana em Brasil, lutamos para transformar as representações marginalizantes, solidificando novas representações mais justas e adequadas.

Referências

- ALMEIDA, D. P. O que é ser uma escritora negra hoje, de acordo comigo. **Revista Serrote**. nº41, p.6-20, 2022.
- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, ano 8, p. 229-236, 2000 [1981].
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- COLLINS, P. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. 2ª ed. New York: Routledge, 2009.
- CRUZ, E. A. **Solitária**. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- EVARISTO, C. **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.org Constância Lima Duarte/Isabella Rosado Nunes;
- EVARISTO, C. Da representação a auto-representação da mulher negra da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares: Cultura Afro-brasileira**. Ano I – numero1 – agosto 2005. ISSN 108 7280.
- EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO, C. A Escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (org.). **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustrações Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.
- HAMILTON, N. D. **Feminismos e literatura contemporânea**: Toni Morrison e outras escritoras feministas negras. Vinhedo: Editora Belo Horizonte, 2020.
- KILOMBA, G. **Memórias da Plantação** – episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MARTINS, L. M. Performances do tempo e da memória: os congados. O Percevejo – **Revista de Teatro**, Crítica e Estética, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, p. 68-83, 2003.
- MORRISON, T. **Amada**. Tradução Evelyn Kay Massaro. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- RICOUER, P. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et.al. Campinas: Unicamp, 2007:18.
- SANTOS, J. E. **Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Egun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.
- VIEIRA, S. S. P. A. Rememorações e escrevivências na construção identitária de Ponciá Vicêncio. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana-SE, v. 34, n. 1, p. 113–122, 2021.

Mães em luto e na luta por justiça nas Américas:
um estudo comparativo sobre a luta contra a violência do Estado

Mothers in Grief and the Fight for Justice in the Americas:
A Comparative Study on the Struggle Against State Violence

Etyelle Pinheiro de Araújo⁷⁰
UNIGRANRIO

Resumo: Um relatório da Anistia Internacional (2015) revelou que as polícias brasileiras estão entre as mais letais do mundo, com jovens negros como principais vítimas, enquanto nos EUA, homens negros representam o maior número de vítimas de violência policial. Diante disso, algumas mães de vítimas da brutalidade policial se engajam em movimentos sociais por justiça. Partindo do entendimento da narrativa como uma maneira de organizar a experiência humana (BRUNER, 1997; LINDE, 1993), este estudo comparativo investiga as narrativas de mães brasileiras e afro-americanas envolvidas nesses movimentos, analisando como essas histórias funcionam como formas de resistência e impactam o contexto macro, ao denunciarem o racismo e exigirem mudanças no sistema legal. O corpus inclui gravações de discursos de mães brasileiras em protestos (2016-2018) e de mães afro-americanas em eventos online. A análise aponta para como essas mulheres extrapolam o contexto micro da luta por justiça para uma luta contra o racismo estrutural em suas narrativas de engajamento; elas ainda sublinham a maternidade como elemento de autoridade moral e elaboram construções positivas de quem seus filhos eram em contraste com a violência policial com a qual foram tratados. Essas narrativas funcionam como contradiscursos que desafiam práticas racistas da polícia e do judiciário, além de catalisarem o engajamento de outras pessoas na luta contra a brutalidade estatal.

Palavras-chave: Análise de Narrativa, Brutalidade Policial, Racismo, Maternidade.

Abstract: A report by Amnesty International (2015) revealed that Brazilian police forces are among the deadliest in the world, with young black individuals as the primary victims, while in the United States, black men represent the largest number of victims of police violence. In response, some mothers of victims of police brutality engage in social movements advocating for justice. Based on the understanding of narrative as a way to organize human experience (Bruner, 1997; Linde, 1993), this comparative study examines the narratives of Brazilian and African-American mothers involved in these movements, analyzing how these stories function as forms of resistance and impact the broader context by denouncing racism and demanding changes to the legal system. The corpus includes recordings of speeches by Brazilian mothers at protests (2016-2018) and by African-American mothers at online events. The analysis highlights how these women extend the micro context of their fight for justice into a broader struggle against structural racism in their narratives of engagement. They also emphasize motherhood as an element of moral authority and construct positive portrayals of who their children were, in contrast to the police violence they endured. These narratives serve as counter-discourses that challenge racist practices within the police and judiciary, while also catalyzing the involvement of others in the fight against state brutality.

Keywords: Narrative Analysis, Police Brutality, Racism, Motherhood.

⁷⁰ É professora no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Culturas e Artes da UNIGRANRIO e pós-doutoranda em Estudos da Linguagem na PUC-Rio, com bolsa FAPERJ/Nota10. Etyelle ainda é tutora do Certificado em Estudos Afro-Latino-Americanos, oferecido pelo Instituto *ALARI* da Universidade de Harvard. Contato: etyelle.araujo@gmail.com

Introdução

O passado colonial é um legado compartilhado entre os países do continente americano, inclui-se nele a escravização de pessoas negras, sequestradas no continente africano e dos nativos habitantes da região. Portanto, a violência contra a população negra atravessou a história dessa região. Se no período colonial tivemos a violência perpetrada/legitimada pela instituição escravidão (ou no caso brasileiro, vigente ainda no Primeiro e Segundo Reinados), posteriormente (nos séculos XIX e XX), a manutenção da violência fez-se por meio do racismo, fosse ele, institucionalizado a exemplo das leis *Jim Crown*, nos Estados Unidos, ou invisibilizado (e negado), a exemplo da difusão do mito da democracia racial, no Brasil⁷¹. Observando especificamente, a situação do Brasil e dos Estados Unidos, para além da abolição da escravatura, ao longo dos séculos XX e XXI ocorreram transformações significativas acerca dos direitos e *status* da população negra em ambos os países. Citando alguns marcos: o Movimento dos Direitos Civis (1964) encerrou as leis de segregação racial nos Estados Unidos e conquistou o direito ao voto para a população negra (Morris, 1984); no Brasil, a Lei Afonso Arinos (1951) foi a primeira lei que reconhecia como contravenção penal a discriminação de raça. A partir dessas leis, outras ações foram estabelecidas, a fim de reconhecer o racismo e a necessidade de ampliar os direitos da população negra. Apesar disso, o racismo estrutural e estruturante participa da sociedade das mais diversas formas. Interessa neste artigo, refletir sobre uma dessas formas: a violência do Estado (definida aqui nos termos da atuação das forças policiais) perpetrada contra a população negra e, o subsequente envolvimento das mães das vítimas em movimentos sociais para lutar por justiça. De maneira mais específica, o objetivo é fazer uma análise comparativa das narrativas de mães brasileiras e afro-americanas engajadas em movimentos sociais. Para tanto, o presente artigo observa como as narrativas contadas por essas mães, em diferentes contextos e culturas abordam o racismo estrutural e estruturante em seus respectivos países e como denunciam a banalização das mortes da população negra em suas comunidades.

⁷¹O conceito “Democracia Racial” foi elaborado a partir do discurso do sociólogo Gilberto Freyre na obra *Casa Grande & Senzala*, de 1933. Retomando a temática das “três raças”, Freyre ofereceu uma nova racionalidade para a sociedade multirracial brasileira – diferente da visão pessimista da produção intelectual de determinados estudiosos brasileiros, que concebiam a miscigenação e a forte presença dos negros como obstáculos à inserção do país na modernidade. O autor enfatizava a importância da ‘cooperação’ étnico-racial (portugueses, negros e índios) no plano da cultura, na formação de uma identidade nacional. Sendo assim, se antes a raça condenava a sociedade brasileira ao fracasso, “com Gilberto Freyre ela, na verdade, estaria salva pela miscigenação, fruto de uma tradição legada pela herança ibérica” (MAIO, 1999). O mito da democracia racial encobriu a manutenção das dinâmicas econômicas, políticas e sociais da sociedade de classes e acabou por configurar “um padrão tradicional brasileiro de relação racial que articula heteronomia econômica e heteronomia de raça e opera uma segregação sutil e dissimulada” (LIMA, 2017). A simbiose entre desigualdade de classe e de raça também tem como resultado o apagamento da questão racial no que se refere às desigualdades econômicas no Brasil. De modo que o problema do grande abismo socioeconômico no Brasil passa a ser lido não somente pelos governantes, mas também pelo senso comum, como um problema de classe e não de raça.

Vale mencionar que a luta das mães de vítimas da violência do Estado nas Américas envolve o contexto mais amplo de atuação das forças policiais e das políticas de segurança pública adotadas no Brasil e nos Estados Unidos. Exemplificando o problema da violência policial, em 2022, 5.619 pessoas foram mortas em decorrência de intervenção policial no Brasil, de acordo com os dados apurados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Desse número, 1.329 mortes ocorreram no Estado do Rio de Janeiro⁷². A população negra compõe cerca de 80% das vítimas do estado fluminense, isso em um país em que 56% da população se identifica como negra. No caso do Brasil, essas mortes são conhecidas como “mortes legais” ou morte em decorrência de intervenção policial, outrora conhecidas como “auto de resistência”. Nesse tipo de classificação, o policial alega legítima defesa e não enfrenta um processo judicial cível. Nos Estados Unidos, segundo o *Statista*⁷³ (plataforma que disponibiliza estatísticas diversas), em 2022, 1.097 pessoas foram mortas pela ação da polícia no país. Apesar de a população negra compor apenas 13% do número total de habitantes, eles constituem 24% dos mortos pela polícia naquele ano.

Contra este cenário, mães das vítimas, em seus respectivos países, se engajam em movimentos sociais para lutar por justiça, tais como o Mães de Manguinhos, o Núcleo de Mães Vítimas da Violência, no Rio de Janeiro (Brasil) e o *Black Lives Matter* (de escala nacional) e o *Mothers against Police Brutality* (Dallas, Texas), nos Estados Unidos. A atuação desses movimentos (nos dois países) inclui: o acompanhamento dos casos de violência policial na esfera do judiciário para que sejam investigados e os culpados sejam condenados; manifestações em locais públicos; participação em eventos acadêmicos e políticos; entrevistas e *lives* em redes sociais, dentre outros. Trata-se de uma atuação que como objetivos pressionar o sistema jurídico, denunciar o racismo e a morosidade na apuração dos casos, ampliar o conhecimento da população em geral sobre os casos de brutalidade policial, de modo a mobilizar esta audiência para a demanda dos movimentos sociais, dentre outros. Em suas variadas atuações, mães, engajadas nesses movimentos fazem uso da narrativa como ferramenta de luta. Sendo assim, partimos da compreensão de que narrar é, primeiramente, uma maneira de organizar a experiência, de fazer sentido no mundo (BRUNNER, 1997; BASTOS, BIAR, 2015). Constitui-se ainda como ferramenta dos movimentos sociais contemporâneos para fazer suas demandas na esfera pública (DE FINA, 2022; ARAÚJO, 2023).

⁷² Ver dados disponibilizados pelo Instituto de Segurança Pública (ISP): <https://www.ispvisualizacao.rj.gov.br/Letalidade.html>

⁷³ Disponível em: <https://www.statista.com/statistics/585152/people-shot-to-death-by-us-police-by-race/>

A partir desta lente teórica e baseado em uma metodologia qualitativa interpretativista, este artigo empreende uma análise comparativa das narrativas de mães brasileiras e afro-americanas engajadas nos supracitados movimentos sociais. Especificamente, interessa compreender: *i)* de que maneiras essas narrativas funcionam como formas de resistência?; *ii)* que efeitos produzem na esfera pública ao denunciarem o racismo?; *iii)* que semelhanças existem entre essas narrativas?

O *corpus* abrange dados gerados sobre a atuação das mães afro-americanas por meio de uma *netnografia* (KOZINETZ, 2014), que mapeou vídeos de protestos e eventos dos quais essas mulheres participaram; abrange ainda gravação e etnografia da atuação das mães brasileiras em manifestações e de diversos eventos acadêmicos.

Início o artigo explicitando o contexto de violência policial no Brasil e nos Estados Unidos, assim como os trâmites legais de cada país. Em seguida, apresento o engajamento em movimentos sociais das mães de vítimas desse tipo de violência. Depois, disserto sobre a perspectiva teórica na qual este estudo está abrigado, seguido da perspectiva metodológica. Por fim, apresento a análise das narrativas e concluo o artigo tecendo aproximações e distanciamentos entre as histórias das mães, a partir das perguntas elencadas. Incluo uma reflexão sobre os efeitos que essas histórias produzem na esfera social.

A violência policial nas Américas

O Brasil é um dos países com maior índice de letalidade policial em suas operações na América. Na introdução, exemplifiquei os números do ano de 2022 – trata-se de uma violência que tem cor e endereço, a população negra, residente nas favelas e periferias das cidades brasileiras. A concentração da violência letal contra segmentos específicos da população traz à tona como a polícia opera na reprodução das desigualdades e hierarquias sociais. Esta instituição é “uma ferramenta central na estratificação da cidadania, em que o acesso aos direitos fundamentais da cidadania em democracia – entre eles o direito à vida e à proteção contra a violência arbitrária do estado – é determinado pelas hierarquias sociais” (ASUMPÇÃO et al, 2024, p.23).

Para além dos índices de letalidade policial e as desigualdades sociais, o contexto de luta das mães brasileiras ainda envolve os trâmites do processo na esfera judiciária. Os homicídios decorrentes de intervenção policial, as chamadas “mortes legais”, outrora classificadas como “auto de resistência”, são assim enquadradas, pois infere-se que o policial ou outro agente do Estado efetuou um disparo no exercício de sua função, alegou legítima defesa e a vítima veio a óbito. Trata-se de uma ação que está prevista no Código Penal

Brasileiro (artigo 121, c/c, 73, II), que carrega uma série de diligências legais, tais como: a abertura de um inquérito policial para apurar as condições em que o disparo foi efetuado e quem era a vítima. Os resultados desse inquérito apontarão os próximos passos, qual seja, um possível processo judicial ou, o mais comum: o arquivamento. Há, no entanto, uma série de problemas a serem apontados nessas diligências, que referendam a versão do policial (de que a vítima estaria envolvida em alguma atividade criminosa, representando risco aos policiais e, em virtude de suas ações, veio a óbito). A falta de verba, a ausência de perícia e exames específicos, a ausência de outras testemunhas, a morosidade das investigações, seja por conta das burocracias envolvidas nos trâmites do Inquérito, seja pelo montante de casos a serem investigados ou, ainda morosidade pela falta de priorização por parte dos investigadores, são alguns dos problemas dessas diligências (MISSE, 2011).

Como isso, é possível perceber como a luta das mães de vítimas da violência policial é atravessada, primeiramente, pela violência da bala, com as incursões policiais e, em segundo lugar, pela violência das instituições, com um processo judicial carregado de burocracias complexas e de um racismo “invisibilizado”, em que a apuração da caracterização da vítima de violência policial – se era bandido ou não – tem grande peso no desdobramento dos trâmites legais (MISSE, 2011; ARAÚJO, 2022). Todavia, quando os casos chegam aos tribunais de justiça, raras são as condenações dos policiais acusados de homicídio. A pesquisa de Misse (2011) revelou que em 2005, 707 suspeitos morreram em 510 “autos de resistência”⁷⁴. Foram instaurados 355 inquéritos policiais, segundo a Polícia Civil, e desses, três anos depois, só 19 haviam se tornado processos judiciais. Outros 15 estavam em delegacias especializadas, em situação indefinida. Dos 19 processos, 16 foram arquivados a pedido do Ministério Público, dois ainda tramitavam e, apenas, 1 havia levado o policial à condenação. Apesar desse índice retratar um período na história, o cenário mais atual não conta com muitas mudanças⁷⁵. Os casos costumam tramitar na justiça por cerca de dez anos⁷⁶. É a luta das mães que tem produzido resultados no prosseguimento das investigações e na cobrança às esferas judiciárias, para que os procedimentos legais avancem e cheguem ao julgamento.

Para tecermos uma comparação da luta das mães, é preciso compreender as especificidades dos Estados Unidos, onde a polícia é descentralizada. Há mais de 18.000

⁷⁴ Nomenclatura ainda em vigência na época.

⁷⁵ Não foi encontrado nenhum tipo de pesquisa no presente ano que atualizasse esses índices de modo tão detalhado como a pesquisa de 2011.

⁷⁶ Como exemplificação. É possível citar o caso de Ana Paula Oliveira, seu filho Johnatha foi morto em maio de 2014 pela polícia da UPP, na Zona Norte do Rio de Janeiro. O julgamento do policial aconteceu em março de 2024. Já o caso de Deize de Carvalho, cujo filho Andreu, que foi assassinado em 2008 por cinco agentes do Sistema Socioeducativo do Estado, segue aguardando a marcação do julgamento dos envolvidos.

departamentos de polícia no país e não há uma regulação única para a atuação dessas forças. A maioria dos estados conta com estatutos que regulamentam o uso da força pela polícia, também conta com protocolos para a atuação de equipes de múltiplas agências designadas para investigar o uso de força letal por parte de um agente do estado. Por exemplo, o estado do Colorado determina que após o uso letal da força, as investigações sejam realizadas sob três formatos investigativos separados: a investigação do *CIRT* (uso da força), a investigação criminal e a investigação administrativa. Se após esses procedimentos for apurado que o nível de força aplicado pelo policial foi inadequado, então os investigadores apresentam uma denúncia criminal à Promotoria de Justiça. Há ainda um conjunto de regras nacionais, que rege mandados, abordagem e revista, interrogatório e procedimentos de reconhecimento. Trata-se de um conjunto tem como base a Décima Quarta Emenda, que proíbe os estados de privar as pessoas de liberdade sem “o devido processo legal”. Contudo, essas regras e a extraordinariedade da organização das polícias dos Estados Unidos têm como efeito, baixíssimos índices de condenação de policiais envolvidos em caso de uso desproporcional da força no exercício de suas funções.

De acordo com Garret e Slobogin (2020), há três diferentes questões que são fatores de peso no baixo índice de condenação: *i)* a regra de exclusão, que diz respeito à exclusão de evidências/provas obtidas ilegalmente. Em teoria, isso deveria funcionar como meio de responsabilizar a polícia, no entanto, seus efeitos na prática acabam sendo quase nulos por uma série de questões. Citando apenas uma, a Suprema Corte declarou que a regra não se aplica em procedimentos que não sejam julgamentos criminais – tais como procedimentos civis, de imigração e de revogação de liberdade condicional – apesar do grande número de investigações policiais focadas nesses tipos de violações. Nem se aplica quando a polícia viola regras que não são consideradas proteções fundamentais, como o requisito de bater e anunciar, ou quando a polícia age com boa fé na dependência de um mandado; *ii)* direitos civis federais a abertura de processos judiciais, que permitem que cidadãos processem o Estado ou oficiais federais por violação de seus direitos constitucionais.

Apesar de ser um direito que poderia proporcionar resultados significativos na redução da brutalidade/letalidade policial, a maneira como esses processos judiciais são conduzidos gera mais arquivamentos do que condenações. Isso, porque o policial acusado pode reivindicar a imunidade qualificada, que permite evitar a responsabilidade, a menos que tenha quebrado uma regra “claramente estabelecida” que estava em vigor no momento de sua conduta. Não há muita clareza sobre os limites dessa regra, assim, diversas situações podem render imunidade aos policiais. Quando esta tese é confirmada em juízo, o caso é arquivado; *iii)* e sanções criminais e administrativas aplicáveis aos policiais. Embora seja

possível a perseguição criminal de policiais infratores, a imposição de sanções criminais a policiais continua rara. Não só pela possibilidade de solicitar a imunidade, mas também pelo fato de a Suprema Corte ter dado deferência à “necessidade de um policial de tomar decisões em frações de segundo,” sendo assim, o tribunal deve apenas considerar a razoabilidade da decisão de um policial no momento do disparo. Não há necessidade de levar em conta se o policial poderia ter tomado outras medidas para evitar o uso de força letal. Por esse motivo, em muitos estados, advogados de policiais argumentam que o uso da força e a conduta deles foram justificados em “circunstâncias de fração de segundo”, que se refere a encontros policiais que evoluem rapidamente e exigem que o oficial realize procedimentos rapidamente, sem tempo para reflexão. Diante do exposto, raras são as condenações de policiais nos Estados Unidos.

De acordo com dados estatísticos mapeados pelo *Mapping Police Violence*, entre os anos de 2013 e 2019, 7.666 pessoas foram mortas por policiais no país. Apenas 99 policiais foram acusados e enfrentaram ações judiciais. Desse número, somente 25 foram condenados – ou seja, a taxa de condenação é de 0,3%. Apesar dessas circunstâncias, mães de vítimas da violência policial seguem lutando por justiça – ainda que os casos estejam arquivados ou encerrados – Elas lutam por profundas transformações no sistema (na atuação das polícias e na condução dos casos na esfera judiciária).

A narrativa como estratégia de movimentos sociais contemporâneos

Narrar é um ato comum em nossa sociedade. Constantemente as pessoas estão compartilhando suas vivências através de uma história. É por meio da narrativa que as pessoas organizam suas experiências e constroem sentido sobre o mundo (BRUNER, 1997). Com isso, em lugar de representações diretas e transparentes de fatos passados, entendo as narrativas como montagens contextualizadas, produzidas de acordo com (ou em desafio a) expectativas públicas de coerência (Linde, 1993)⁷⁷. À medida que os indivíduos contam histórias, constroem significados sobre quem são, sobre suas relações com os outros e sobre o mundo ao seu redor (BASTOS, 2005). Da mesma forma, à medida que os narradores constroem performativamente experiências e sentimentos, os interlocutores se entrelaçam na experiência narrada (MOITA LOPES, 2003; BASTOS, 2005; BASTOS; BIAR, 2015).

⁷⁷ O estudo do discurso narrativo em perspectiva estrutural teve início com William Labov (1972), para quem a narrativa é um método de recapitulação de experiências passadas e conta com uma sequência temporal de orações que descrevem eventos contáveis, isto é, situações que o narrador julga relevante que os outros saibam. Os estudos de Labov foram criticados por diversos autores, por entender a narrativa como um texto autônomo, organizado em uma sequência de unidades sintáticas que recapitulam o que (infere-se) de fato aconteceu (conforme discutem Linde, 1993; Mishler, 2002; Bastos, 2005).

Definir a narrativa como forma de organização da experiência humana indica que elaborar uma história é uma maneira de traduzir aquilo que um indivíduo sabe ou vivenciou em algo contável, em algo que pode produzir muitos efeitos de sentido na sociedade (ARAÚJO, 2023). No entanto, narrar experiências dolorosas, como a perda de um filho, pode ser uma tarefa extremamente difícil. Nesse sentido, a participação em movimentos sociais pode ser um facilitador para a organização de eventos que envolvem traumas, além de se configurar como uma possibilidade de compartilhar experiências e praticar/receber solidariedade (RIESSMAN, 1993). Aqui reside a importância de movimentos sociais como o Mães de Manguinhos, o Cuidando e Movimentando o Território, Mães da Zona Norte, Movimento Independente Mães de Maio – dentre muitos outros no Brasil; ou o *Black Lives Matter*, o *Mothers Against Police Brutality*, nos Estados Unidos. À medida que participam ativamente desses movimentos, mães de vítimas da violência compartilham a dor e o sofrimento resultantes da perda de um filho; reorganizam seu luto como uma forma de ação política; e exigem que a justiça seja feita (ARAÚJO, 2022). Neste artigo, argumento que movimentos como esses, mais do que apenas buscar justiça no contexto da brutalidade policial racializada, empregam a narrativa como um de seus repertórios estratégicos mais importantes. Performances altamente intrincadas são instrumentalizadas de uma maneira que não apenas provocam respostas emocionais do público, mas também permitem que as próprias mães construam significado em torno de seu luto e sofrimento. Além disso, à medida que tais movimentos denunciam abertamente o racismo, pressionam as instituições a reformar as políticas de segurança pública e a reexaminar criticamente as leis existentes.

Para a autora Anna De Fina (2020), narrativas no âmbito dos movimentos sociais podem ser acionadas como forma de construção/criação de identidades alternativas/positivas sobre grupos minoritários. Em sua pesquisa, ela entende que a narrativa foi acionada pelo movimento *Dreamers*⁷⁸ nos Estados Unidos para fazer circular histórias pessoais que colaborassem com a desconstrução das visões negativas que classificam os imigrantes como criminosos e/ou parasitas. Contar histórias caracterizou-se como uma importante estratégia do movimento para dar “um rosto” aos *Dreamers*, ou seja, tirar esse grupo de jovens da esfera dos números e pessoalizar a questão. Esse tipo de ação poderia mobilizar atos legislativos a favor desse grupo.

Chamo de narrativas de engajamento, as histórias contadas pelas mães nos mais diversos eventos dos quais participam, uma vez que são dotadas de características singulares:

⁷⁸ Os *Dreamers* (sonhadores) são os imigrantes indocumentados que chegaram aos Estados Unidos ainda crianças/jovens e que são protegidos pelo decreto conhecido como DACA, criado por Barack Obama em 2010. Trata-se de um programa que concede vistos de estadia e de trabalho pelo período de dois anos com possibilidade de renovação a esses imigrantes.

são histórias que circulam entre questões de ordem individual (como o luto e o sofrimento de perder um filho) e questões de ordem coletiva (como a luta por justiça junto a um movimento social e as denúncias contra o racismo). As narrativas de engajamento, tipicamente, contam com: **apresentação inicial** – que segue certo padrão ritualístico, no qual as mães se apresentam, dizem quem são, onde moram e o nome de seus filhos; **contextualização** – em cada narrativa assume formas diferentes, mas que traz elementos do contexto macrossocial que envolve as vidas dos moradores das favelas; **história particular** – que dá conta dos eventos específicos que levaram à morte do filho; **coda avaliativa** – momento em que cada familiar encerra seu discurso produzindo avaliações sobre variadas questões que atravessam a luta por justiça, como o racismo, a Necropolítica, as dificuldades atravessadas nas esferas do judiciário, dentre outros (ARAÚJO, 2022; 2023). Analisarei as narrativas das mães brasileiras e afro-americanas a partir desses elementos, a fim de observar como essas mulheres pegam o microfone e narram suas histórias de modo razoavelmente uniforme, com características semelhantes entre si. Veremos como, por meio das histórias, elas sublinham a recorrência da violação dos Direitos Humanos pelas forças policiais e a falta de investigação ou arquivamento desses casos.

Aspectos Metodológicos

Este artigo se alinha à metodologia qualitativa interpretativista de pesquisa. O *corpus* de dados que compõe esta pesquisa advém de três momentos de geração de dados diferentes: i) etnografia realizada entre os anos 2017-2023, que ainda conta com gravações em áudio e vídeo das manifestações promovidas por movimentos sociais organizados por mães de vítimas da violência policial e eventos acadêmicos e políticos nos quais elas foram convidadas para palestrar; ii) etnografia (KOZINETZ, 2014) da atuação de mães afro-americanas em eventos acadêmicos ou políticos e vídeos disponibilizados no *Youtube* e site do movimento *Mothers Against Police Brutality*⁷⁹; iii) etnografia de manifestações em Boston (MA), realizadas em 2020, por ocasião da morte de George Floyd, em Mineápolis.

Neste artigo analiso trechos narrativos do discurso de duas mães, uma brasileira e uma afro-americana. Maria Rúbia é mãe de Pablo Henrique – um jovem de 27 anos, morto pela polícia do Rio de Janeiro em 2019, quando retornava para a sua casa no Complexo do Chapadão, Zona Norte da cidade. Maria Rubia faz parte de vários movimentos, sendo o Mães sem Fronteira, o movimento ligado à região onde mora. Ela fez uma palestra para alunos de

⁷⁹ Ver: <https://www.mothersagainstopolicebrutality.org/>

graduação de um Centro Federal do Rio de Janeiro⁸⁰. Também analiso trechos do discurso de Gwen Carr, mãe de Eric Garner, um homem de 43 anos, que foi morto pela Polícia de Nova Iorque (NYPD), após uma abordagem policial ocasionada pela acusação de venda ilegal de cigarros. Nesta abordagem, Eric foi asfixiado até a morte pelos policiais. Sua morte tem semelhanças com o conhecido assassinato de George Floyd. A abordagem de Eric Tal qual a de Floyd, foi filmada e as imagens circularam pelos Estados Unidos (e pelo mundo), dando origem a uma série de protestos em todo o país. Após a morte de seu filho, Gwen se juntou à luta por justiça. Embora esteja principalmente afiliada ao grupo *Mothers of the Movement*, ela também participa de eventos realizados pelo *Black Lives Matter* e outras organizações⁸¹. Ela participou de um debate com outras mães, promovido pela Oxford Union, instituição que promove discussões sobre tópicos variados junto aos estudantes da Universidade de Oxford⁸².

A análise comparativa proposta no presente artigo observará como se organizam as narrativas de engajamento dessas duas mães, com o intuito de compreender: *i*) de que maneiras essas narrativas funcionam como formas de resistência?; *ii*) que efeitos produzem na esfera pública ao denunciarem o racismo?; *iii*) que semelhanças existem entre essas narrativas?

Analizando narrativas sobre violência policial nas Américas

Início a análise dos dados com os trechos narrativos de Maria Rubia. Vale mencionar, que as mães brasileiras, tipicamente se apresentam com camisas com a foto de seus filhos e portam bandeiras dos movimentos sociais dos quais fazem parte. Diferente das narrativas contadas nas manifestações, durante eventos acadêmicos ou políticos, as mães contam com um período maior ao microfone, o que possibilita uma explanação maior de suas histórias.

Excerto 1

Meu nome é Maria Rúbia, sou moradora do Chapadão. Faço parte de muitos grupos (.)⁸³ um é Mães sem Fronteira, é Famílias de Vítimas do Estado, ((incompreensível)) de mães e muitos outros, né. Meu filho (.) é esse aqui ((aponta para a camisa)), Pablo Henrique, ele foi executado (.) pela mão da polícia. Se eu chorar um pouquinho vocês me perdoa, mas é porque falar da perda de um filho é muito ruim, né. (.) é muito dolorido (...) Então meu filho foi

⁸⁰ A gravação deste evento se encontra nos meus arquivos particulares.

⁸¹ Gwen Carr também fundou o *E.R.I.C. Initiative Foundation*, uma organização sem fins lucrativos focada em apoiar e empoderar jovens e famílias afetadas pela violência policial, enquanto simultaneamente aborda o racismo sistêmico e defende a reforma da justiça criminal.

⁸² Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=IzuzRMMdgYo&t=575s&ab_channel=OxfordUnion

⁸³ O símbolo (.) indica as pausas de até 1 segundo. Pausas mais longas são indicadas com seus segundos. Gestos e palavras incompreensíveis são marcadas com duplos parêntesis. Esta transcrição foi inspirada no modelo de Loder (2008).

executado no dia 09, no dia 08 de novembro de 2019, chegando do trabalho, perto da minha casa (.) Meu filho trabalhou muito desde os 16 anos, morreu com 27, né. Tiraram a vida dele com 27 (.) Ele era muito trabalhador, estudou, ele fez curso, ele falava inglês, ele tinha (.) tem muito diploma do meu filho na minha casa. Ele sempre falou pra mim também que sempre ia me dar uma vida boa (.) né? E me deu muito orgulho, né? (...) E a gente sabe que o racismo impera, não adianta, sabe? A gente vê isso todo dia, todo dia a gente vê isso na televisão. E eu nunca na minha vida imaginei que eu ia estar aqui hoje, falando isso para vocês porque eu via na televisão isso, meu filho cansava de falar pra mim “mamãe pra quê você fica vendo isso? Você fica chorando” e hoje eu estou aqui falando dele porque eles tiraram a vida do meu filho.

Conforme explicado, as narrativas de engajamento, tipicamente começam com uma **apresentação inicial**, momento em que as mães introduzem, de forma ritualizada, quem são e quem são seus filhos. É comum que identifiquem o local de onde são e/ou o movimento social do qual fazem parte. Assim, é possível identificarmos isso como uma identidade coletiva e um índice de pertencimento. Vale explicar que apesar do padrão comum de apresentação dessas mulheres, não há apagamento da agência dos familiares – existe uma dimensão individual de cada história, a especificidade de cada narrativa é reforçada.

Em sequência, Maria adentra em sua **história particular**, que identifica o que efetivamente aconteceu ao filho “ele foi executado pela mão da polícia” e explicita o dia e local. Ela não detalha a morte de seu filho. Contudo, ela emprega estratégias retóricas comumente observadas em performances políticas: a cadência de seu discurso é intensificada, e construções sintáticas são repetidas (ele foi executado; tiraram a vida dele).

Existem vários outros elementos e fenômenos que podemos observar nessa narrativa, histórias desse tipo geralmente contam como muitas avaliações – seja sobre quem são essas mães, sobre como querem ser compreendidas ou avaliações que ilustram como o mundo é (LINDE, 1993). Nesse segundo caso, é comum que as mães construam avaliações sobre as forças policiais, sobre o sistema judiciário ou sobre o racismo – a chamada **coda avaliativa**, mencionada na apresentação das narrativas de engajamento. Entretanto, Maria Rubia produz uma espécie de avaliação intensificadora que explica quem era seu filho. São avaliações que de maneira intensa, indicam uma construção identitária favorável sobre Pablo Henrique. Trata-se de uma construção que parte de crenças e dados culturais. Por exemplo, no Brasil, é comum fazer a caracterização moral de uma pessoa com base em valores ligados ao trabalho, aos estudos ou ao cuidado para com a família – uma boa pessoa é, geralmente uma pessoa que trabalha duro, que cuida de sua família. Maria Rubia destaca “Ele era muito trabalhador, estudou, ele fez curso, ele falava inglês, ele tinha (.) tem muito diploma do meu filho na minha casa. Ele sempre falou pra mim também que sempre ia me dar uma vida boa (.), né? E me deu muito orgulho”. Essa caracterização de Pablo Henrique produz contraste com a brutalidade policial com a qual ele foi tratado pela polícia “Tiraram a vida dele com

27”. Compreendo que a construção pungente do sofrimento pessoal de Maria Rubia se faz por meio desse contraste e de pausas – identificadas com (.) – e repetições poéticas, que evocam significados de dor. São elementos que podem ser compreendidos como estratégias de envolvimento (Tannen, 2007) que destacam aspectos emocionais e intensificam sua experiência narrada.

Ao final de sua narrativa, Maria Rubia lança mão daquilo que chamei de **contextualização política**, que incorpora elementos de um contexto mais amplo que envolve a morte de jovens negros nas favelas, o racismo que “imperam” na sociedade. É interessante observar a distância com que os casos de racismo e violência se apresentavam para Maria Rubia “todo dia a gente vê isso na televisão”, mas ela nunca imaginou ser vítima disso um dia. Seu engajamento na luta por justiça é construído como um ponto de virada (MISHLER, 2002): um evento inesperado que modifica a forma como os narradores percebem suas próprias experiências – “e hoje eu estou aqui falando dele porque eles retiraram a vida do meu filho”.

Assim, Maria Rúbia constrói o seu sofrimento nesta narrativa, destacando pontos positivos da identidade de seu filho, que ao serem narrados em paralelo com a violência do Estado, produzem um contraste que ressalta o uso desproporcional da força por parte de agentes do Estado Brasileiro. Com base nesta análise, passaremos para a análise da narrativa de Gwen Carr, mãe de Eric Garner.

Excerto 2:

Eu sou do Brooklyn. Eu sou de Staten Island, Nova Iorque, agora. Eu fui nascida e criada no Brooklyn, Nova Iorque e é uma honra estar aqui e falar diante de vocês. Meu nome é Gwen Carr, eu sou a mãe de Eric Garner(4s) 17 de julho de 2014, meu filho foi assassinado pelo NYPD(.) O mundo inteiro ouviu meu filho dizer ‘Não consigo respirar’(.) Ele disse “não consigo respirar” onze vezes, onze vezes ele disse “não consigo respirar” (.) mas os oficiais frios, eles ainda assim decidiram tirar a vida dele (.) mas sabe, aquele foi um dos piores dias da minha vida (.) e eu nunca pensei que eu seria capaz de estar aqui falando assim, mas pela graça de Deus e seus eternos braços, eu posso sair e transformar o meu luto em um movimento e transformar a minha tristeza em uma estratégia. Agora a minha dor tem se convertido em um poderoso propósito de tentar mudar o que tem acontecido conosco por aí. Há tanta injustiça para nós, especialmente com pessoas de cor. (...) E o meu filho foi educado (.) eu o enviei pra Ohio State (.) ele tinha um bom lar na adolescência (.) ele amava a família, ele amava o Natal. Ele realmente adorava o Natal, se fantasiava de Papai Noel para seus filhos. Ele adorava fazer coisas e estar junto com pessoas. As pessoas adoravam seu sorriso, eles adoravam como ele fazia todo mundo rir. E para eles tirarem isso de mim, tirou o meu coração fora, eles roubaram a minha alegria.

Da mesma maneira que Maria Rubia, Gwen abre sua fala como uma **apresentação inicial** em que indica seu local de pertencimento e quem é seu filho. É interessante observar também como a identidade mais relevante dessas mulheres nesse contexto é o fato de serem

“mães”. A maternidade surge como um poderoso instrumento de luta, um índice de autoridade que desafia o Estado (ARAÚJO, 2007; SANTIAGO, 2016). Em sequência, Gwen inicia a sua **história particular** após uma pausa “(4s) 17 de julho de 2014, meu filho foi assassinado pelo NYPD (.) O mundo inteiro ouviu meu filho dizer ‘Não consigo respirar’ (.)”. Ele disse “não consigo respirar” onze vezes, onze vezes ele disse “não consigo respirar” (.)”. Ela não menciona explicitamente as circunstâncias que levaram à abordagem policial e posteriormente, ao assassinato de Eric. No entanto, por meio de uma série de declarações repetitivas, ela retrata o sofrimento que ele suportou nos momentos finais de sua vida. Embora os membros da audiência possam não estar cientes dos eventos que precederam a morte de Eric, as repetições de Gwen produzem uma cena específica – a frase “Eu não consigo respirar”, em particular, evoca a imobilização de Eric e sugere um estado de completa rendição – o que produz contraste com a maneira como ele foi abordado pelos “os oficiais frios, eles ainda assim decidiram tirar a vida dele”.

Gwen ainda constrói a conversão do seu luto em luta, em ação política a partir de elementos religiosos. Em seguida, ela faz uma espécie de **contextualização política**, em que apresenta o racismo estrutural como um sistema que produz injustiça para a população negra. Em sua história particular, ela atribui a morte de seu filho aos “policiais frios”, aqui, ela indica como o racismo está inserido no contexto mais macro de morte da população negra “Há tanta injustiça para nós, especialmente com pessoas de cor”.

Tal qual Maria Rubia, Gwen lança mão de **avaliações intensificadoras**, que constroem uma identidade positiva de Eric. Levando em consideração atitudes e valores que podem categorizar alguém como um bom filho nos Estados Unidos, temos novamente, os estudos, o trabalho, o compromisso com a família (neste caso, com celebrações em família, como o Natal): “E o meu filho foi educado (.) eu o enviei pra Ohio State (.) ele tinha um bom lar na adolescência (.) ele amava a família, ele amava o Natal”. Ele realmente adorava o Natal, se fantasiava de Papai Noel para seus filhos. Ele adorava fazer coisas e estar junto com pessoas. As pessoas adoraram seu sorriso, eles adoravam como ele fazia todo mundo rir”. Observar a caracterização de Eric, junto às repetições “não consigo respirar” produz contraste com a violência a que ele foi submetido pelos “policiais frios”. Gwen fecha sua história expressando a dor que a perda do seu filho lhe gerou “E para eles tirarem isso de mim, tirou o meu coração fora, eles roubaram a minha alegria”.

Os protestos que se seguiram à morte de Eric Garner e outras mortes pelos Estados Unidos ecoaram/ecoam que “vidas negras importam”⁸⁴, pois diante da brutalidade policial reservada à uma pessoa rendida, é possível refletir sobre como à população negra não é reservado o cuidado e a proteção da sociedade/ou do Estado. Trata-se de pessoas que não são consideradas vidas pranteáveis, passíveis de luto, vidas que, socialmente, não importam (BUTLER, 2019). É justamente a luta de Gwen Carr, junto às mobilizações do *Black Lives Matter* e outros movimentos sociais que produz resistência a esses discursos e ao racismo sistêmico que estrutura a violência do Estado e as mais diversas relações sociais.

Considerações comparativas

Embora existam consideráveis diferenças históricas e sociais entre o Brasil e os Estados Unidos, Gwen Carr e Maria Rubia são duas mães negras que foram impulsionadas ao ativismo como resultado de casos de brutalidade policial contra seus filhos. Tal qual o ato de narrar faz coisas, a história dessas mulheres produz efeitos na sociedade. A análise dos dados indica que as mães, em ambos os países, transformam a experiência de perder um filho em uma narrativa. De modo que o luto converte-se em ação política (ou práticas de esperança - Crapanzano, 2013), junto à transformação da dor pessoal em movimento coletivo. Ainda que a esperança não esteja mais na resolução do caso particular (quando o caso se encontra arquivado ou “solucionado”), mas sim na possibilidade de mudanças na estrutura; mudanças na forma de condução das operações policiais e nas investigações dos homicídios decorrentes de intervenção policial.

De modo mais específico, a narrativa e a sua estrutura aparecem como estratégias similares na luta por justiça. Para além das semelhanças nos aspectos linguísticos, é possível ainda observar como a luta contra o racismo se materializa em dois contextos que, apesar de geograficamente distintos, são conectados por possuírem um histórico de opressão racial. Isso indica que a luta contra o racismo é uma luta transnacional.

Tanto Maria Rúbia, quanto Gwen constroem o engajamento na luta por justiça em suas narrativas. Maria Rubia fala dos movimentos dos quais que faz parte, explicita como a violência e o racismo eram situações distantes de sua vida (coisas a serem vistas na TV), mas a partir da morte de seu filho, ela se encontra na luta. Já Gwen indica que sua força para lutar vem da religiosidade. Nesse ponto, é interessante também observar as diferenças

⁸⁴ Vele mencionar que o *Black Lives Matter*, surgiu em 2012, após a absolvição do policial acusado de matar o adolescente Trayvon Martin, na Flórida. Mas após o assassinato de Eric Garner que o movimento cresceu a nível nacional e internacional (FONTANA FILHO, 2024).

culturais nelas. De repente a aproximação com uma religiosidade nos discursos das mães afro-americanas pode ter relação com a maneira como a religiosidade participa das lutas do movimento negro nos Estados Unidos. É sabido que as chamadas *Black Churches* tiveram importante papel na luta pelos Direitos Civis (Morris, 1984).

Um outro elemento de destaque é o papel que a função poética da narrativa adquire nessas histórias. Elas são elaboradas com muitas pausas, choros e elementos intensificadores que mobilizam emoções, que expressam o sofrimento das mães e contrastam a ação dos filhos com a dos policiais. Vemos nos quadros abaixo esse contraste – primeiro no Brasil:

Maria Rubia	Brutalidade do Estado
- meu filho trabalhou muito	- meu filho foi executado
- tinha muitos diplomas	- tiraram a vida dele

E nos Estados Unidos:

Gwen Carr	Brutalidade do Estado
- não consigo respirar	- os oficiais frios, eles ainda assim decidiram tirar a vida dele
- ele amava a família	- E para eles tirarem isso de mim, tirou o meu coração fora, eles roubaram a minha alegria

Esses contrastes gerados pela narrativa das mães ainda produz efeitos polifônicos que por um lado questionam um discurso presente no senso comum, a culpabilização da vítima e, por outro lado, escancaram o racismo da atuação das forças policiais. A culpabilização nesse caso, indica que morrer por uma ação do Estado significaria “estar fazendo alguma coisa errada” que produzisse como resultado, a morte. Pablo Henrique e Eric Garner trabalhavam, estudavam, eram pessoas presentes e queridas por suas famílias – ou seja, não eram indivíduos que, seriam considerados criminosos e, por isso, “matáveis” ou “não-pranteáveis”, grupos que a sociedade não considera importante (segundo a terminologia de Butler, 2019). Entretanto, ainda assim, foram vítimas da brutalidade do Estado. Ao final, os altos índices de jovens negros mortos nas operações policiais nas favelas do Rio de Janeiro, ou o número desproporcional de pessoas negras vitimadas pela brutalidade estatal nos Estados Unidos aponta para os processos de desumanização que traçam linhas que definem quais vidas são concebidas como “descartáveis” na sociedade.

A partir dessa análise comparativa destaca-se a importância que as narrativas adquirem nos movimentos sociais, pois, como já foi dito, além de organizar a experiência em forma de narrativa e gerenciar o luto, ao contar suas histórias, essas mulheres disputam o significado dessas mortes na esfera pública. Isso significa que a versão que elas contam desconstrói os discursos “oficiais” sobre essas mortes, que tipicamente constroem as vítimas como criminosos para justificar a violência policial. Por fim, ao narrar detalhes de quem seus filhos eram, Maria Rubia destaca como Pablo Henrique era trabalhador e Gwen destaca como Eric Garner era amoroso com sua família. Essas caracterizações pautadas pela cultura desses dois países humanizam as vítimas de violência policial – atuam na desbanalização dessas mortes. E se reexistir faz referência à desestabilização de discursos já cristalizados (SOUZA, 2009), as mães reexistem na medida em que ressignificam a morte de seus filhos. De modo que os assassinatos de jovens negros pela ação do Estado deixam de ser construídos como meros números ou como instâncias isoladas de má conduta dentro das corporações policiais. Em vez disso, eles ilustram uma lógica necropolítica (MBEMBE, 2018) sistêmica que perpetua formas de opressão e legitima o genocídio de populações negras sob o pretexto da chamada “legítima defesa”.

Referências

- ASUMPÇÃO, R. P.S; GONZALEZ, Y. M.; SILVA, D. M.; GOMES, A. L. **Vozes da dor, da luta e da resistência das mulheres/mães de vítimas da violência estado no Brasil**. São Paulo, 2024. 181 p. ; 30cm Monografia (Universidade Federal de São Paulo).
- ARAÚJO, F. A. **Do luto à luta**: a experiência das Mães de Acari. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2007.
- ARAÚJO, E. P. **Cada luto, uma luta**: narrativas e resistência de mães contra a violência policial. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Numa Editora, 2022.
- ARAÚJO, E. P. Do sofrimento individual à luta coletiva: as narrativas de engajamento de mães em movimentos sociais. **Revista de Estudos da Linguagem**, [S.l.], v. 31, n. 1, p. 250-277, feb. 2023.
- BASTOS, L. C. Contando histórias em contextos espontâneos e institucionais – uma introdução ao estudo da narrativa. **Calidoscópio**. v. 3, n. 2, 2005, p. 74-87.
- BASTOS, L. C.; BIAR, L. de A. Análise de narrativa e práticas de entendimento da vida social. **DELTA: Documentação e Estudos em Linguística Teórica e Aplicada**, v. 31, 2015, p. 97-16.
- BRUNER, J. **Atos de significação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997 [1990].
- BUTLER, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CRAPANZANO, V. Reflections on hope as a category for social and psychological analysis. **Cultural Anthropology**, 18(1): 3-31, 2003.
- DE FINA, A. Biography as Political Tool: The Case of the Dreamers. In: RHEINDORF, M.; WODAK, R. Eds. **Sociolinguistic Perspectives on Migration Control**. Bristol, UK: Multilingual Matters, 2020.
- FONTANA FILHO, M. O Impacto do slogan I Can't Breathe no Movimento Black Lives Matter: O caso de Eric Garner. **Boletim de Conjuntura (BOCA)**, Boa Vista, v. 5, n. 13, p. 133-148, 2021.
- GARRETT B, SLOBOGIN C. The Law on Police Use of Force in the United States. **German Law Journal**. 21(8):1526-1540, 2020.
- KOZINETZ, R. **Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online**. Porto Alegre: Penso, 2014.
- LABOV, W. The transformation of experience in narrative syntax. In: **Language in the inner city**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- LIMA, K. R. de S. Desafios éticos e políticos da luta de classes e o mito da democracia racial em Florestan Fernandes. **Rev. katálysis**, Florianópolis, v. 20 n. 3 sept./dec. 2017.
- LINDE, C. **Life Stories**: the creation of conference. Nova York: Oxford University Press, 1993.
- LODER, L.L. O modelo Jefferson de transcrição: convenções e debates. In: L.L. LODER; N.M. JUNG (org.) **Fala-em-interação social**: introdução à análise da conversa etnometodológica. São Paulo: Mercado de Letras, p. 127-161, 2008.
- MAIO, M. C. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Tempo soc**, São Paulo, v. 11, n. 1, mai. 1999.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MISHLER, L. Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo. In: L.P. da MOITA LOPES; L.C. BASTOS (orgs.), **Identidade**: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado de Letras/CNPQ, p. 97-119, 2002.
- MISSE, M, (org.). “Autos de Resistência”: uma análise dos homicídios cometidos por policiais na cidade do Rio de Janeiro (2001-2011). **Relatório Final de Pesquisa - Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflitos e Violência Urbana**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mimeo, 2011.
- MOITA LOPES, L.P. **Discurso de Identidades**. Campinas: Mercado das Letras. 2003.
- MORRIS, A. **The Origins of the Civil Rights Movement**: Black Communities Organizing for Change. New York: The Free Press, 1984.
- RIESSMAN, C. Narrative analysis. Newbury Park, CA: SAGE, 1993.
- SANTIAGO, V.W.B. **A luta das mães nas favelas**: margens, Estado e resistência. 2016. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- SOUZA, A. L. S. **Letramentos de Reexistência: culturas e identidades no movimento hip-hop**. 2009. Tese (doutorado em Letras) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas, SP, 2009.
- TANNEN, D. “Oh talking voice that is so sweet”: constructing dialogue in conversation. Talking voices. Cambridge: Cambridge University Press. 2007 [1989].

“Quem ensinou foi a mãe de nós”:

as rezas, as rodas e as roças como tradução da linguagem quilombola no Sertão do Piauí

"The one who taught was the mother of us":

the prayers, the yarning and the swiddens as a translation of the quilombola language in the Hinterland of Piauí

Simoní Portela Leal⁸⁵

Universidade Federal do Piauí

Resumo: As andanças que constituem esse trabalho, são parte dos caminhos percorridos durante a pesquisa de doutoramento em Educação - PPGEd/UFPI (2020-2023). Naquele momento, partimos da percepção das experiências coletivas que se fazem nas tessituras das trocas, de quem se reconhece única, dentro das suas especificidades, e ao mesmo tempo plural, pelos ecos de existência que as construíram. O objetivo era descrever as práticas de organização (e coesão social) das comunidades quilombolas em Paulistana-PI, que viabilizam o autorreconhecimento quilombola por meio de uma teia de transmissão inter e transgeracional de conhecimentos e experiências do feminino, entre as quais a memória está viva. Para isso, utilizamos as rodas de conversa como instrumento na/para metodologia qualitativa, uma dinâmica das próprias comunidades na comunicação do cotidiano, na construção e transmissão de *devir quilombola*. Assim, percorremos a memória e as narrativas sobre as rezas, as rodas e as roças como espaços relacionais e carregados de significados. Também dialogamos com as concepções de comunidades, rituais e corporalidade de Sobunfu Somé (2003), Leda Martins (2021), Paulina Chiziane (2008) e Mariléa Almeida (2022). É importante dizer que os saberes e fazeres são anunciados como a linguagem quilombola a partir das atividades desenvolvidas pelas bisavós, avós e mães, ancestralidade que mantém viva a conexão sob os olhos dos cuidados, a partir dos quais as práticas e rituais ajudam a curar feridas coloniais inscrevendo no corpo um território identitário e político.

Palavras-chave: Linguagem quilombola. Reza. Rodas. Roça

Abstract: The journeys that constitute this work are part of the paths taken during the doctoral research in Education - PPGEd/UFPI (2020-2023). At that moment, we began from the perception of the collective experiences woven through exchanges of those who recognize themselves as unique, within their specificities, and at the same time plural, by the echoes of existence that shaped them. The objective was to describe the practices of organization (and social cohesion) of quilombola communities in Paulistana-PI, which enable quilombola self-recognition through a web of intergenerational and transgenerational transmission of knowledge and feminine experiences, among which memory is alive. To this end, we used the conversation circles as an instrument in/for qualitative methodology, a dynamic of the communities themselves in the communication of daily life, in the construction and transmission of *quilombola becoming*. Thus, we go through the memory and narratives about prayers, yarning circles and swiddens as relational spaces loaded with meanings. We also dialogue with the conceptions of communities, rituals, and corporality of Sobunfu Somé (2003), Leda Martins (2021), Paulina Chiziane (2008), and Mariléa Almeida (2022). It is important to say that knowledge and practices are announced as the quilombola language based on the activities developed by great-grandmothers, grandmothers and mothers, an ancestry that keeps the connection alive under the eyes of care, from which practices and rituals help to heal colonial wounds by inscribing an identity and political territory in the body.

Keywords: Quilombola language. Prayer. Griot yarning circles. Swiddens

⁸⁵ Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEd) da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Pesquisadora membra do Núcleo de Estudos e Pesquisas RODA GRIÔ-GEAfro: Gênero, Educação e Afrodescendência. Mestra em História do Brasil pelo Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (PPGHB-UFPI). Contato: simoniportela@gmail.com

Introdução

*“Quem acredita, acredita
Quem não acredita, fique desacreditado
E eu ANDO com uma companhia”*
(Maria do Socorro Rodrigues, Contente, 2021)

*“Povoada
Quem falou que eu ANDO só?
Tenho em mim mais de muitos
Sou uma mas não sou só”*
(Sued Nunes, 2021)

As andanças que constituem esse trabalho partem da percepção de um andar acompanhado, das experiências que se fazem nas tessituras das trocas com as comunidades de Paulistana-PI durante a escrita da tese de doutorado em educação (PPGE/UFPI), a partir das narrativas de quem se reconhece única, dentro das suas especificidades, e ao mesmo tempo plural, pelos ecos de existência que as construíram em ser comunidade, bem como dos elos que se fazem presença nos caminhos. Para isso, somos orientadas a um retorno na escrita de si/nós. Para isso, buscamos terminologias que se alinhasssem à perspectiva de ampliar a discussão e que apresentassem corpo-território como ser/espço plural de (re)existência a partir das práticas de mulheres quilombolas.

Nesse sentido, voltamos aos dizeres cantados de Sued Nunes em *Povoada*, música que, em 2021⁸⁶, soma as vozes dos movimentos sociais no Brasil para tratar da urgência políticas de combate às vulnerabilidades sociais acentuadas com a Pandemia, ao mesmo tempo em que levanta as questões raciais como pauta a ser retomada nos debates para (re)pensar o porquê de os corpos afrodescendentes estarem entre os mais afetados nesse contexto.

Povoada trata de um corpo que, na relação com outros e com o meio, constitui territorialidades, e não estamos se reportando apenas a um espaço geográfico, mas um corpo-território como habitado, por isso se faz em uma consciência identitária e de direitos sociais e territoriais coletivos, de ser “uma” com ecos que não se enxerga “só”, mas tem em si muitas/muitos que vieram antes e foram abrindo caminhos para as andanças em um processo que ora retorna em busca si/nós, ora se lança em um futuro devir.

Assim, os dizeres sobre *Povoada* se imbricam com os “sonhos” de Maria do Socorro, ancestral rezadeira dos novenários na casa de seu Marianim na Comunidade quilombola de Contente, consciência de quem “anda” em companhia para tratar das percepções e espaços das comunidades como territórios pluriversais. Assim, o objetivo é descrever práticas de organização (e coesão social) das comunidades quilombolas em Paulistana-PI que viabilizam

⁸⁶ Letra da música disponível em: <https://www.letras.mus.br/sued-nunes/povoada/>. Acesso em 23/07/2021.

o autorreconhecimento quilombola por meio de uma teia de transmissão inter e transgeracional de conhecimentos e experiências, entre as quais a memória está viva.

Para isso, percorremos a memória e as narrativas sobre as rezas, as rodas e as roças como espaços relacionais e carregados de significados, transmitidos pelos ensinamentos e lembranças de um tempo em que o fazer é metodologia de ser, como orienta Clifford Geertz (2013, p. 36), para quem “o comportamento humano se faz como resultado interativo e não aditivo”, pois somos corpos-territórios-tempos-relacionais.

As rezas, mulheres que descalçam significados

Tecidos estendidos no chão. A imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro na parede ganha flores e contornos em sincronia com as cores das bandeirolas que enfeitam o teto. Os outros “santos” vão sendo retirados do oratório sob os cânticos entoados por Maria do Socorro Rodrigues (68 anos, filha de Marianim, ancestralidade em Contente). As mulheres das comunidades vão ocupando a sala, e, entre os pés descalços e os joelhos postos diante do altar, vai se construindo uma narrativa ritualística de abertura dos festejos na casa de Mariano Rodrigues na Comunidade Quilombola Contente.

Na parte externa, os fogos e a bandeira hasteada também seguem o ritmo dos primeiros cânticos, além de anunciar que a presença masculina se mantém no terreiro da casa, até que seja convidado um deles para fazer uma oração antes do encerramento da novena. Depois dos agradecimentos pelas “causas impossíveis”, é hora de retirar tudo da mesa que serve de altar e guardar no oratório. Esse processo se repete entre os dias 16 e 24 de junho, e já acontece desde a Primeira Guerra Mundial, quando a avó de Ana Maria Rodrigues (esposa de Marianim) fez uma promessa para que seus dois filhos que foram para a guerra retornassem com vida e em paz.

Mas o que é um ritual? Nos dizeres de Somé (2003), um ritual é uma cerimônia na qual se propõe a comunicação com o divino, “em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta”. No ritual, a Comunidade de Contente convida a ancestralidade e as outras comunidades para estabelecerem os entendimentos de religiosidades além do cânone do cristianismo ocidental.

É nesse contexto de significados que retornamos às comunidades pós-isolamento da Pandemia. Não visitávamos a região desde 03 de fevereiro de 2020, quando o Ministério da saúde, pela Portaria nº188/2020, declarou emergência em saúde pública em decorrência da infecção humana pelo Coronavírus (2019-nCoV). Durante esse período, não deixamos de

manter o elo com as/os moradoras/es. Entre ligações e mensagens, reafirmávamos a importância de manter a comunicação, bem como o distanciamento como urgência nos cuidados de si/nós-comunidades. Também como medida de prevenção ao vírus, no ano de 2020 não realizaram o novenário na comunidade. Maria do Socorro (68 anos), nome que recebe em homenagem à padroeira, é responsável pelo novenário e teria recebido essa incumbência da sua mãe (Ana) no ano de 2000, mas agora, diante das complicações de um glaucoma, não se via mais em condições físicas de continuar com a tradição.

Diante das incertezas que ainda pairavam sobre a possibilidade de um retorno em 2021, somos avisados por Chicão que a sua tia tinha decidido retornar com a tradição. A comunidade também já tinha recebido vacina e estavam abertas as visitas ao novenário, mas ainda seguindo alguns protocolos e recomendações do Ministério da saúde. Nessa noite, Maria do Socorro recebe as comunidades com alegria, enquanto orienta as mulheres desde a ornamentação da sala, da escolha dos tecidos ao feitiço do chá e café que irá servir no final da novena, e vai reconhecendo cada “mulher” entre as vozes que vão lhe cumprimentando.

Perante a força feminina que ecoa os saberes e fazeres da tradição da religiosidade em Contente, somos instigados a procurar Maria do Socorro para conversar. No outro dia, fomos até a sua casa. A mulher, que tantas vezes nos recebeu na comunidade com “aura” de sabedoria por se reconhecer como um corpo plural e de ecos geracionais de uma ancestralidade agenciada a partir da identidade quilombola, nos recebe com a alegria de acolhida de sempre. Sua limitação física, agora, nos direciona a (re)pensar as *táticas e metodologias de existir* diante das agruras de enfermidades.

As narrativas das dores vão dando lugar às vozes-experiências de continuar-resistir. “Eu pensei em parar, mas eu não posso, eu tive um sonho com minha avó” (Maria Do Socorro, 68 anos, Contente). Perguntamos o que a avó tinha falado, e a moradora nos diz, “Quem acredita, acredita, quem não acredita, fique desacreditado e eu não ando só”.

Ainda questionamos quem seria essa companhia a qual sua avó se referia, ela afirma: “Eu acredito que seja Maria da Conceição e Mariano Rodrigues”. A moradora ainda ressalta que as orientações da avó é para que ela não pare com a “reza”. Desde quando começou os novenários a partir da promessa de Maria da Conceição, somente em dois anos não foram realizados os festejos: no ano de 1961, quando morreu um filho de Ana e Marianim, e em 2020, por causa da pandemia.

Durante a conversa, o pedido de consentimento para uma fotografia é atravessado pelas narrativas e organização corporal, que constituem formas de pensamento de como leem a realidade e traduzem, para o futuro, as implicações com a imagem. “Deixa eu me arrumar primeiro” (Maria do Socorro, 68 anos, Contente). Para uma pessoa para quem a visão não

determina a análise da aparência, ela demonstra a preocupação com o corpo-imagem que Leda Martins, em *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela* (2021), aponta como lugar de inscrição, em que o “conteúdo imbrica-se com a forma, a memória grafa-se no corpo, que a registra, transmite e modifica perenemente” (MARTINS, 2021, p. 92). Ao tratar da *poeisis do corpo-tela* como um corpo-imagem, a autora ainda ressalta as articulações com seus entornos, oferecendo algo para pensar:

Um corpo-tela é um corpo-imagem constituído por uma complexa trança de articulações que se entrelaçam, onduladas por gestos e sons, vestindo e compondo códigos e sistemas. Engloba movimentos, sonoridades e vocalidades, coreografias, gestos, linguagem, figurinos, pigmentos ou pigmentações, desenhos na pele e no cabelo, adornos e adereços, grafismos e grafites, lumes e cromatismos, que grafam esse corpo/corpus, estilisticamente como *locus e ambiente do saber e da memória* (MARTINS, 2021, p. 80-81). [grifo nosso]

A preocupação com o corpo, com os espaços e com os símbolos contribuem nos entendimentos de como se organizam os repertórios linguísticos e sensoriais. Preocupação que se estende para os ambientes e rituais religiosos como espaços do saber. Na comunidade de Contente não tem igreja, os novenários acontecem na casa de Marianim. Antes, no lugar dos tecidos, era estendido uma esteira de palha construída anualmente a muitas mãos femininas, processo carregado de simbologia do cuidado com os símbolos e ritos, pois se “ficar algum ponto aberto o uso intensivo pode rasgar a esteira e com isso desfazer o local da sacralidade do ritual, onde se pronunciavam as orações em agradecimento” (INCRA, 2015, p. 71). Mesmo não usando mais a esteira, os tecidos atendem à simbologia das mulheres ficarem descalços e de joelhos durante as rezas. Os pés, que descalçam os significados, ainda nos contam sobre os saberes e fazeres de uma ancestralidade viva em Contente, transmitida como contextos de sacralidade e religiosidades.

Vale ressaltar que, embora a fé na resolução das “causas impossíveis” esteja ligada à Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, uma santa da igreja católica, em Contente, a realização não é conduzida por nenhuma pastoral do catolicismo. Todos os símbolos e significados são criados e transmitidos pela própria comunidade como saberes ancestrais afrodescendentes, experiências que dizem que a sacralidade está deslocada da autoridade de uma instituição, pois o sagrado se imbrica com o próprio ser a comunidade e a sua gente. Já em Barro Vermelho, embora cultuem a mesma padroeira, os símbolos mudam mediante a inferência da igreja, o novenário acontece no mês de setembro e são regidos pelos padres da Paróquia de Paulistana-PI.

Em Angical, comunidade quilombola dentre as seis comunidades já certificadas em Paulistana-PI, a religiosidade também está vinculada às práticas das promessas e dos novenários realizados nas casas, só que, agora, são vinculadas ao padroeiro São José. Com a construção da igreja, os festejos passaram a acontecer em março, “antes era nas casas e já era São José. A gente só celebrava nas casas mesmo, só rezava a celebração mesmo, as novenas, nas casas. Tinha tradição de rezar” (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical).

Ainda encontramos referências às “promessas” na santa das causas impossíveis em Sombrio

Festejos era por promessa, mamãe mesmo foi promessa, ela caía o queixo. Não ouviu dizer que as pessoas caem o queixo? A primeira vez que caiu o queixo foi na missa de Santa Filomena, ela fez essa promessa. Se o queixo dela não caísse mais, ela rezaria para Nossa Senhora do Perpetuo Socorro. Era em abril. A derradeira vez que o queixo caiu foi em abril. Não tem igreja aqui. E hoje não rezam mais. (Laura Maria, 80 anos, Sombrio)

Ao lado das narrativas sobre as religiosidades ainda são apresentadas vozes de denúncias sobre as inferências de práticas *de fora* a partir dos ditames do “moderno”. A chegada da luz elétrica, por exemplo, aparece nas percepções de como o desenvolvimento é visto como mudanças estruturais nas comunidades, pois “a chegada da energia acabou com as rodas. O povo não queria nem ir mais para as novenas, só assistindo novela. Os mais velhos foram morrendo e os mais novos não continuaram com as novenas” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio). Embora se reporte à chegada da luz elétrica como as alterações provocadas nas atividades da comunidade, mesmo sendo uma política pública reivindicada, *a mudança* atende a um contexto de denúncias mais amplo, pois se volta para como a tecnologia é usada como mecanismo nas imposições discursivas do epistemicídio.

Já em São Martins, o discurso de modernidade e progresso aparecem na atuação “civilizatória” pela igreja católica. Na comunidade há práticas de religião africana, que vão sendo empurradas para os limites espaciais, depois da construção da igreja no centro da comunidade e a atuação de “catequização” com o Padre Otto, “até então não tinha muita relação com a igreja católica, tinha muita roda de tambor, macumba, era a religião que predominava aqui” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Assim, sob a lógica do progresso e desenvolvimento, as religiões de matriz africana, para se manterem, tiveram que se mostrar vinculadas à igreja católica: “na comunidade ainda pratica, mas é misturado, porque tem que botar a igreja pelo meio para esconderem que é um terreiro, no caso de seu Apolônio” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

A partir da narrativa, poderíamos até afirmar que ocorreu um sincretismo religioso na comunidade, porém a concepção de sincretismo religioso não é tomada, nesse trabalho,

como relação harmoniosa de convivialidade ou até mesmo da junção consensual de elementos entre duas ou mais religiões. Para isso, partimos da análise de Clóvis Moura (2019), que orienta sobre a interpretação das religiões e do processo sincrético no Brasil, na maioria das vezes tratados a partir da “superioridade e delicadeza” do cristianismo e o fetichismo das religiões:

Até que ponto os antropólogos brasileiros, ou principalmente aqueles influenciados por um culturalismo colonizante, analisam e interpretam a influência dessas religiões a partir dos padrões da religião dominadora? O sincrético, para muitos deles, somente é analisado a partir da inferioridade das religiões do dominado, razão pela qual a óptica analítica sempre parte daquilo que se incorporou ao espaço religioso do dominado, porém nunca, ou quase nunca, daquilo que o dominado incorporou e modificou no espaço religioso do dominador (MOURA, 2019, p. 67).

Nesse sentido, Milena Pereira reforça que “alguns ainda fazem de forma isolada, porque o preconceito é de matar”. As práticas ainda continuam na comunidade, mas agora acontecem nas fronteiras da resistência, pois reconhecem que o dito sincretismo se faz dentro das relações de poder, alijando os símbolos e significados em detrimento do catolicismo. Assim, o processo sincrético só seria possível “em uma sociedade não competitiva, as religiões, como superestruturas, terão possibilidades de se desenvolverem sem servirem de instrumento de dominação social, política e cultural” (MOURA, 2019, p. 88).

Não poderíamos deixar de ressaltar as interseccionalidades nas estruturações das religiões, cujas impressões e opressões discursivas se voltam para o feminino afrodescendente. Durante a descrição das religiosidades, as comunidades ainda se reportam ao termo “bruxas, porém, percebemos que o significado em torno do termo não se vincula a semântica estereotipada de “feitiçaria”, mas de uma religiosidade vinculada à transmissão de saberes e fazeres a partir das práticas de rezadeiras, benzedadeiras e parteiras na região, ensinamentos imbricados com vozes de sabedoria por uma atuação e transmissão geracional das bisavós, avós e mães herdeiras das “rezas fortes” nas comunidades, guardiãs da tradição e dos cuidados “executadas das primeiras pessoas, as rezadeiras mais fortes são as que seguraram as orações até agora” (Sebastião, 70 anos, São Martins).

Até a categoria conceitual de *comunidade* também é submetida à lógica de construção dos espaços sob a ótica da colonialidade/modernidade, na qual os termos se vinculam às instituições necessárias para a categorização e definição dos territórios: “a primeira missa aqui, que foi quando eles disseram que a comunidade virou comunidade, porque o hábito aqui que só é comunidade se tiver uma igreja” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Assim, os

dizeres *do de fora* e sua política do nomear são associados a símbolos que não correspondem com as *vivências* das comunidades.

Já na percepção de Milena Pereira, a comunidade aparece vinculada aos ensinamentos e vida de Maria Sátula, sua avó. A descrição é de coletividade a partir da organização de um grupo de mulheres como discussão das demandas e a criação de rede de cuidados em São Martins, uma consciência construída sob um contexto de uma vulnerabilidade social acentuada pela ausência de políticas públicas na região

Minha avó, Sátula foi uma das primeiras mulheres a liderar o grupo de mulheres da comunidade, que era casada com o líder comunitário de saúde que na época era o líder da comunidade e ligado a pastoral da criança. Não recebia salário, mas ia sempre para a cidade em busca de melhorias. Morriam muita criança ao nascer, pois não tinha cisterna, bebia qualquer água, as mulheres não faziam pré-natal. Tinha muita mortalidade de crianças e as mães também morriam de parto. A minha mãe ainda hoje conta que lembrar que faziam mutirão para pisar semente de abóbora para diminuir os vermes das mães antes de ter bebê. Facilitar o parto, fazia aqueles remédios para facilitar os partos, porque quando a mulher engravidava, já era aquela expectativa, aquela tensão. É tanto que os maridos nem faziam as barbas, nove meses que a mulher engravidava, o homem já em sinal de luto. As parteiras também as orientavam a comerem comidas com manteiga de gado já para ir lubrificando os ossos para não dar trabalho na hora de nascer. E minha avó liderava essa equipe de mulheres para observar quando as outras mulheres engravidassem, ir observando e engravidando. Chamar as comadres para ensinar soro caseiro, o soro da vida (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Em meio às memórias da sua avó, Milena Pereira se emociona várias vezes: “era nossa mestra da sabedoria”. O choro, que silencia a interlocutora em vários momentos, nos direciona não só a uma afetividade estabelecida pelas relações de parentesco, mas de uma presença dos signos vivos e mantidos pelas trocas entre as dezenove mulheres que, hoje, compõem o Emídia Resistente (ER), grupo de mulheres em São Martins que, a partir dos ensinamentos e práticas de Emídia, mãe de Sátula, atuam na comunidade como coesão social e uma rede de cuidados das demandas sociais das/os moradoras/es, bem como mantém os traços identitários pela transmissão das singularidades culturais e históricas como unidade de comunidade quilombola, e confirmam a transmissão dos saberes a partir das práticas geracionais em torno do feminino.

As moradoras fazem questão de mostrar essa presença a partir dos quintais das casas. O quintal e o cultivo de uma variedade de ervas descrevem a dinâmica do cuidado imbricado com os saberes que compõem os aspectos culturais da comunidade, além da organização social sob os símbolos de espaços de memória de uma ancestralidade viva. “Ela passava todo dia à tardinha no meu quintal: - Cuidado com as plantas. Não deixe morrer. A seca está

chegando” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Milena ainda nos sinaliza a preocupação com a presença “dos mais velhos” como a própria escrita histórica e afirmação da identidade das comunidades: “Quando a gente perde a gente fica sem chão”.

“O sucesso de hoje é fruto do suor de ontem!”. É assim que Milena Pereira (37 ANOS, São Martins) descreve o “sisteminha”, cuja proposta é de potencializar as plantações nos quintais produtivos da comunidade São Martins, ao mesmo tempo que contribui para a diversificação da produção neste espaço, pois tem como princípio fazer uma limpeza e oxigenação da/na água dos tanques de peixes, sendo os dejetos coletados usados como adubo orgânico na agricultura e ervanários.

A descrição que a representante quilombola se reporta ao “sucesso” de hoje é “fruto” das sabenças e fazeres ancestrais, experiências de mulheres (bisavós, avós e mães) que fizeram da sua existência práticas educativas do cuidado com o território e com as outras pessoas das comunidades, criando possibilidades do existir diante da política da negação e genocida do sistema (capitalista e patriarcal). Essa descrição de Milena Pereira também nos ajudar a caracterizar e conceituar a categoria *decolonialidade*, entendida, neste trabalho, como possibilidades exemplificáveis de existir em contextos opressivos, criando metodologias de ser, fazer e sentir diante a (re)estruturação e (re)alimentação da modernidade/colonialidade e suas estruturas de subalternização às populações preta e quilombola.

Possibilidades que as irmãs Isabel e Laura também nos guiam quando se referem às rezadeiras e erveiras na comunidade Sombrio como alternativas às ausências da biomedicina acessível “rezava de quebranto de menino, rezava de dor de cabeça, sabia da oração de rezar de dor de barriga, mas hoje eu não tô mais rezando, porque tô assim” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio). Isabel também descreve as especificidades das rezas: “eu rezo de engasgo, de quebranto, de dor de cabeça e cisco no olho”. Quando questionamos com quem aprenderam, as narrativas sempre direcionam para a atuação geracional de mulheres: “quem ensinou foi a mãe de nós” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio). O quintal da casa da sua mãe ainda é descrito como o espaço de cura e dos cuidados com a família.

A mãe delas, ainda me lembro, tinha todo tipo de planta no quintal, né tia Laura? (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio)
... Ela ensinava fazer chá de endro, de coentro. Quando tiver algum menino com gripe, minha filha faça um chá de coentro com cebola. Se não tiver essa cebola própria para remédio é aquela branquinha, não tendo pode ser da outra” (Laura Maria, 80 anos, Sombrio).

Assim, não seria difícil recontarmos a história das comunidades em Paulistana a partir das narrativas e cuidados das mulheres quilombolas. Em Barro Vermelho e Contente,

os relatos históricos do cuidar feminino também estão associados às práticas de benzedadeiras e parteiras. Cecília é descrita como a primeira parteira da região, cujos ensinamentos transmitiu para Antônia Cecília, e são hoje ecoados em sua neta Maria Celeste.

As rodas, pedagogia espiralar da ancestralidade

*Cadê, cadê, cadê meu chapéu... Tá parando a chuva que vem do céu. Meu amo preto cadê meu chapéu, tá parando a chuva que vem do céu...
Venha cá meu beija-flor... E é um beijo só. Esse beijo é de nós dois e é um beijo só.
O sol sai pela porta, a lua pela janela. Eu vou embora no capincó, meu Pererê eira..
Olha do mato, pegou e segurou, se quiser eu dou no gato. Segura que eu dou..*

(Isabel Maria, Sombrio, 2021)

Em meio aos versos que abrem essa parte do trabalho, retomamos às rodas para compreender as metodologias de transmissão e manutenção das memórias ancestrais a partir da própria dinâmica das comunidades, uma escuta na qual a sensibilidade é resultado do encontro entre a objetividade e a subjetividade. Não por acaso, as escolhemos como metodologia na/para pesquisa, tanto no mestrado como para os encontros do doutoramento, pois não conseguiríamos realizar entrevistas individuais com questões previamente selecionadas com sujeitas/os que se enxergam em movimento, ativos e plurais.

O ato de falar, tão importante quanto ser ouvido em um processo dialógico, se faz em formato de círculos nos quais todas as pessoas possam compartilhar suas histórias e olhares. As rodas são concebidas como espaços de subjetivação que, diferentes das reuniões e discussões nas associações para resolutivas de demandas das comunidades, são apresentadas como espaços de retornos ancestrais, uma *pedagogia espiralar da ancestralidade* em que as memórias são acionadas e enunciadas pela oralidade para anunciar-se na construção identitária, sem esquecer as trocas contemporâneas. Os significados são constituídos como mecanismos de ser e tornar-se quilombola pelos saberes das/os mães/pais, avós/avôs.

As narrativas sobre as rodas ainda direcionam para um tempo-contexto em que as relações são concebidas pelo contar-se e cantar-se. É assim que Laura sublinha as rodas, com vozes de um cotidiano familiar e espaços de sociabilidades, de uma vida constituída em movimento, em que o dia para lida na roça, nas casas e nos quintais e a noite, tempo do descanso, para transmissão do vivido no cotidiano, como símbolos e significados de ser e fazer nos territórios das comunidades. “O pai de tia Laura deitava numa rede e nós em uma esteira embaixo e eles contando causos” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio).

Os versos que aparecem na epígrafe deste tópico são ecos de vivência compartilhada por seu pai, José Cyrillo de Oliveira, que, em determinados momentos, também se amplia para além do seio familiar e se faziam em outros *terreiros* das comunidades, “meu pai era quem cantava. Chamavam ele para cantar. Só ganhavam alegria, não ganhavam nada. O instrumento era só a goela do povo. Em Sábado de Aleluia botava a Roda” (Isabel Maria, 68 anos, Sombrio). Enquanto dona Isabel traz à conversa as memórias e a relação com seus pais a partir das *rodas*, Maria Laurinda (49 anos, Sombrio) expressa o desejo em retomar a tradição que julga ser traços identitários que “não podem morrer”.

Vivenciadas, narradas e transmitidas, as rodas são pensadas como espaços de mundos possíveis, nos quais o imperativo é a mobilização e consolidação dos saberes e fazeres das comunidades. São práticas que não objetivam apenas o entretenimento, mas são conexões com as simbologias ancestrais mantendo viva as formas de ser e se relacionar com/nos territórios. Não só contam e cantam histórias, produzem memórias e germinam a própria existência enquanto humanidade

Assim, em 19 de dezembro de 2022, em parceria com as outras comunidades quilombolas de Paulistana-PI, realizaram no terreiro da associação de Sombrio uma roda para partilharem “cantos, contos e danças” (Maria Laurinda, 49 anos, Sombrio). Só que, dessa vez, quem recebe, ganha, é quem faz o convite. A comunidade de São Martins faz doação dos produtos da agricultura dos quintais produtivos, uma interrelação dos saberes e fazeres das comunidades.

É nessa perspectiva de construção de significados que justificam o ser que incidem sobre as estruturas de inferiorização e se mantém por gerações, que Ailton Krenak apresenta como as *ideias para adiar o fim do mundo* (2019) a partir da ampliação de possibilidades com as experiências de mundos e humanidade das comunidades.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. (KRENAK, 2019, p.15)

Portanto, pensar as rodas como espaços de mundos possíveis nos direciona também às estratégias usadas pelas comunidades para atravessar os discursos da colonialidade/modernidade que impunham uma única forma de ser e estar no mundo como humano e civilizado. Quando nos questiona “como os povos originários do Brasil lidaram

com a colonização, que queria acabar com seu mundo”, Krenak (2019, p. 14) se baseia nas práticas e experiências exemplificáveis da sua comunidade dos povos Krenak enquanto referências de um ser e fazer político, especialmente para o campo da identidade construída na coletividade, no estar junto como metodologia frente aos enfrentamentos da colonização e do racismo no presente.

Além da “roda de causo”, as/os moradoras/es ainda apresentam o conceito no plural, pois se fazem como “rodas de conversante”, “rodas de danças”, “rodas de conversa”, “rodas de capoeira”, “samba de roda”, “roda de versos” e “reisado”, cujos objetivos convergem ao fortalecimento dos traços ancestrais na concepção de quilombo/quilombola no hodierno, uma conceituação construída por quem se faz no movimento e na partilha. Quando tratam das *rodas de conversa*, *rodas conversante*, também ligam à descrição da construção do/no/com o território.

Tinham rodas de conversa, roda de conversante, era pouca as coisas... Eu alcancei seis casas. Lá em cima só tinha quatro ou cinco. Contente era outro moin, era bem pouquinho. Por mais era acender o fogo para os meninos vadiar com o fogo correndo. Os velhos lá debulhando feijão. Menino é que estava no meio. Só que eles observando, não é? Mas é roda de conversa era assim, era os cumpadre com o cumpadre. Não tinha negócio de quando tinha uma festa de casamento, foram aumentando mais festa, botando bar no dia de domingo... E ficando mais **civilizado**. Mas de primeiro não tinha. (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho). [grifo nosso]
Tinha uns que gostava muito de contar história, o pessoal nas calçadas da terra não sei que hora da noite. O mais velho contando história (Jucineide Carmelita, 40 anos, Angical)

A descrição das rodas de conversa nos traz uma percepção da produção do cotidiano, na constituição do espaço e até mesmo na concepção de ensinar e educar-se. O conteúdo das rodas, apresentados como saberes e ensinamentos das/dos avós/avôs e mães/pais, se faz por uma narrativa do contexto-tempo de transmissão, bem como *as formas* usadas na transmissão, o que nos leva a (re)pensar o conceito de educação ampliando para a constituição das vivências e ações em coexistências, pois a própria vida era educ(ações)⁸⁷.

Quando Florêncio Eugênio descreve sobre as práticas nas comunidades no tempo dos “mais velhos”, também nos leva às mudanças e as inferências diante do discurso do “civilizado”. Assim, voltamos aos dizeres de Hampaté Bâ quando fala dos tradicionalistas de Mali na África, *Doma*, em seu texto “Tradição viva” (1980), responsáveis pela oralidade e ao mesmo tempo pela “verdade” na transmissão da história, para questionar: Quais narrativas e

⁸⁷ Educ(ações) é escrito dessa forma na tese, pois a intensão é descrever como as práticas educativas se fazem na tessitura do cotidiano, como os saberes e fazeres se relacionam como confluências, em que a educação se faz pela ação.

espaços de transmissão atendem aos moldes do moderno e civilizado? Quais são os responsáveis pela memória e oralidade das vidas-ancestralidade nas comunidades frente ao moderno?

Embora o contexto-tempo das vivências das comunidades fulas de Bâ seja diferente da concepção diaspórica nas comunidades quilombolas de Florêncio Eugênio em Paulistana, observamos similaridades sobre como o tornar-se um tradicionalista e/ou “contador de romances” está relacionado à convivência em comunidade. A contação de histórias passa pelo crivo dos que vivenciaram enquanto sujeitas/os o fazer-se no/com a gente-lugares.

Quando direcionam as rodas como “tradição viva” das/os mais velhas/os, se reportam às práticas de mulheres como guardiãs dos aspectos culturais nas comunidades, uma linguagem do ser quilombola a partir da oralidade e ancestralidade com base no feminino, nos saberes e fazeres das mães e avós. As narrativas do feminino são imbricadas na cosmovivência e cosmopercepção como liga e coesão das comunidades em que “tudo é ligado por mulheres”.

Temos a roda de verso, samba de roda. Reisado em janeiro. Além da roda de dança e roda de verso, mas a gente pratica, mas tem o grupo de capoeira, de pagode. Estamos meio parados por causa da Pandemia. As rodas de verso, a gente mais novo, somos acostumados a participar com nossas mães, avós e elas cantavam mesmo pegado na mão e rodando. Minha avó participava, e ela me incentivava muito a participar. Eu fui criada por ela. Hoje ela não se encontra mais aqui, mas eu continuo participando. Ela era pastora do reisado... Tudo ligado por mulheres, eram elas que faziam as roupas, organizavam tudo (Anália Pereira, 26 anos, São Martins)

A organização em torno do feminino fez com que, em São Martins, mantivesse o grupo de mulheres iniciado por Emídia e Sátila, em que os ecos de saberes geracionais de Emídia deram continuidades até a criação do “Emídia resistente”

Hoje tem Emídia resistente...Nome da minha bisavó que chamava minha avó para ir ver com as mulheres. Vai além de um grupo de mulheres. É também um resgate de cultura, resgate do trabalho, da mulher que fez muito pela comunidade. E a nossa perspectiva também é dá autonomia as mulheres, dá o máximo que a gente consiga manter e nos manter dentro da comunidade de forma tranquila...Nosso bate-papo vai além da associação. Desde escolher os produtos que vamos produzir, as apresentações fora... Além de produzir, preservamos a cultura, porque a cultura é nossa identidade... Já tivemos um grupo que produzia remédios caseiros, na época não tinha o nome de Emídia resistente, já produziram medicamentos naturais. Que estão conosco agora... Para mim, é uma preservação de quem foi muito importante, que ensinou muito. (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

Quando tratam das relações constituídas com bisavós, avós e mães, ainda observamos uma narrativa que implica sobre o entendimento das rodas como *territórios de afetos*, um conceito cunhado por Mariléa Almeida (2022) ao se referir às práticas que mobilizam um campo “de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nas comunidades quilombolas”. Nesse mesmo sentido, Paulina Chiziane, em entrevista concedida ao “Café filosófico” da TVU (2019), ao tratar de *Oralidade e ancestralidade*, também reforça a ideia das “histórias contadas pelas avós/avôs” a partir do afeto. A autora de Maputo, em Moçambique, ainda enfatiza as relações construídas nessas práticas como “lugar de afetos”, pois não se fazem somente pela enunciação das memórias, mas por uma cosmopercepção, uma linguagem multissensorial que envolve a *palavra, gestos, cheiros*.

Mariléa Almeida (2022), no seu texto, ainda enfatiza os cuidados com essas narrativas, nas quais as práticas das mulheres quilombolas, potencializadoras na transformação do presente, não podem ser tomadas sob o discurso da folclorização, posto que o que se pretende não é a construção de uma “super poderosa”, pois cairíamos na malha que concebe o discurso da “mulher guerreira” a pretexto de explorá-las nas relações de trabalho, mas se refere a uma construção do ser quilombola “ligado por mulheres” reais que não estão isentas de se apresentarem frágeis nas relações de conflitos e negociações.

Esse presente, portanto, é apresentado pelas/pelos moradores/es também como contexto de conflitos e negociações diante do discurso da colonialidade e modernidade que infere nas práticas e nas rodas nas comunidades como vozes do desenvolvimento. Quando questionados sobre os mecanismos de transmissão dos saberes para as novas gerações, as narrativas ganham “aura” de descontentamento diante de uma comunicação intercambiada pela “tecnologia”.

Ah. Como se chama? É celular. Se chamar para a roda de conversa, eles pulam lá e fala véi tá é bestando e pula fora e pronto. Só quer musiquinha abaixa aqui, baixa aqui na parede. E os mais velho ainda tem aquele negócio de abrir o livro e ler, cantando para todo mundo ver. É muito importante. Se eu não leio, porque a vista está curta ou se eu não quero, porque os cara não dá atenção, eu paro de ler. Não.. Eu paro contando que vocês estão no celular. (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

No caso de São Martins, o grupo de cultura liderado por Anália Pereira tenta articular com as novas gerações a participação nas atividades e práticas das comunidades como forma de manter os traços culturais: “a gente incentivava eles participar, divulgar bastante, para eles se envolver nos movimentos da comunidade. Nossa vontade é viver nas

comunidades”. Essa organização da comunidade e as atividades culturais levaram São Martins a receber um “Ponto de cultura” a partir de orçamentos do governo federal.

O prédio é usado como ponto de apoio para o grupo de cultura, onde guardam os materiais e roupas usados nas apresentações, bem como para reuniões e ensaios do grupo. A sede ainda tem uma rádio comunitária “Rádio tradicional”, que também é usada como mecanismo de comunicação e transmissão voltada para reforçar os traços identitários, com uma programação semanal realizada pelas moradoras/es de São Martins, “até que chega em Paulistana, mas a gente não quer que chegue. Quer que ela fique circulando aqui, porque ela é local” (Milena Pereira, 37 anos, São Martins). Embora a narrativa das rodas nos leve a uma prática que rejeita as inferências “do de fora” a partir de “chegar à Paulistana”, também nos conduzem a uma coexistência de quem partilha seus traços culturais em suas apresentações como fortalecimento identitário e organização das comunidades.

Nas apresentações realizadas em comemoração ao dia 01 de maio 2022, Milena Pereira ainda ressalta o objetivo de conscientizar-se como ser quilombola em Paulistana como coexistência plural pela “pedagogia espiralar da ancestralidade”, como construção de si/nós/comunidades. Assim, as rodas são constituídas como espaços de transmissão de experiências e saberes, nas quais as mulheres, que conduzem alguns tipos de rodas, se fazem pela memória e oralidade em retorno ancestral para se dizer quilombola no presente.

A roda de danças também expressa as formas como as comunidades guardam a memória, como se relacionam com a ancestralidade e religiosidades, bem como grafam os saberes com o corpo. Para Leda Martins (2020), grafar o saber

Não era, então sinônimo de domínio de um idioma escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores (MARTINS, 2020. p. 31)

Embora a referida autora se reporte às experiências africanas transladas para as Américas, o chamamento da autora, assim como das comunidades com os usos das rodas, são possibilidades constituídas nas/pelas trocas diaspóricas, em que o corpo performa e assume transmissão de um *saber aurático, uma caligrafia rítmica, corpora de conhecimentos* (MARTINS, 2020, p.31).

A roça, entre o território de significados e as memórias da macambira

Entre os anos de 1932 e 1939 houve duas grandes secas e as pessoas neste período, chegaram a passar fome e tiveram que recorrer ao mucunã e a macambira para se alimentarem. Registra-se também a ocorrência de grandes incêndios na comunidade devido ao manejo inadequado das queimadas.

(Maria Aparecida de Sousa, 2010)

No dia 07 de setembro, logo depois que saímos de São Martins, fomos para Angical, comunidade que fica a 6 km da sede do município. A Associação Quilombola da comunidade já estava aberta e com quinze pessoas para a nossa roda de aproximação. Sentimos a tensão pelas vozes aligeiradas de Cícera que nos acompanha até o salão e nos orienta a não tratar sobre Cadastro de Área Rural (CAR) e delimitação territorial.

As orientações são de cuidados diante dos conflitos internos das comunidades, visto que alguns moradores não aceitam a vinculação das suas “propriedades” a um “papel coletivo” da terra. O relato ainda faz uma descrição sobre as inferências do discurso de “fora para dentro” nas pautas do território. Dias antes, a presença do Instituto de Terras do Piauí – INTERPI teria acirrado os ânimos entre os moradores. Um Estado que se diz “representação” na regularização de terras, nesse momento, teve que (re)pensar sobre a importância da escuta de quem vive e se constrói no espaço a partir de uma dinâmica própria.

Não podemos conceber as relações como docilizadas, é preciso reconhecer que os territórios são plurais e a constituição da “unidade” também se faz com conflitos, negociações e diálogo. É preciso saber os limites da *representação* e até onde as “contribuições” *do de fora* podem se tornar disputas e conflitos familiares diante de uma consciência crítica de quem se vê como sujeita/o vocal e vivo capaz de resolver suas próprias demandas.

Saber usar as palavras também se torna metodologia de quem se lança na pesquisa em campo. Vale ressaltar que não fugimos ao debate como todo trabalho científico no campo social orienta, mas, neste momento, a cautela é de (re)pensar as relações e abordagens em diferentes contextos-tempos. A referência da escuta não se faz somente pelos cuidados atentos de quem anseia por informações, porém de aproximação que reverbere em elos de confiança e autorização para retornos.

Assim, a conversa foi se constituindo a partir da história dos primeiros moradores, Marcos de Sousa e Sátira de Sousa, que, embora cheguem à região no contexto da Lei de 1850, a terra, nesse momento, foi tomada apenas como pauta das vivências cotidianas do casal. A memória ancestral de construção da comunidade vai sendo apresentada pela oralidade das/os “velhas/velhos” e intercalada por mais duas gerações que se fizeram presente na roda de aproximação.

Os ensinamentos, como práticas de ampliar o termo educações, vão sendo apresentados por Maria Aparecida de Sousa (28 anos, Angical) com base no seu trabalho de conclusão de Curso em Pedagogia pela Universidade Estadual do Piauí, “A educação no movimento quilombola na comunidade Angical de Baixo município de Paulistana-PI” (2010), em que nos relata não só sobre as dificuldades e avanços na comunidade quando o assunto é a implantação de uma educação escolarizada, mas já nos direciona a uma presença de “profissionais licenciados” ao exercício do magistério como possibilidades de uma linguagem quilombola na escola.

O narrar-se vai dando lugar ao riso, sobrepondo a tensão que outrora se fez em silêncio. Encerramos a roda marcando nosso retorno com a presença “das meninas” que, segundo as/os moradoras/es, sabem explicar melhor o que é quilombo por terem participado de vários encontros. As meninas a que os moradores se referem são Maricleia Silva (24 anos), Jucineide Carmelita (40 anos) e Jeane Mara da Silva (31 anos), grupo que participa das reuniões junto a CECOQ-PI e os encontros nacionais quilombolas, o que, para eles, seria uma voz referenciada para tratar das categorias conceituais e dos direitos de “quilombo e quilombola”.

Retornamos no dia 17 de março de 2022, e dessa vez nos encontramos na casa de Cícera e Eduardo. Marcamos ao entardecer, pois a comunidade está nos festejos de São José e as “as meninas”, que moram na sede do município, já ficariam para conduzir a celebração do novenário logo depois da Roda de conversa. Enquanto as esperávamos “as meninas” chegarem, o referido casal vai nos demonstrando um pouco da lida com a roça em Angical. Quando no horizonte os últimos raios de sol vão iluminando o seu rebanho, seu Eduardo vai descrevendo os ensinamentos do seu pai que ainda preserva. A lida na roça é apresentada com a criação de ovinos, uma cultura adaptável às agruras de uma condição climática com um longo período de estiagem

A descrição dos fazeres nas comunidades vai encaminhando a uma relação da convivência com as mães e os pais como saberes de ser o território, pois o corpo que se lança na lida na roça se faz pelos significados conferidos pelos ensinamentos e das lembranças de um tempo em que o fazer é metodologia para não esquecer quem se é

Meu pai faz na hora de eu buscar a criação lá no município de Acauã ou aqui ó, na fazenda que chamava Carnaybas. Nós ia buscar a criação lá, chegava uma hora dessas, ia chegando com as criações no jegue. Quando era doze horas acordava para abate e cinco para a feira de Paulistana” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical).

As temporalidades das narrativas não condicionam um *continuum* centrado em uma cronologia de sobreposições de atividades, mas se mostram como retornos ancestrais, de quem volta aos ensinamentos dos mais “velhos” para transmissão da tradição: “Quando meu pai parou, eu comecei comprando”. Eduardo ainda enfatiza as dificuldades de transmissão do ser/fazer a terra-roça para as novas gerações, nos diz que as/os filhas/filhos “quiseram aprender não, mas eu falo direto... Eu falo para eles, eu explico tudinho como era” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical). O dizer-se a/na terra também é uma forma de retratar os produtos cultivados e as formas de cultura alimentar baseada em relação com o que a terra pode oferecer “nós tirava, colhia mandioca para fazer farinha, fazer beiju, cana para fazer moagem” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical).

Os quintais da casa também se tornam essa extensão da roça, como forma de cultivar e manter relação com a terra, a terra como território de significados a partir do ser/fazer nos espaços nas comunidades que se imbricam com os ensinamentos femininos das mães e avós: “ali perto da pista, era ali que nós ia buscar barro, aí chegando, mais minha mãe, ajeitava o barro para fazer vasilha. Sempre nós fazia pote para ela levar para feira vendia” (Eduardo Marcos, 55 anos, Angical)

Como estão localizadas no sertão do semiárido nordestino, o saber e o *lidar* com/na terra nas comunidades também se constitui com vozes de sabedoria das potencialidades e aproveitamento do espaço a partir de seus condicionantes naturais

Na roça a gente trabalhava, no inverno trabalhava na enxada, trabalhava na beira de rio plantando batata. Na seca, sempre era uma época que esse pessoal plantava o algodão. A gente vendia para um povo aí da rua. Vendia o algodão comprava algumas coisinhas para gente, roupa, calçado (Neusa Teresa, 66 anos, São Martins).

Os relatos sobre a seca aparecem como condicionantes da vida nessa região, e o território se torna espaços de existir e resistir em temporalidades difíceis, nas quais as orientações são de uma migração em busca de trabalho em outras regiões. Isso nos leva a uma discussão das/dos sujeitas/os que se constituem pelas trocas a partir de outros dizeres e saberes além comunidades. É preciso ressaltar que os quilombos/quilombolas não se veem dentro de uma categoria constituída no isolamento e essencialismo. A ausência do “homem”, também nos apresenta uma lida com o fazer feminino, a mulher-mãe-avó que mantém o movimento de ser vida-vivo em comunidade nesses períodos de estiagem e da migração forçada.

Nós fizemos a vida trabalhando mais o pai de nós na roça. Faltava era morrer de fome. Meu pai era desses homens que não ligavam bem para casa não, sabe. Ele saía quando começava no mês de outubro. Quando ele chegava para trabalhar fora. Minha mãe criou seis filhos, sabe como foi? Tinha um giralzão e moiadão no chão. Estamos bem agora que a gente se veste, mas mãe botava um pano em cima do giral, quando acabar colocava nós tudinho meio dia para dormir e depois que ela dava o almoço e ela passava a tarde todinha capinando. E o pai trabalhando no Pernambuco, no Caboclo. Trabalhando de derriba – fazer roça, é derrubar pau no escalçadeiro e colocar fogo para plantar milho, feijão e abóbora (Laura Oliveira, 80 anos, Sombrio).

Minha avó fazia vasilha, fazia cesto. De panela, pote e cesto de cipó para vender. O ramo dela era isso. Que a viúva de primeiro. Quando o pai de pai morreu, ela essa véia ficou, ele ficou com dois anos. Ela criou os quatro filho assim. Dando um de serviço, não tinha nada. Ela fazia a vasilha de barro, fazia o cesto e vendia para o pessoal, escapava a família desse jeito. Pisando milho era lavando roupa para outra. Aqui mesmo na comunidade não tinha para onde empregar, nunca fui empregada. E na roça registra, ela não foi registrada, ficou assim... Nesse tempo era milho feijão, ela as cabaça dela ficava no meio do rio eu ia mais ela agoar os pés de cabaça, botava a panela com água para sustentar acabasse criar os filhos (Florêncio Eugênio, 70 anos, Barro Vermelho).

Os anos de secas, sempre aparecem nos relatos como período de maior vulnerabilidade diante de uma escassez de chuvas na região. A ausência de políticas públicas ainda condicionou uma *memória da macambira* como subsistência, visto que as/os moradoras/es tiveram que recorrer ao consumo da macambira (*Bromélia laciniosa*) utilizada na alimentação do gado e mucunã e mandacaru para a própria sobrevivência. Ainda é comum encontrarmos, nos quintais das casas das comunidades, plantações de *palmaria forrageira* para alimentação de animais, ao lado das cisternas de telhado, um retrato das condições climáticas na região.

O fazer coletivo também se imbrica com a construção conceitual do ser/fazer comunidade.

Já falavam essa ideia de comunidade desde o início, o que a história conta é que já tinha hábitos coletivos, já se juntavam para capinar, para plantar, para colher. E agora, já no período da minha avó, estava ensinando para ter os filhos dela, já tinha de ensinar e juntar as mulheres para prosseguir esses hábitos coletivos (Milena Pereira, 37 anos, São Martins).

As memórias do fazer coletivo na organização da comunidade ainda são acionadas como ser quilombo/quilombola no presente para a regularização fundiária. Para isso, as narrativas se voltam para os significados da terra no tempo de “fazer a posse”, medidas de “legitimação” do ter a terra a partir da política do registro em 1850, o que provoca conflitos e negociações entre os entendimentos das comunidades nas quais a delimitação do espaço já

está demarcada e a regularizada pela herança do lembrar. “As terras foram deixando de herança, os mais velhos foram se acabando e foram deixando de herança. Lá em casa, tem a posse de João. A de João dividiu com os filhos, cada um tem sua parte, tem o documento” (Laura Maria, 80 Anos, Sombrio).

A relação com a terra a partir “do nosso” se faz como formas de dizer comunidade, quilombo/quilombola na região, um ser que não consegue dissociar os elementos que constituem o território como significados de existir, nutrir o nós. Nesse sentido, “quando dizemos nós”, de um fazer coletivo de sujeitas/os no/com/para terra, lembramos dos dizeres de Sobunfu Somé (2003) ao tratar das forças que compõem o universo, a partir da compreensão dos povos Dagara, “o elemento terra é responsável por nosso sentido de identidade, de nosso pé no chão e nossa habilidade de apoiar e nutrir uns aos outros” (SOMÉ, 2003, p. 22).

(In)conclusões para continuarmos dialogando

Nesse trabalho, buscamos descrever os afazeres nas comunidades, em contextos específicos a partir das rodas, rezas e roças, espaços simbólicos nos territórios, onde as relações são constituídas pelas práticas de produção do cotidiano, ao mesmo tempo em que são compreendidas como metodologias de transmissão dos ensinamentos ancestrais, saberes concebidos como possibilidades epistêmicas nas discussões e ampliações de educações, e, como se fazem no movimento, porque não dizer educ(ações). Vale ressaltar que essas ações não se dão somente no/pelo campo educativo, mas encaminham para organização da luta pela terra e coesão do SERTão quilombola.

O senso de comunidades vai sendo delineado pelas rodas, rezas e roças como a interseccionalidade da compreensão de política, religiosidade, família e socioeconômica, nos mostrando que as discussões sociais não podem ser feitas cada uma no seu nicho, devem ser desenvolvidas como parte de uma teia superestrutural, ou poderíamos dizer que o senso de comunidades e sua coesão social constroem a dimensão da pluriversalidade na unidade. É importante dizer que os saberes e fazeres são anunciados como a linguagem quilombola a partir das atividades desenvolvidas pelas bisavós, avós, mães, ancestralidade que mantém viva a conexão sob os olhos dos cuidados, a partir dos quais as práticas e rituais ajudam a curar feridas específicas do corpo-território político, abrindo *ao chamado do espírito*.

A presença da mulher e do feminino na escrita de si/nós que, no caso das comunidades em Paulistana-PI, são narrativas históricas a partir dos retornos ancestrais, também é apresentado no contexto descrito por Paulina Chiziane (2008) como o convite de

“uma boa escrita do avesso” para subverter a dominação do patriarcado, uma releitura da história sob a ótica/voz/ da vivência feminina. O papel do feminino na construção de uma existência a partir de uma consciência ontológica de quem se faz nas relações com outros, como reconhecimentos recíprocos, nas comunidades como práticas de construção de humanidades.

As narrativas do feminino são imbricadas na cosmovivência e cosmopercepção como liga e coesão das comunidades em que “tudo é ligado por mulheres”.

Referências

- ALMEIDA, M. **Devir quilombola**: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas. São Paulo: Elefante, 2022.
- CHIZIANE, P. **O alegre canto da perdiz**. Lisboa: Caminho, 2008.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. **A noção de pessoa na África Negra**. Tradução: Luiza Silva Porto Ramos e Kelvin Ferreira Medeiros. Uso didático, não publicado, a partir de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “La notion de personne en Afrique Noire”. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 181-192, 1981.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 1981. p. 181-218.
- KRENAK, A. **Caminhos para a cultura do bem viver**. São Paulo, Cultura do Bem Viver, 2020.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **O futuro é ancestral**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão popular, 2020.
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- SOMÉ, S. O abraço da comunidade. In: SOMÉ, S. **O Espírito da Intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

Fontes

- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica, Ambiental e Sociocultural, lote 28, comunidade quilombola Contente, Paulistana/PI. Brasília: INCRA, 2015.



Revista África e Africanidades

Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe

Parte 2

Negruras em cena: olhares sobre a mobilização de saberes e engajamentos políticos pelo teatro negro brasileiro

Black people on stage: views on the mobilization of knowledge and political engagements by brazilian black theatre

Beatriz Gomes⁸⁸

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Amauri Mendes Pereira⁸⁹

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Resumo: Este trabalho é fruto de um recorte da pesquisa em andamento no doutorado em educação na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde buscamos analisar as contribuições das performances teatrais do Rio de Janeiro para uma educação antirracista. Neste artigo, especificamente, procuramos dialogar sobre como o teatro negro pode contribuir, enquanto uma estratégia do movimento negro brasileiro, para os processos educacionais para além dos espaços institucionais de ensino. Os objetivos do artigo foram promover reflexões acerca das diversidades de estratégias antirracistas desenvolvidas pelo Movimento Negro brasileiro, evidenciar a importância das manifestações artísticas enquanto produtores e reprodutores de saberes pertinentes no campo das relações étnico-raciais e estreitar diálogos e análises sobre como as artes negras podem contribuir no campo educativo na luta contra o racismo para além do espaço escolar. Para tanto, dialogamos com bibliografias e documentos referentes aos processos históricos das relações étnico-raciais no Brasil e sua relação com as artes e educação. Por fim, observamos que o Movimento Negro brasileiro, enquanto um movimento social dinâmico e atento às mudanças políticas e sociais, se vale do teatro enquanto recurso socioeducativo, capaz de promover importantes reflexões sobre as relações étnico-raciais para as populações negras e brancas.

Palavras-chave: teatro negro; movimento negro; educação.

Abstract: This work is the result of an excerpt from the ongoing research in the doctorate in education at the Federal Rural University of Rio de Janeiro, where we seek to analyze the contributions of theatrical performances in Rio de Janeiro to anti-racist education. In this article, specifically, we seek to discuss how black theater can contribute, as a strategy of the Brazilian black movement, to educational processes beyond institutional teaching spaces. The objectives of the article were to promote reflections on the diversity of anti-racist strategies developed by the Brazilian Black Movement, to highlight the importance of artistic manifestations as producers and reproducers of pertinent knowledge in the field of ethnic-racial relations, and to strengthen dialogues and analyses on how black arts can contribute to the educational field in the fight against racism beyond the school environment. To this end, we dialogued with bibliographies and documents referring to the historical processes of ethnic-racial relations in Brazil and their relationship with the arts and education. Finally, we note that the Brazilian Black Movement, as a dynamic social movement attentive to political and social changes, uses theater as a socio-educational resource, capable of promoting important reflections on ethnic-racial relations for black and white populations.

Keywords: black theater; black movement; education.

⁸⁸ É atriz, educadora e militante do Movimento Negro. Pedagoga e mestra em educação pela Universidade Federal de Viçosa – MG. Doutoranda em educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Integra os grupos de estudos e pesquisas em Educação Gênero e Raça (Educagera) e Conjuntura Nacional e Luta Contra o Racismo. Contato: beatrizgomes14@gmail.com

⁸⁹ É militante do Movimento Negro e Capoeirista. Doutor em Ciências Sociais-PPCIS-UERJ. Mestre em Educação-PPGEdu-UERJ. Especialista em História da África-CEAA-UCAM. Foi presidente do IPCN-Instituto de Pesquisas das Culturas Negras-RJ. Foi diretor da ABPN-Assoc. Bras. de Pesquisadores Negros. É Prof. do DTPE-IE-PPGEDUC-UFRRJ e Coordenador do GEPE Conjuntura Nacional e Luta Contra o Racismo. Contato: amauripereira1@uol.com.br

Apresentação

O presente artigo buscou dialogar sobre as potencialidades do teatro negro, enquanto estratégia antirracista e educativa do movimento negro brasileiro. Trata-se de um recorte de um estudo em andamento, realizado no doutorado em educação na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, com o enfoque em analisar as contribuições do teatro negro na cidade do Rio de Janeiro para uma educação antirracista. Considerando as diferentes formas e concepções de sentir-se negra, negre ou negro, que resultam na diversidade de estratégias de combate ao racismo, acreditamos que as artes negras contribuem significativamente na construção de caminhos educativos politicamente engajados.

Os objetivos deste estudo foram promover reflexões acerca das diversidades de estratégias antirracistas desenvolvidas pelo Movimento Negro brasileiro, evidenciar a importância das manifestações artísticas enquanto produtoras e reprodutoras de saberes pertinentes no campo das relações étnico-raciais e estreitar diálogos e análises sobre como as artes negras podem contribuir no campo educativo na luta contra o racismo para além do espaço escolar. Para tanto, dialogamos com bibliografias e documentos referentes aos processos históricos das relações étnico-raciais no Brasil e sua relação com as artes e educação.

Entendemos que o racismo, enquanto uma problemática que, fazendo-se presente na história da formação brasileira, afetou e ainda interfere na qualidade de vida e emancipação social de gerações de pessoas negras, assumindo características institucionais, estruturais, individuais e ideológicas. Essa problemática, assim, se operacionaliza de formas e em espaços diversos, atingindo o cotidiano e as subjetividades das pessoas negras e não-negras.

No documentário *A negação do Brasil* (2000), por exemplo, Joel Zito Araújo denuncia a pouca representatividade e o racismo nas teledramaturgias brasileiras ao longo do século XX. Com depoimentos de atrizes e atores negros, apresentou como as novelas, ao comporem elencos e protagonismo brancos, contribuíram para a formação de atribuições positivas à essa população, enquanto aos poucos negros, foram reforçados papéis de subordinação.

Mesmo após a abolição da escravatura no Brasil, em 13 de maio do ano de 1888, a inserção social dos negros foi dificultada pela ausência de medidas reparatórias imediatas e por projetos de embranquecimento populacional, onde temos, como exemplo, o incentivo da vinda de imigrantes europeus ao país a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX. Conforme Florestan Fernandes (1972), os ritmos históricos da sociedade brasileira não são nem tão intensos ou tão rápidos quanto a estrutura racial. Por essa razão, o autor afirma que com o desaparecimento da escravização e a necessidade de reorganização do

trabalho que tinha sua base na mão-de-obra negra, considerou-se que a população negra deixou de ser um problema para os brancos, sendo a maioria relegada a própria sorte.

É igualmente necessário apontar a repercussão e consequências da democracia racial, amplamente difundida no Brasil a partir do livro “Casa Grande e Senzala”, lançado por Gilberto Freyre, em 1933. Esse autor sustentava, então, haver uma relação harmoniosa entre negros, indígenas e brancos, contribuindo para assegurar afirmações de que o período de escravização do país não pode ser entendido como cruel, sendo a mestiçagem fruto de um comum acordo, um “equilíbrio de antagonismos”, omitindo a supremacia branca e os imensos prejuízos materiais e simbólicos sofridos pelos povos originários e africanos. Esta visão – chamada de *mito* por Florestan Fernandes (1972) –, foi importante para questionar o racismo desde o período colonial e perpetuado no pós-abolição, pois ao afirmar ter havido uma relação familiar e de cumplicidade, não haveria ambiente para o preconceito ou necessidade de combatê-lo.

O êxito do “terceiro impulso” do Movimento Negro (PEREIRA, 2008) e sua influência sobre importantes setores da intelectualidade, acadêmicos ou não, foi fundamental para a superação (ou pelo menos a fragilização) daquelas visões idealizadas. Novas e mais atentas pesquisas nos campos da história (GOMES; GOMES, 2007; CHALOUB, 1995, 2006), sociologia (HASENBALG, 1982), psicologia (SOUZA, 1983) e filosofia (GONZALES, 1980, 1982), apresentam análises consistentes sobre as respostas dos grupos marginalizados. Estas aconteceriam de formas variadas desde o período colonial, até os tempos atuais: são inúmeras e hoje bastante conhecidas as revoltas armadas, fugas e formações de quilombos e guerrilhas em todo território nacional (MOURA, 1986), ou a criação de escolas voltadas para a educação de crianças negras (CRUZ, 2005; FONSECA, 2005; MORAIS, 2016).

Essas são algumas das referências, que em consonância com a ação dos Movimentos Negros, ressignificaram o sentido de raça e das relações étnico-raciais como estruturante das relações de poder (DOMINGUES, 2007), impactando contextos educacionais (PEREIRA, 2003) e agindo, ainda, como um integrante do pensamento e das práticas decoloniais afro-latino-americanas, ao explicitar os padrões coloniais de poder, de saber e de raça (GOMES, 2020).

No campo das artes, ressaltamos as experiências do Teatro Experimental do Negro (TEN), importante entidade do Movimento Negro do século XX. Um dos seus principais idealizadores foi Abdias do Nascimento, artista e ativista político de grande expressão, que inaugurou peças de teatro formadas por artistas negros e negras nos principais palcos da cidade do Rio de Janeiro entre os anos 1944 e 1968. Além de ser caracterizado enquanto um movimento artístico, o TEN se pronunciava como um espaço educativo e político, oferecendo

aulas de alfabetização para os integrantes da companhia, que também era formada por pessoas pobres e analfabetas. Por essa razão, Abdias do Nascimento, juntamente a equipe do TEN, mobilizou a realização de congressos acadêmicos e outras iniciativas que pudessem discutir propostas efetivas para contornar a situação social do negro na época, mas que ainda reverberam nos dias atuais.

De acordo com Gomes (2017), o acesso à educação é uma das principais reivindicações do movimento negro brasileiro e ganhou força principalmente no período pós-escravização, motivado pelo analfabetismo e lenta inserção desta população no sistema educativo, comprometendo também o acesso ao mercado de trabalho. As histórias e contribuições de pessoas negras também eram demandadas pelos militantes para serem inseridas nos currículos, necessidades essas que movimentaram estratégias de articulações educativas para além dos espaços escolares. Não atoa o TEN ofereceu cursos de alfabetização, ministrado por Ironides Rodrigues⁹⁰ e de cultura geral, por Aguinaldo Camargo⁹¹, para tentar suprir essas faltas.

Com o exemplo do TEN, observamos como o território artístico reconhece a centralidade das tensões das relações étnico-raciais que acompanham a nossa formação social e cultural (GOMES, 2012) e por isso estão constantemente intervindo e reivindicando a ocupação de espaços simbólicos e concretos, não sem conflitos e disputas. As artes negras vêm alcançando considerável número de pessoas negras e não-negras por meio de linguagens variadas, das crianças ao público adulto, contribuindo, sobretudo, para reflexões sobre as relações étnico-raciais, desmistificação de estereótipos raciais e a valorização de saberes e de referenciais históricos, simbólicos, estéticos africanos, afro-brasileiros e afrodiaspóricos.

Tendo isso em vista, este artigo está estruturado da seguinte forma: no primeiro tópico, problematizamos a reprodução de estereótipos raciais nas artes e as ressignificações oportunizadas pelo teatro negro; no segundo tópico, dialogamos sobre como o movimento negro brasileiro, com suas estratégias artísticas, vem intervindo politicamente por uma educação antirracista; por fim, trazemos as considerações finais do artigo.

⁹⁰ O ativista negro Ironides Rodrigues, nasceu em 7 de setembro de 1923, na cidade de Uberlândia, Minas Gerais. Foi advogado, escritor, teatrólogo, jornalista, professor de latim, francês, português e literatura. Além de contribuir com a criação e aulas de alfabetização do TEN, contribuiu ainda com o grupo apresentando palestras e elaborando textos e traduções para o Jornal *Quilombo* (SILVA, 2013a).

⁹¹ Aguinaldo Camargo foi um dos fundadores e integrantes do TEN. Era formado em Agronomia e também advogado. Desempenhou o papel de Brutus Jones, protagonista do espetáculo de estreia do TEN, *O Imperador Jones*. Faleceu em março de 1952, vítima de atropelamento (SILVA, 2013b).

Teatro negro, negro no teatro

O teatro não é um campo neutro. Ele carrega em sua essência intenções, contextos, marcas de sua época, de quem o produz, escreve os textos e os encena. É lúdico, educador, aprende com e na sociedade. É entretenimento, ritual, contestação, estratégia de militância, expressão. É ancestral e ao mesmo tempo contemporâneo. É onde se fala o que não seria dito em qualquer outro lugar.

Miriam Garcia Mendes (1993) realizou estudos sobre as personagens negras no teatro brasileiro entre os anos 1889 e 1910, abordando também experiências de meados do século XX, como o Teatro Experimental do Negro. A autora afirma que há informações de representações cênicas negras no Brasil desde a metade do século XVI, apesar de não serem reconhecidas como parte desta arte. Se tratava de autos religiosos natalinos, de Congada⁹², Taieiras⁹³ e Quicumbre⁹⁴. No decorrer do século XVII a autora não encontrou escritos a respeito. Já na metade do século XVIII até os primeiros anos do século XIX, investigou companhias profissionalizadas com elenco de maioria negra, escravizada ou liberta, “[...] que interpretavam personagens brancas com o rosto e as mãos pintados de branco” (MENDES, 1993, p. 48).

Regina Horta Duarte (1995) traz referências semelhantes com pesquisas sobre as artes circenses e teatrais em Minas Gerais no período colonial. Ela ressalta que, entre os séculos XVIII e XIX, as artes cênicas eram consideradas pecaminosas, a profissão de ator medíocre e às negras e aos negros restavam os serviços que ninguém mais aceitava, como o de comediantes e por este motivo, era comum suas presenças nos teatros fixos. Ainda assim, eram menosprezados. Como exemplo, em peças apresentadas em solo mineiro, o poeta inconfidente Tomás Antônio Gonzaga, nas “Cartas Chilenas”, “[...] criticava, num tom evidenciador de seu preconceito, as representações organizadas pelo Governador, nas quais

⁹² Segundo o site Geledés (2009) “O Congado é uma manifestação cultural e religiosa de influência africana celebrada em algumas regiões do Brasil. Trata basicamente de três temas em seu enredo: a vida de São Benedito, o encontro de Nossa Senhora do Rosário submergida nas águas, e a representação da luta de Carlos Magno. O Congado originou-se na África no país do Congo, inspirando-se no Cortejo aos Reis Congos que era uma expressão de agradecimento do povo aos seus governantes. Ao receber a colonização portuguesa, vários africanos foram trazidos para o Brasil para serem escravos e acabaram trazendo esta tradição e mesclando com a cultura local”.

⁹³ “A taieira é uma dança-cortejo, de cunho religioso e profano, cujos participantes entoando cantigas religiosas e populares, dançando e tocando instrumentos de percussão, acompanham a festa de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, os santos padroeiros negros, comemorada no dia seis de janeiro (Dia de Reis)” (GASPAR, acesso em: 17 nov. 2023)

⁹⁴ *Quicumbre* ou *cucumbis* “era um tipo de cortejo de origem africana, acompanhado por música e dança com coreografia de guerra. Encontra-se variações do nome como cacumbi ou quicumbi e, segundo o [dicionário] Aurélio, seria um ritual de passagem para a adolescência, em que se representa a morte e a ressurreição do filho do chefe” (BACELAR, acesso em 17 nov. 2023).

os ‘mais belos dramas eram estropiados, repetidos por bocas de mulatos’” (DUARTE, 1995, p.124).

A partir do século XIX, houve um afastamento da presença negra nos palcos, o que pode ser explicado pela vinda da família real portuguesa e a transformação dos teatros em espaços de entretenimento para a aristocracia. Mas, se por um lado estes artistas saem de cena, vão sendo incorporados na dramaturgia, numa tentativa de construção de um teatro nacional, tornando-se *temas* nas encenações feitas por homens brancos (LIMA, 2010; SANTOS, 2015). Nas situações em que os dramas tinham uma personagem principal negra, usar o *black face*, onde artistas de cor branca se tingiam de preto, era comum. Esta é uma prática ainda recente, usada nas fantasias de *Nêga Maluca* durante o carnaval, ou em peças de teatro e programas televisivos humorísticos, ressaltando os traços negros de forma pejorativa e estereotipada.

Entendendo o palco para além do entretenimento, ele vem cumprindo um importante papel de reprodução de valores sociais. Tendo isso em mente, ao longo dos nossos estudos problematizamos o encontro com dramaturgias que, no passado e presente, encenam as relações de hierarquia racial de sua época, assim como a projeção de estereótipos raciais que expressam um desejo de sociedade embranquecidamente ideal. Autoras como Mendes (1993), Martins (1995) e Lima (2010) categorizaram alguns destes principais estereótipos presentes nas cenas teatrais nacionais, principalmente ao longo do século XIX, que podemos sintetizar da seguinte forma:

- *Negros velhos dóceis*, dotados de afeto, fidelidade e ingênua sabedoria, estando em cena para oferecer conselhos pontuais aos brancos;
- *Mammy*, escravizadas da casa ou ex-escravizadas, amas de leite ou aquelas que cuidam de forma maternal e devotada de toda a família branca;
- *Escravo Fiel*, dócil e disposto a ajudar aos senhores;
- A *mulata perniciosa*, dengosa, lasciva e sensual, criada no seio familiar e que ameaça de alguma forma a harmonia da narrativa;
- O *mulato*, que sente dificuldades de ascensão social pela sua cor e/ou origem;
- O *negro caricatural*, de comportamentos grotescos, em cena para alívio cômico;
- O *negro preguiçoso*, que vive no subúrbio carioca, inculto, que gosta de festas e bebidas;
- A *Paisagem*, presente em cena apenas para caracterizar o cenário, usado com frequência para oferecer maior verossimilhança para a cena de determinada época, mas a história gira em torno das personagens brancas.

Grada Kilomba (2019) afirma que, no racismo, a negação é utilizada para legitimar estruturas de violência, ao projetar na pessoa negra aquilo com o que ou quem a branca não gostaria de ser relacionada. Para a autora, “esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psiquê são projetadas para fora, criando o chamado ‘Outro’, sempre como antagonista do ‘eu’ (self)” (KILOMBA, 2019, p. 36, grifo da autora). Neste sentido, para a autora, a pessoa negra seria uma projeção de aspectos considerados ruins, uma representação mental daquilo que as pessoas brancas temem parecer e reconhecer sobre si.

Estas marcas da negação, projeção e conformação negras na cena, repetem, segundo Martins (1995), discursos que se propõem como verdades, além de transmitir noções equivocadas sobre culturas e vivências. No palco, então, são mimetizadas as relações de poder e legitimadas as práticas de domínio social, como afirma Martins (1995, p. 43): “no prosaíco, a máscara branca, como espelho do bem e do belo; na periferia da cena, a máscara negra, um avesso da branca, um pastiche em que se desenha o mal, o feio e o ridículo”.

Não queremos, com isso, negar a autonomia de espectadores diante do que é assistido, pois são justamente as reflexões críticas que resultam em reivindicações, releituras e retomadas. Ao mesmo tempo, considerando a história do teatro brasileiro, que fora usado como ferramenta educativa pelos jesuítas portugueses para catequizar os povos originários e, em seguida, os africanos que para cá foram trazidos, refletimos sobre como as artes cênicas contribuíram fortemente para a propagação de valores e culturas considerados aceitáveis.

Enquanto forma de expressão da linguagem, o teatro foi e ainda é capaz de fortalecer os estereótipos raciais, imagens parasitárias que provocam distorções sobre os corpos, etnias, raças, credos, culturas, gêneros, congelando-os em uma ideia reduzida (MARTINS, 1995). Por outro lado, quando a pessoa negra se vê de forma positiva no palco, a expressão da sua identidade desconstrói e reconstrói ideologias e provoca um importante deslocamento *da Europa para a África*, onde “o prazer de ser negro manifesta-se, no palco, pelo desejo de mostrar-se negro, exibindo o corpo como fala, enunciação. A construção da identidade racial persegue, pois, a experiência do prazer de reconhecer-se negro e de jubilar-se com essa imagem (MARTINS, 1995, p. 146, grifos nossos).

Isso não significa criar um saudosismo e uma visão romantizada sobre o continente africano, mas de ter a possibilidade de aprofundar em referências filosóficas, estéticas, de vida, que ultrapassem a Europa e o norte das Américas como usualmente ocorre. Então, evidenciar o *negro* na cena não é somente uma escolha estética, mas também política. É uma tentativa de ultrapassar os discursos que buscam *conformar* a pessoa negra em estereótipos, partindo para uma ação que pretende *performar* este corpo – vivência pulsante – em cena. Sendo assim, o Teatro Negro expande um espaço de presenças negras. É algo mais profundo.

É o cruzamento das vivências, memórias e histórias em cena, reproduzindo coletividades e experiências individuais das diversas formas de ser e sentir-se uma pessoa negra.

Neste contexto, a emergência da contestação com grupos teatrais como o TEN, corrobora a nossa tese das artes enquanto estratégia política do Movimento Negro brasileiro. Considerando o contexto social da época em que o TEN foi criado (década de 1940), a cia de teatro formada por pessoas negras e que se apresentou no mais prestigiado teatro da cidade do Rio de Janeiro, o Theatro Municipal, causou inúmeras reações. O uso do vocábulo “negro”, por exemplo, para designar o Teatro Experimental e indicar o pertencimento racial dos e das suas artistas, provocou desconfortos fortemente propagados pela imprensa⁹⁵ da época, que afirmava não haver motivo para tal uso, pois o Brasil era uma democracia racial.

Importante destacar que o uso do adjetivo “negro” permanece na atualidade em grupos, artistas, ou mesmo festivais de teatro que assim se designam. Concordamos com Freitas (2017) que essa decisão, além de semântica, pode ser também política e estratégica, a fim de intensificar críticas contra o preconceito e socializar experiências, memórias e valores culturais ainda distantes dos palcos embranquecidos.

Como lembra Leda Maria Martins (1995), a cor de uma pessoa nunca é somente uma cor, sendo um enunciado repleto de conotações. Se a linguagem cotidiana, onde “negro” trazia conotações negativas, ela também pode ser ressignificada. Neste sentido, pensar no *Teatro Negro*, conforme a autora (1995, p. 65), implica em cruzos entre as performances e os cotidianos negros. Ele demanda a compreensão e reconhecimento de um “[...] arcabouço teatral que funda a própria experiência expressiva do negro, sem reduzi-lo a um agrupamento de textos elaborados por escritores negros ou reunidos por uma temática racial”. O termo não aponta para um sujeito específico. Ele representaria “uma noção textual, dramática e cênica, representativa”, recuperando o sujeito como referencial (MARTINS, 1995, p. 25).

Assim, em contraposição à transmissão de mensagens, saberes e valores racistas, vexatórios, excludentes e alienantes na cena, o teatro negro pode apresentar o que Régia Mabel da Silva Freitas (2020) afirma ser o contradiscurso do ator militante, composto por experiências, memórias e valores afrodiaspóricos. E, “na caixa cênica, *lôcus* de ressonância,

⁹⁵ Este incômodo da imprensa pode ser observado, por exemplo, neste trecho: “Estão se fundando aqui no Brasil sociedades negras, teatro de negro, partidos de negros, etc. A ideia é engraçada, porque na realidade negros, negros, depois de todos estes séculos de mestiçagem, deve haver muito poucos no Brasil. E sendo todos mulatos, como traçar a linha divisória e saber até onde o sujeito pode ou não pode se chamar de negro? O mais fácil seria fazer clubezinho de brancos puros, porque nos quarenta e tanto milhões de brasileiros eles é que são minoria, uma gosta d’água [...] Maioria não faz clube, maioria não se isola; maioria é quem manda. Minorias são que se reúne e espera e pede direito. Nada de clubes de homens de cor, de pequenos partidos, de pequenos teatros. O Brasil é nosso” (MULATARIAS. *Diário de Notícias*, Rio de Janeiro, 5 de mai. 1946).

apresenta-se um conjunto de som, cores, luz, vozes, corpos, saberes, indagações, divergências, catarses e exegéticas reflexões sobre a negritude” (FREITAS, 2020, p.152), elementos estes potencializados pelo constante diálogo com saberes que integram o universo de experiências da população negra. Assim, os saberes articulados nas performances teatrais negras dinamizam a educação para as relações étnico-raciais, deslocando os agentes educativos para espaços não imaginados para este fim.

Atualmente, continuamos a presenciar em diversas partes do Brasil movimentações de companhias como o “Bando de Teatro Olodum” (Salvador/BA), “Confraria do Impossível”, (Rio de Janeiro/RJ), “Teatro Negro e Atitude” (Belo Horizonte/MG). Espetáculos, a exemplo de “O Pequeno Príncipe Preto” (Rio de Janeiro/RJ), ou festivais como “Dona Ruth: Festival de Teatro Negro de São Paulo”. Do mesmo modo salientamos espaços de formação como o curso livre, gratuito e *online* “Estudos em Teatro Negro”, idealizado por uma equipe da Escola de Teatro da Universidade Federal da Bahia (UFBA) que realizou a montagem do espetáculo “Pele negra, máscaras brancas”, adaptação da obra homônima de Frantz Fanon. São muitas as formas de expressão que extrapolam o padrão embranquecido nos teatros, mostrando que, apesar da insistência em se criar um mundo normatizado, nada pode ser considerado estático e absoluto em termos de relações humanas. São corpos e vivências que, com criatividade e engajamento político, atuam existências e resistências, ressignificam as experiências sociais, ao mesmo tempo em que provocam a sociedade para uma efetiva mudança no cotidiano das relações étnico-raciais.

Aqui, o teatro negro expressa uma concepção de olhares e vivências particulares e coletivas que não se limitam a noções temporais lineares. Ele percorre passado, presente e futuro enquanto resgate, aprendizagens e esperanças contínuas. E é nesse sentido que o teatro se torna um importante agente político do Movimento Negro brasileiro.

Movimento negro artista e educador

Como visto anteriormente, ao longo da nossa história, diversas movimentações protagonizadas pela população negra emergiram na luta contra a discriminação racial. Alguns desses grupos se institucionalizaram, construíram longas trajetórias, estabeleceram registros formais, princípios, filiação dos seus membros, sedes, expressiva participação e representação na política nacional. Em outras circunstâncias, observamos movimentações “não institucionalizadas”, de caráter provisório, construídas em momentos específicos de acordo com o contexto histórico, antes mesmo da abolição da escravidão. O que importa para nós é refletir sobre como as movimentações negras são capazes de criar estratégias

pontuais na luta contra o racismo em setores tão diversos da sociedade, como por meio do campo das artes, o foco deste estudo.

Primeiramente, destacamos o caráter dinâmico do Movimento Negro para elaborar e reelaborar estratégias de erradicação do racismo de acordo com a conjuntura histórica e política (DOMINGUES, 2007). Em segundo lugar, observa-se a pluralidade e capilarização do movimento, que segundo Amilcar Araújo Pereira e Thaynara C. Silva de Lima (2019), se manifesta por meio de continuidades e acúmulos de lutas anteriores, assim como descontinuidades e mudanças. A capilarização do movimento pode ser fundamentada por três fatores:

[...] sua grande diversidade de frentes de atuação; o seu caráter não institucionalizado; e, por fim, sua capacidade de afetar diversos sujeitos em diferentes espaços, disseminando cultura de luta antirracista e funcionando como uma espécie de *infiltração antirracista*, onde cada sujeito leva sua ação e seu ímpeto antirracista para os espaços que ocupa (PEREIRA; LIMA, 2019, p.11-12, grifos do autor e da autora).

Considerando as estratégias utilizadas pelas pessoas negras a fim de transitar, agir, interferir politicamente e atingir objetivos na sociedade, o alcance desse movimento se dilata, contrai, adapta diante das dinâmicas sociais.

Por fim, destacamos o caráter educador do Movimento Negro, responsável por trazer diversas questões necessárias relacionadas à população negra para os debates sociais e acadêmicos (GOMES, 2017). Segundo Gomes (2017), a comunidade e o Movimento Negro produzem saberes marcados pela vivência da raça numa sociedade racializada, capazes de intervir social, cultural e politicamente de forma intencional nos processos de produção e reprodução de existência.

A autora aponta e traduz alguns destes saberes que são produzidos e sistematizados pelo Movimento Negro. São estes os saberes: *identitários*, tendo como exemplo a abrangência da discussão sobre a visibilidade positiva da negritude e o posicionamento identitário e político de (re)afirmação negra em espaços considerados elitistas, provocando o desconforto das elites; *políticos*, onde, por exemplo, a formação de intelectuais negros influenciam nas políticas públicas educacionais e; *estético-corpóreos*, “[...] ligados às questões da corporeidade e da estética negras” (GOMES, 2017, p.75), enquanto processos pessoais de mudanças de olhares das pessoas negras sobre seus corpos e para a sociedade como um todo, na tentativa de romper com a leitura de corpos exóticos, hiperssexualizados e submissos. “Esses saberes dizem respeito não somente à estética da arte, mas à estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo” (GOMES, 2017, p. 79).

Há ainda uma quarta dimensão dessa produção de saberes/conhecimentos sistematizados pelo movimento e que foram analisados por Gomes (2020). Se trata dos saberes/conhecimentos *indignação* que, através das nossas vivências, são acionados por “[...] gestos, memórias, reconhecimento de personalidades negras omitidas pela história, afirmação da religiosidade afrobrasileira, dos ensinamentos da capoeira, das artimanhas quilombolas para sobreviver e lutar contra a opressão ruralista, da valorização da infância negra”.

Os saberes/conhecimentos indignação se articulam e se expressam por meio do par dignidade/indignidade. Quanto mais indignas forem as situações, as condições e a forma do racismo se impor aos negros e às negras, mais a dignidade dessas pessoas é atingida. Muitas vezes isso resulta em atitudes de isolamento, mas, em outras, pode resultar em um renascer políticoidentitário. E, dessa forma, produzir novos enfrentamentos e uma maneira corajosa de lutar pela recuperação da dignidade roubada (GOMES, 2020, p. 369).

Segundo a autora, o corpo negro vive um intenso processo de tentativas de regulação e emancipação. Os discursos reguladores perpassariam espaços estruturais de poder, com uma visão sobre as corporeidades negras via racismo e mito da democracia racial. “Trata-se da negação do corpo negro como corpo livre, que age, move, contesta, vibra, goza, sonha, reage, resiste e luta” (GOMES, 2017, p. 79). A educação escolar seria um dos principais meios dessa regulação, cujas mudanças são efetivadas pela atuação do Movimento Negro, por meio da intervenção artística, poética e política, sobretudo da juventude negra (GOMES, 2017).

Regulação e emancipação seriam, conforme a autora, processos tensos e dialéticos que se articulam com maior ou menor equilíbrio, assumindo contornos diferentes diante dos contextos históricos e políticos. O projeto educativo emancipatório do Movimento Negro, conforme a autora, não se reduz a educação formal, uma vez que visa a formação humana e reeducação da pessoa negra e não-negra, através de processos sociais, culturais, pedagógicos e políticos.

Conforme nos diz Maria da Glória Gohn (2015), as linguagens artísticas têm sido utilizadas como instrumento político desde tempos remotos, com estratégias diversas. A autora ainda agrupa as artes e as formas de protestos sociais em dois grupos, “um a partir do artista, do produtor da obra, como ele retratou dada luta social; outro com base em obras criadas no próprio processo de luta, para expressar ou registrar a indignação” (GOHN, 2015, p. 9).

Complementando com as reflexões de Maria Cecília do Amaral Campos de Barros Santiago (2015), as discussões sobre a importância da arte na educação tiveram maior força

no século XX, com o sistemático abandono por parte de artistas de narrativas teóricas consideradas cânones, modelos rígidos e preestabelecidos. Isso, de acordo com a autora, foi importante para que a obra de arte fosse percebida “[...] não apenas de maneira linear na contextualização da história da arte, tampouco com o rigor da técnica, mas como linguagem que difere de tempos em tempos e de lugar para lugar, com emoções, formas de expressões diferentes, mas não isoladas” (SANTIAGO, 2015, p.68).

O universo das artes seria um dos grandes campos para o desenvolvimento da educação não-formal, por sua estreita relação entre experiências práticas e a concepção da obra, o que ultrapassaria aspectos de uma educação formal, contemplando habilidades, subjetividades, identidades, memórias, dentre outros (GOHN, 2015). Por essa razão, os processos de aprendizagem em qualquer forma de expressão ou linguagem artística estão presentes no processo de educação não-formal pois, “por seu potencial de criatividade e leitura crítica da realidade, muitas vezes a arte está adiante de seu tempo histórico, enuncia temas e problemas ainda não presentes com clareza no cotidiano” (GOHN, 2015, p. 7).

A concepção de educação não formal para a autora é um processo sociopolítico, cultural e pedagógico de formação para a cidadania, que engloba práticas socioculturais de aprendizagens e produções de saberes, que envolve o meio onde circula. Sendo assim, ela é construída por escolhas, intencionalidades, condicionalidades. São saberes e aprendizados compartilhados e gerados ao longo da vida, individual ou coletivamente, que se cruzam para se criar novos conhecimentos. Estas aprendizagens não são “absorvidas” acriticamente, havendo reelaboração e recriação mental de forma crítica por parte de quem aprende, conferindo-lhe autonomia sobre o que é aprendido (GOHN, 2015).

E é nesse sentido que concordo com Martins (2023) ao vislumbrar os grupos de teatro negro como espaços essenciais de rompimento do viés de negação da história, da promoção de corpos ativos e das culturas e tradição da pessoa negra. Por meio das performances cênicas, artistas cumprem uma função ética ao que a autora diz ser uma forma de “estressar o sistema”, ao expressar valores oriundos das epistemologias, filosofias e percepções africanas ancestrais e contemporâneas. Nas performances, são solicitadas as memórias afetivas de espectadores e atribuídos novos significados ao nosso cotidiano, “visando expandir os focos de nossas retinas e os vãos de nossa escuta, revitalizando os palcos e, quiçá, ampliando os fulcros de nossa vivência, inclusive estética” (MARTINS, 2023, p.187).

Desta forma, sustentamos que o teatro negro, enquanto potencialidade da luta antirracista presente nas ações do movimento negro, também pode ser entendido enquanto um espaço dinâmico, com pluralidades de sujeitos e mobilizador de saberes/conhecimentos

que emergem das experiências e vivências da negritude, saberes esses que circulam não só nos espaços onde ele acontece, mas por entre os sujeitos que com ele se conectam de alguma forma.

Considerações finais

As artes negras despontam como importantes caminhos para a construção de estratégias antirracistas. Apesar de ainda haver um longo caminho a percorrer em relação às interferências das hierarquias raciais também no campo das artes, as perspectivas são positivas, tendo em vista o alcance que elas têm tido na sociedade, sobretudo na atualidade.

As análises realizadas até o momento demonstram que, apesar de uma tentativa de apagamento, mulheres e homens negros construíram histórias com o teatro no Brasil. O resgate dessas experiências é urgente e necessário, além de ser imprescindível considerar a importância das presenças das pessoas e culturas negras para a história do teatro brasileiro.

Da mesma forma, as artes cênicas tiveram um importante legado político para a construção de uma consciência racial. Apesar de ter sido e ainda ser um percurso difícil, artistas negros politicamente engajados constroem, continuamente, significativos espaços de reflexão acerca das condições da população negra no país.

O teatro negro, em suas diversas formas de manifestação, vem recontando (auto)biografias e revisitando espaços e tempos pouco explorados pelos conhecimentos hegemônicos, ampliando as possibilidades para uma educação antirracista.

Por fim, entendendo a arte enquanto um campo também político, produtor e reprodutor de ideologias e carregado de conflitos, é necessária a reflexão o seu potencial emancipatório. Como vimos ao longo do texto, em meio a disputas de narrativas, o teatro vem sendo requisitado para a manifestação de histórias, vivências e desejos colocados à exclusão na sociedade. Por essa razão, reiteramos a importância de que esse espaço seja reivindicado, ocupado e evidencie cada vez mais corpos e vozes que lutam por uma sociedade efetivamente antirracista.

Referências

- A NEGAÇÃO do Brasil: o negro na telenovela brasileira. (Documentário). Direção e produção: Joel Zito Araújo. Brasil, 2000 (90 min.).
- BACELAR, J. Os Cucumbis da Bahia. **Guia geográfico História da Bahia**. Disponível em: < <https://www.historia-brasil.com/bahia/maculele.htm> >. Acesso: em 17 nov. 2023.
- CHALOUB, S. Febre amarela e Ideologia Racial no Rio de Janeiro do século XIX. **Estudos Afro-Asiáticos**, n° 27, abril de 1995.
- CHALOUB, S. **Visões de Liberdade**. Cia das Letras. SP. 2006.
- CONGADA. **Geledés**. 02 jul. 2009. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/congada/> >. Acesso em: 17 nov. 2023.
- CRUZ, M. dos S. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. In: BRASIL. **História da Educação do Negro e outras histórias**. Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.
- DOMINGUES, P. Movimento Negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**, vol.12, n.23, p.100-122, 2007.
- DUARTE, R. H. **Noites circenses**: espetáculos de circo e teatro em Minas Gerais no século XIX. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1972.
- FONSECA, M. V. Pretos, pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX. In: BRASIL. **História da Educação do Negro e outras histórias**. Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- FREITAS, R. M. Militância cênica no teatro negro brasileiro. **Revista Aspas**, vol.7, n.1, 2017.
- FREITAS, R. M. Teatro negro brasileiro: insurreições cênicas de artistas militantes. **Rascunhos**, Uberlândia, v.7, n.1, p.143-158, jan/ jun 2020.
- GASPAR, L. Taieira. Pesquisa Escolar Online, **Fundação Joaquim Nabuco**, Recife. Disponível em: <<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>. Acesso em: 17 nov. 2023.
- GOHN, M. G. Introdução: educação não formal – o que é e como se localiza no campo da cultura. In.: GOHN, Maria da Glória (org.). **Educação não formal no campo das artes**. São Paulo: Cortez, 2015, p. 15 – 27.
- GOMES, F. S.; GOMES DA CUNHA, O. **Quase cidadão**: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.
- GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, p. 98-109, Jan/Abr 2012.
- GOMES, N. L. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GOMES, N. L. A força educativa e emancipatória do movimento negro em tempos de fragilidade democrática. **Teias**, v.21, n.62, jul/set 2020.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Apresentação GT. Temas e problemas da população negra no Brasil. IV Encontro anual da ANPOCS, RJ, 29 a 31.10. 1980. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro**. Editora Marco Zero. RJ. 1982.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.
- LIMA, E. T. **Um olhar sobre o Teatro Experimental do Negro e do Bando de Teatro Olodum**. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Campinas, Instituto de Artes. Campinas, SP, 2010.
- MARTINS, L. M. **A cena em sombra**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo tela. Rio de Janeiro: Cobogá, 2023.
- MENDES, M. G. **O negro e o teatro brasileiro (entre 1889 e 1982)**. – São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Arte e Cultura; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.
- MORAIS, C. C. Ler e escrever: habilidades de escravos e forros? (Comarca do Rio das Mortes, Minas Gerais, 1731-1850). In: FONSECA, Marcus Vinícius. BARROS, Surya Aaronovich Pombo de (orgs.). **A história da educação dos negros no Brasil**. Barros (Orgs.). – Niterói: EdUFF, 2016. 442p.

- MOURA, C. **Os Quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- MULATARIAS. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 05 mai. 1946.
- PEREIRA, A. M. Guerrilhas na Educação: a ação pedagógica do Movimento Negro na escola pública. **Revista Educação em Debate**, Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará, ano 25, v.2, n.46, 2003.
- PEREIRA, A. M. **Trajetória e perspectivas do Movimento Negro brasileiro**. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora Nandyala, 2008.
- PEREIRA, A. A. LIMA, Thaynara C. Silva de. Performance e Estética nas lutas do Movimento Negro Brasileiro para reeducar a sociedade. **Rev. Bras. Estud. Presença**, Porto Alegre, v.9, n.4, 2019.
- SANTIAGO, M. C. A educação pela arte: o papel social desempenhado na formação do jovem. In.: GOHN, Maria da Glória (org.). **Educação não formal no campo das artes**. São Paulo: Cortez, 2015, p. 67 – 82.
- SANTOS, D. L. A Companhia Negra de Revistas nos ecos do Projeto Civilizatório Brasileiro: as atualizações dos discursos sobre nação e civilização na trajetória da Companhia. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.103-118, mai. 2015.
- SILVA, J. M. Ironides Rodrigues. **IPEAFRO**. 29 de jul. 2013a. Acesso em: 14 out. 2022.
- SILVA, J. M. Aguinaldo Camargo. **IPEAFRO**. 29 de jul. 2013b. Acesso em: 14 out. 2022.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. Coleção Tendências, v.4.

Ser Negro ou Ser Africano não é sinónimo de Insciência: A Matemática do povo Chokwe do Camaxilo e a Formação de Professores Decoloniais

Being Black or Being African is not synonymous with Inscience: Mathematics of the Chokwe people of Camaxilo and the Training of Decolonial Teachers

Carlos Mucuta Santos⁹⁶

Universidade de São Paulo

Resumo: Este artigo analisa o poderoso conhecimento do negro, a exemplo do povo chokwe do Camaxilo - Angola, África, considerando com certa atenção a obra “Vivo na Comunidade, Morto na Academia” de Mucuta e a análise de como se apresentam nos livros didáticos do Ensino Fundamental⁹⁷, os conhecimentos matemáticos, crenças e a cultura do povo chokwe do Camaxilo, em particular, e do povo afrodescendente, em geral. Tem como base o programa etnomatemática de D'Ambrosio, em suas dimensões política e educacional. Considera-se que, a falta de menção de aspectos relativos à cultura e conhecimentos e de crenças deste povo no conteúdo dos livros de Ensino, reforça o colonialismo, a subjugação e o desprezo da cultura ancestral e do cotidiano deste, prevalecendo o sistema de ensino de matriz eurocêntrica, que perpetua o racismo científico, que é o irmão gémeo da colonialidade, e o imperialismo, sob as vestes da modernidade. Se realiza esta pesquisa, como parte da luta contra o apagamento cognitivo destes povos. Pelo que, é vista a decolonialidade como o caminho mais certo, para a sobrevivência destes conhecimentos e a Formação de Professores Decoloniais como o antídoto contra a venenosa concepção de aliar o negro à Insciência.

Palavras-chave: Matemática Chokwe do Camaxilo. Professor Decolonial. Ser Negro. Livro Escolar. Apagamento Histórico-Intelectual.

Abstract: This article analyzes the powerful knowledge of black people, such as that of the Chokwe people of Camaxilo - Angola, Africa, considering with some attention the work “Vivo na Comunidade, Morto na Academia” by Mucuta and the analysis as presented in textbooks of Elementary School, the mathematical knowledge, beliefs and culture of the Chokwe people of Camaxilo, in particular, and Afro-descendant people, in general. It is based on D'Ambrosio's ethnomathematics program, in its political and educational dimensions. It is considered that the lack of mention of aspects relating to the culture, knowledge and beliefs of these people in the content of teaching books reinforces colonialism, subjugation and contempt for ancestral culture and daily life, with the education system prevailing of a Eurocentric matrix, which perpetuates scientific racism, which is the twin brother of coloniality, and imperialism, under the guise of modernity. This research is carried out as part of the fight against the cognitive erasure of these people. Therefore, decoloniality is seen as the surest path for the survival of this knowledge and the Training of Decolonial Teachers as the antidote against the poisonous concept of allying black people with Inscience.

Keywords: Mathematics Chokwe do Camaxilo. Decolonial Professor. Being Black. School Book. Historical-Intellectual Erasure.

⁹⁶ Doutorando em Educação na FE-USP (Brasil). Doutor em Teologia Bíblica do AT/NT pela FATIAD (Brasil). Mestre em Educação pela ULAN – FEUSP. Mestre em Teologia Livre pela ITADESP. Escritor e Pesquisador Etnomatemático do Nzongo – unidades de Medidas do Povo Chokwe do Camaxilo – Angola. Contato: cmucuta@usp.br / homemdedeuscarlosmucuta@gmail.com

⁹⁷ Ensino Fundamental = Ensino Primário em Angola.

A Insciência como adjetivação negativa

Um olhar no cais de Valongo⁹⁸ (tráfico negreiro) em 1811, convenceu o homem não negro que o ser negro ou ser africano não se diferenciava de um ser insciente, incapaz, inadvertido, irrefletido, impensante e sem reflexão. A exposição desumana como mercadoria na praça dos Estivadores⁹⁹ do homem negro, raptado em Angola e outras partes de África e a sua permanência no Lazareto¹⁰⁰ reforçavam a insciência deste. Tal adjetivação, válida só para os ossos concentrados no cemitério dos Pretos Novos¹⁰¹, não pode ser aplicada aos negros, africanos e afrodescendentes do século presente.

As reflexões do parágrafo anterior levam-nos em refletir com Carter G. Woodson e um africano anónimo, refutando todos os aspectos que machucam, maltratam e menosprezam o conhecimento africano, afrodescendente e denunciar toda a colonialidade, seja ela, de saber, de poder, de ser ou estrutural.

Woodson, 2021, refletindo sobre a situação do negro na realidade dos Estados Unidos, observa que:

Mesmo na exatidão da ciência ou da matemática é lamentável que a abordagem ao Negro tenha sido emprestada de um método “estrangeiro”; Nas escolas de teologia, é ensinada aos Negros a interpretação da Bíblia organizada por coniventes com a degradação econômica do Negro, quase ao ponto de levá-lo à inanição; Nas escolas de administração de empresas, os Negros são treinados exclusivamente na psicologia e economia de Wall Street, isto é, desprezar as oportunidades; Nas escolas de jornalismo, os Negros são ensinados a editar jornais diários metropolitanos como Chicago Tribune e New York Times, que dificilmente contratariam um Negro como zelador etc. Os dons incomuns que justificam o direito de existência de uma raça não são desenvolvidos por imitar o que os outros já fizeram ou fazem. Neste esforço de imitar, entretanto, essas “pessoas cultas” são sinceras. Elas desejam fazer o Negro se ajustar rapidamente ao padrão dos brancos e, assim, remover o pretexto para as barreiras entre as raças. Não percebem, no entanto, que, mesmo que os Negros imitem os brancos com sucesso, nada de novo é realizado dessa forma (Woodson, 2021, p.15 – 16).

E, o africano anónimo refletindo e perguntando-se, para que serve a escola e a universidade na África? Ele mesmo responde em seguintes termos:

⁹⁸Cais de Valongo: Local onde trancavam os barcos negreiros. Construído em 1811, no ápice do mercado da escravidão, logo após a chegada da família real ao Rio de Janeiro (1808).

⁹⁹Praça dos Estivadores: localizada no local onde no passado abrigava os armazéns de negociantes de grosso trato que controlavam o tráfico negreiro.

¹⁰⁰Lazareto: Barracões, galpões e sobrados onde os escravizados se recuperavam da viagem e aguardavam exibição e venda.

¹⁰¹Cemitério (1769 – 1830) onde sepultavam os escravizados que morriam no Lazareto, foi descoberto pela família Guimarães dos Anjos, em 08 de janeiro de 1996.

Se queremos ser gentis, vamos dizer a nada; pois, na África, a escola e as universidades são verdadeiros campos de doutrinação, onde se tenta produzir escravos. Somos ensinados a imitar os outros, a recitar e reproduzir o que o ocidente produziu. Nas nossas universidades, estima-se que os estudantes são brilhantes, se eles podem reproduzir a letra, o que o ocidente produziu. Mesmo em um domínio como a filosofia, nossos referenciais vêm de fora. Como pode a África pensar em seu próprio modelo de sociedade sob teorias de pessoas que procuram demonstrar que os africanos não mereciam ser considerados como seres humanos? É necessário ser ignorante ou aceitar ser escravo para continuar a sofrer esse tipo de humilhação. A saber, os africanos não são mais inteligentes porque sabem reproduzir o que os outros escreveram ou podem citar os maiores autores do mundo. Um dos outros elementos palpáveis é a língua. Os africanos foram levados a acreditar que eram analfabetos ou iletrados, porque não sabiam falar francês, português, inglês ou outras línguas internacionais. Nada contra, mas os africanos podem ser cientistas ou gênios em suas próprias línguas (Chokwe, kimbundu, Yorubá, Criolo, Lingala, Swahili, Umbundu, Mandinga, Kikongo, etc.). Por que ter medo ou vergonha de quem somos? (Anónimo, Palestra com universitário, 2023).

Woodson e o africano anónimo acima, levam-nos a apresentar aqui, a Matemática do povo Chokwe do Município do Camaxilo, localizada na Província angolana da Lunda Norte. Para além do Camaxilo e todo o leste e parte do centro de Angola, o povo Chokwe encontra-se também na República Democrática do Congo, Zâmbia, Moçambique e Zimbabwe.

Apresenta-se aqui a Matemática Chokwe, sem negação da Matemática de Pitágoras de Samos, presente na Sala de aula académica e que é também marcada por muitos outros nomes, tais como Euclides, Fabonacci, Arquimedes, Euler, Gauss, Isaac Newton, Laplace, Einstein, Leibniz, Riemann, Descartes, Pascal, Thales, Ptolomeu, Lovelace, Fermat, Bernoulli, etc.

Falamos da Matemática do Povo Chokwe do Município do Camaxilo – Angola, cuja escola é o Chota Cha Makulwana¹⁰² (Ojango) e o teórico principal é Mwene Muachissengue¹⁰³, rei dos chokwe – Filósofo da oralidade africana. E recorre-se às ideias dos teóricos brasileiros, Ubiratan D'Ambrosio¹⁰⁴ e Cristiane Coppe de Oliveira¹⁰⁵, presentes em

¹⁰²Chota cha makulwana: Epicentro da aldeia chokwe para educação de gerações novas, convívio comunitário e resolução de problemas da comunidade chokwe.

¹⁰³Mwene Muachissengue: soberano rei do povo chokwe, sábio e imortal, cujos ideais atravessam gerações. Pronunciou vários provérbios (yishima) e contos de sabedoria, ensinou e transmitiu o conhecimento pela oralidade e representa o Sol nascente da tradição chokwe.

¹⁰⁴Ubiratan D'Ambrósio: teórico brasileiro (São Paulo, 8 de dezembro de 1932 – 12 de maio de 2021) foi um matemático e professor universitário brasileiro. Ficou famoso por defender o estudo da matemática de forma humanizada e ele resta o pai das Ticas dos Matemas da Etno.

¹⁰⁵Coppe de Oliveira: Professora Titular e Pesquisadora na área de Educação Matemática. Ela atua na Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e é coordenadora do Grupo de Trabalho (GT) 05 de História da Matemática e Cultura da Sociedade Brasileira de Educação Matemática (SBEM). Além disso, ela desenvolve projetos de pesquisa relacionados à Etnomatemática e à inserção da história e cultura africana, afro-brasileira e indígena no currículo de Matemática.

obras: “Etnomatemática: Elo entre as Tradições e a Modernidade”; “Saberes e Fazeres etnomatemáticos de matriz africana” e as reflexões presentes na obra “Vivo na Comunidade, Morto na Academia”.

Figura 1: Transferência de sapiências orientadores – orientando.



Fonte: imagem da Dissertação de Mucuta

Considerando que cada raça tem certos dons que as outras não têm e, que, o desenvolvimento desses dons justifica o seu direito de existir, o conhecimento do povo chokwe desenvolvido no chota cha makulwana, e referido acima, não deve ser reduzido a simples convivência de aldeões nas comunidades camaxilenas, mas uma verdadeira herança epistemológica de um povo, pelo que deve existir em Angola, uma legislação que permita o desenvolvimento deste no exercício escolar, da sala de aulas às subestruturas de gestão escolar, através de políticas educativas incorporadoras.

Os saberes do chota cha makulwana que constituem o ser da personalidade dos seus educandos devem fazer parte da sala de aula, que é a continuação de formação deste, pois só assim que se obtém pessoas completas e íntegras, aptas para uma sociedade sem discriminações e desigualdades.

O Conhecimento do Negro no Conteúdo dos Livros Escolares

Um olhar analítico e mesmo simples após, a leitura dos livros didáticos utilizados no Sistema de Ensino em Angola, assim como em outros países lusófonos, incluindo o Brasil, leva a seguinte constatação: há ausência/lacuna, isto é, falta de menção de aspectos relativos à cultura e de saberes matemáticos e de crenças dos povos originários destes no conteúdo dos livros de Ensino Fundamental, o que proporciona o reforço ao colonialismo, a subjugação e o desprezo da cultura ancestral e do cotidiano destes, face ao sistema de ensino,

de matriz eurocêntrica, que perpetua o racismo científico, que é a colonialidade, sob as vestes da modernidade.

Somos a proporcionar esta pesquisa como parte da luta contra o apagamento da cultura, das crenças e dos saberes matemáticos destes povos e julgamos ser a decolonialidade, o caminho mais certo para a sobrevivência destes conhecimentos, pois abre a comunicabilidade no processo de formação de professores que sejam decoloniais e apto para um ensino antirracista.

A nossa metodologia para esta pesquisa foi a dos Documentos e Registos (Estudo biográfico) que nos levou a Leitura e análise do conteúdo dos Livros Didáticos vigentes, assim como o dos Grupos de Foco, que nos conduziu as reuniões com fazedores do ensino na escola (professores, alunos, sistema). Analisamos o conteúdo de 12 Classes: 1^a a 12^a Classes (Ensino Geral = Ensino Fundamental), sendo 10 Disciplinas deste nível escolar: Matemática, Língua Portuguesa, Ed. Manual e Plástica, Estudo do Meio, Ed. Musical, Ciência da Natureza, Ed. Moral e Cívica, Geografia, História e Física, num total de 64 Livros Didáticos em utilização no Ensino Fundamental em Angola, sendo 58 do Ensino Primário (Fundamental) e 6 de Física.

Os métodos e procedimentos referidos no parágrafo anterior nos levaram a um resultado que indica a Possibilidade de um Complô Académico¹⁰⁶ protagonizado por autores e revisores dos manuais escolares em Angola, os professores, a escola e os alunos que utilizam tais manuais sem reclamação ou reivindicações sobre a falta de cultura, identidade deste povo no ambiente escolar.

A leitura dos sessenta e quatro (64) livros de 10 disciplinas cursadas em 12 classes que formam o Ensino Geral (Fundamental) em Angola, serviram-nos de aferidor para saber como são apresentados a cultura e o conhecimento do povo de Angola no livro escolar. Os dados desta apresentação são fatos. Angola é uma Nação de vários Povos, não obstante, o slogan político (“de Cabinda ao Cunene, um só povo e uma só nação”), tem uma diversidade de cultura e saberes, mas ignoradas e desprezadas na academia.

A leitura com olho de pesquisa dos 64 livros de Ensino Fundamental, revelou-nos coisas surpreendentes:

- Livros escritos por autores angolanos, não têm a palavra “Angola” no seu conteúdo.
- Não obstante, a revisão de conteúdo feita por revisores profissionais angolanos, mas a cultura e conhecimento do povo angolano não são refletidos neles.

¹⁰⁶ Complô Académico: termo nosso para a passividade dos autores, revisores e utentes dos manuais escolares que não contemplam os valores culturais, ancestrais e intelectuais do nosso povo (negro).

– Os livros destinados para meios de ensino dos professores angolanos, menosprezam a cultura e conhecimento dos povos de Angola.

– Os alunos angolanos para os quais os livros são produzidos, não vão aprender a cultura e conhecimento do povo angolano, mas do Portugal, da Europa, América, etc.

– As escolas construídas no território angolano, nas comunidades angolanas não permitem o ensino e aprendizagem da cultura, da geografia e da história de Angola, não obstante os supostos 20% de conteúdos da responsabilidade local.

Assim é alargado o complô acima referido sob o protagonismo dos autores, revisores, professores, escola e alunos, haja vista a responsabilidade de cada grupo face ao artigo 87º da constituição da República de Angola sobre a conservação da cultura e identidade de angolanidade, sendo que, os autores na manutenção de produção de conteúdo fazem a premeditação da ausência de menções de aspectos da cultura (incluso: palavra “Angola”) no conteúdo de alguns livros. Os Revisores são tão despreocupados com ausência do conteúdo referente aos Saberes dos Nativos Negros. Os Professores – usam e não reclamam a falta de menção da cultura nos Manuais Didáticos; Escola – Aprovação de Manuais Didáticos produzidos e por fim, os Alunos – Prejudicados: Não aprendem e não sabem da sua cultura, mas não reclamam, correndo todos contra os princípios constitucionais de Angola:

Artigo 87.º (Património Histórico, Cultural e Artístico)

1. Os cidadãos e as comunidades têm direito ao respeito, valorização e preservação da sua identidade cultural, linguística e artística.
2. O Estado promove e estimula a conservação e valorização do património histórico, cultural e artístico do povo angolano (Constituição, 2010, p. 39).

As descrições acima, mostram que os livros escolares em utilização no Ensino Fundamental em Angola ignoram, menosprezam, maltratam e colaboram no apagamento do conhecimento e a cultura do povo de Angola, partindo dos seus autores, seus revisores, os professores, os alunos e as escolas angolanas implantadas em Angola. E como pode ser isto? Que se pode dizer da preservação da cultura invocada na Constituição? Que devem fazer o Ministério de Educação e os Pesquisadores Genuinamente Angolanos? Como o livro didático pode beneficiar a cultura e o conhecimento de um povo?

Aqui alguns exemplos de menosprezo do conhecimento do negro, pelos sistemas de governações educativas eurocêntricas:

No texto do conteúdo do livro de ensino de Língua Portuguesa da 4ª Classe, faltam aspectos que visem a divulgação, a exploração, a valorização e o despertar do interesse pela cultura e conhecimento dos povos de Angola. Isto contraria o apelo que os próprios autores

do Manual fazem sobre a proteção do património cultural, na página 13, referindo-se aos Estudos Sociais, 5º Ano (adaptado) in “Descobrir a nossa Terra”, como se pode ler a seguir:

Ao conjunto das manifestações culturais de um povo, que se vão transmitindo e enriquecendo de geração para geração, dá-se o nome de património cultural. É o património cultural angolano que nos distingue dos outros povos: os museus, a paisagem, o mobiliário antigo, o candeeiro de petróleo, as danças e os cantares do povo, os chafarizes, as particularidades linguísticas, a arquitectura popular, as bandas de música, os utensílios de trabalho, a literatura angolana, enfim, um mundo de coisas que nos rodeia, por isso, todos temos o dever de o proteger, impedindo que desapareça ou seja destruído (CARVALHO; MESQUITA; QUIZELA, 2018, p. 13).

No livro de História – 6ª Classe 2018 – 1ª Edição; Revista e Actualizada, não há informações sobre a história do povo chokwe, umbundu, kimbundu, kikongo, etc. da qual são originários os autores do livro, os revisores de conteúdos, os professores e os alunos que utilizam o livro. Que esquecimento de si mesmo? certamente, isto, não pode ser.

Os autores não falam do reino e o povo de bailundo, chokwe, Dundo, Camaxilo, por exemplo, que são do povo negro e do povo dos próprios governantes e autores, mas, quase em cada página falam da Europa, Portugal, África, América etc. As figuras de resistências angolanas, como o rei Ekuiki II, soba Kelendende etc., e o estilo de vida destes povos, não são mencionados.

Isto mostra quão é grande o racismo científico, a colonialidade, o apagamento e muitas outras construções discriminatórias, dominantes, antidemocráticas e não aceitáveis numa sociedade moderna, infelizmente, presente no ambiente educativo, isto é, no livro da sala de aula.

Os autores dos Manuais de ensino em Angola recusam, propositalmente, mencionar os nomes dos povos de Angola nos textos de ensino, pois as imagens presentes nos textos são dos povos de Angola, e infelizmente, não são mencionados como conhecimento destes, como se pode ver nas imagens abaixo.

Figura 2: Obras do conhecimento dos povos de Angola – não identificado no livro didático**Fig. 156** Vários tipos de cestos.

Fonte: Imagem do livro de Ed. Man. Plast. 6^a Cl, 1^a ed. 2021, p.70

Esta constatação qualifica nossa pesquisa ao propor a formação de professores decoloniais que poderão ser influenciadores para um ensino decolonial.

Saberes Matemáticos Chokwe e a Educação Intercultural

A ciência é um livro aberto inacabado e com senões próprios. As limitações da ciência só podem nos levar a uma única saída, que é, admitir a existência de outros saberes muitos peculiares e importantes para sobrevivência humana, e é nesta que se torna exímio a Matemática do povo chokwe (negro).

Essa matemática, consubstanciada no sistema de medida próprio (MUCUTA, 2023), nas operações de cálculo (soma, diferença e divisão) e na geometria (sona) está presente no cotidiano deste, evidenciando e operacionalizando as partilhas, as medições, as vendas e trocas comerciais entre os seus utentes.

O conhecimento matemático do povo chokwe da comuna do Camaxilo está intrinsecamente ligado a história do próprio povo chokwe, pois existe com a existência deste. O seu desenvolvimento visível e prático nas comunidades chokwe da República Democrática do Congo, Zâmbia, Moçambique e Angola não está em livros. A oralidade foi sempre a marca da sua resistência à epistémica grega ocidental.

O primórdio da escrita do conhecimento matemático chokwe, começado no meu mestrado, precisa ser encarado não somente como a génese de anunciação deste, mas também como o desenvolvimento de um proceder etnomatemático idêntico ao estado histórico da ciência grega, que não foi obra de um dia, como Marcos Serzedello mostra:

A gênese da Ciência está nos gregos. Os conceitos da Física não surgiram prontos, como são hoje apresentados pela maioria dos livros didáticos e por grande parte dos professores. Durante anos, séculos, verdadeiros embates foram travados e sistemas filosóficos foram idealizados, construídos, e também, artifícios matemáticos foram desenvolvidos para que uma teoria e um conceito fossem aceitos (SERZEDELLO, 2012, p. 12).

O argumento de (SERZEDELLO, 2012) resulta de uma verdade incontestável contida na frase, a ciência é um livro aberto e inacabado observada pelo acadêmico brasileiro Ângelo Malachias de Souza na Academia Brasileira de Ciências (ABC). Os senões e limitações da ciência abrem caminho para se admitir a existência de outros saberes muitos peculiares e importantes para sobrevivência humana, e a Matemática do povo chokwe é um dos outros saberes humanos para sobrevivência humana.

Ela (matemática chokwe) não é um conjunto de mitos; mesmo que fosse, seria de extrema utilidade, pois Serzedello, 2012, sobre o nascimento da Filosofia grega, mostra que:

Ainda que a tradição dos mitos contada... deixasse muita coisa sem explicação e, em alguns momentos, houvesse contradição nessas explicações, os mitos eram uma aproximação à realidade, um meio de pensar com imagens concretas, que satisfazia um povo que não tinha dúvidas que os deuses agiam em toda parte e que esses mitos explicavam os fenômenos físicos e mentais (SERZEDELLO, 2012, p. 13).

A prática cotidiana dos usuários da Matemática chokwe evidencia a sua existência. Os mitos, os contos, os provérbios, as danças, os ritos e a arte chokwe constituem o sistema de conhecimento deste. Os escritores dominantes e exploradores portugueses, como Redinha (1953) e Fontinha (1963), que sobre o povo chokwe escreveram, só lhes interessou o lado artístico deste (máscara Mwana-pwo), mas o povo chokwe tem um manancial amplo de conhecimento, daí a razão de ser da obra “Perigo de uma história única” de Chamamanda Ngozi¹⁰⁷ Adiche³ (2009) - Youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=qDovHZVdyVQ>).

O conhecimento do povo Chokwe é também evidenciado por um sistema de comunicação próprio, um sistema judiciário próprio, consubstanciado nas ações de Nganji (juízes) e Akwa kuyula (advogados) no chota cha makulwana e por um sistema federativo próprio, tendo em conta a gestão federativa de cada bairro, aldeia, regedoria ou tribo. São elementos do Sistema Comunicativo Chokwe: os provérbios e Contos, Khata jakumukanda, khata jakumungongue e Sona.

¹⁰⁷ Chamamanda Ngozi Adiche: uma feminista e escritora nigeriana, autora de “O perigo de história única”.

- Dos Provérbios e contos Chokwe, 280 provérbios do rei Mwene Muachissengue, rei do povo Chokwe são conhecidos e colecionados por escrito pelo museu do Dundo. Vários contos conhecidos são elementos de muita sabedoria até hoje.

- Os Khata ja ku mukanda são códigos secretos do grau básico de comunicação entre os homens circuncidados (Mulheres e Incircuncisos não podem).

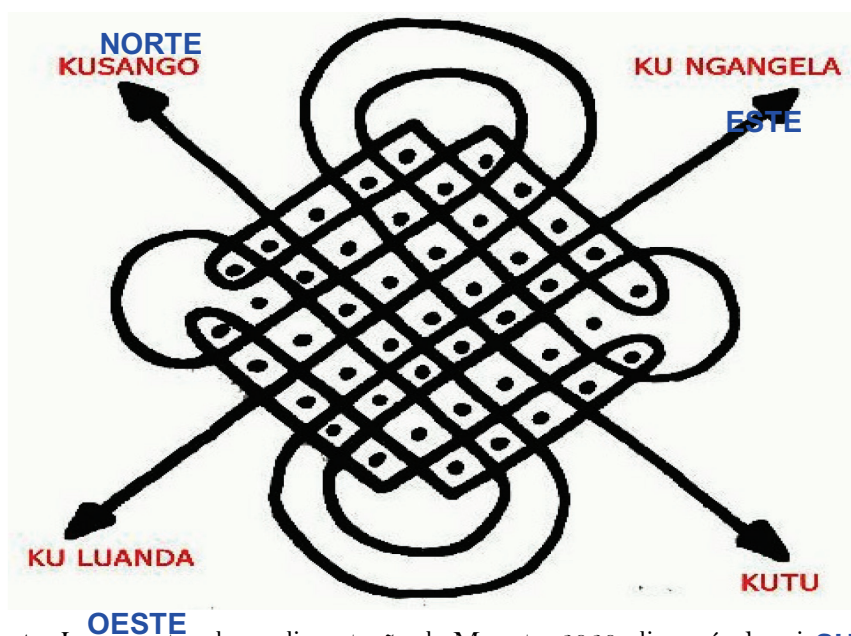
- Khata ja kumungongue são códigos secretos e místicos, não transmissíveis, do grau superior de comunicação entre os homens iniciados chokwe (Não Iniciados não podem).

- Dos Sona (singular: lusona), património imaterial mundial da humanidade, vários deles colecionados no museu do Dundo, tem-se uma verdadeira alegria geométrica e matemática. A terra é o *lutobe* principal no desenho de sona.

Exemplos de algumas sona:

a) Desenho Sona para os 4 pontos cardiais (*ngangela* = nascente; *ku luanda* = poente; *kuto* = sul (de onde correm as águas) e *kusango* = norte (para onde correm as águas). Demonstrações em desenhos, geralmente, para orientação do caçador a partir de curso de água.

Figura nº 3: Sona desenhados na areia: os pontos cardeais

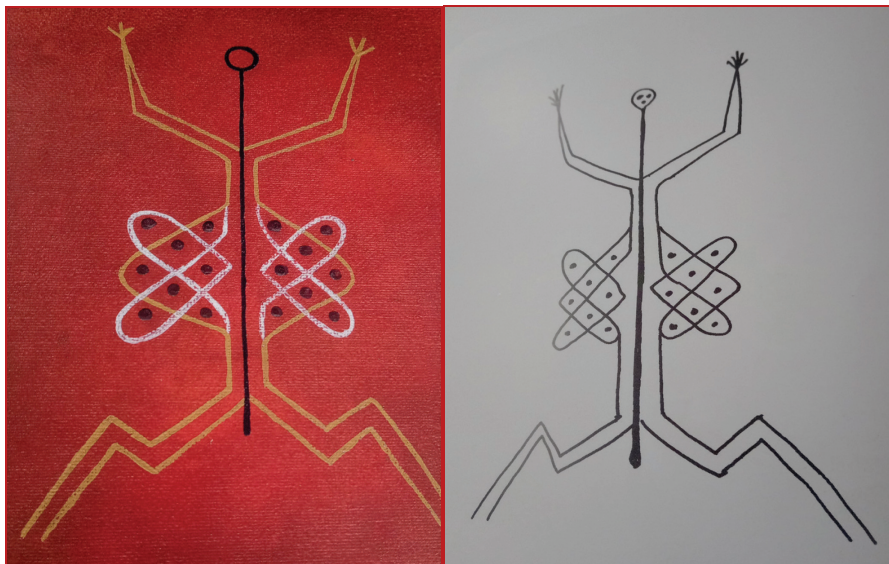


Fonte: Imagem tirada na dissertação de Mucuta, 2020, disponível na internet.

b) Sona para o ser monstruoso, conhecido como Ngongola ou *mutambieka* (*Samuhangu*), que, segundo a tradição chokwe, pensa-se que seja um ser (monstro) que possui um só olho, um só membro inferior e um só membro superior, possui grande voz que ressoa terrivelmente na floresta, veste peles de animais e carrega uma enorme moca e arco com flechas de madeira, de cor de sangue dos homens, e que se alimenta de carne e mel. O

desenho sona deste monstro em qualquer parte, seja no chão, na árvore ou numa pedra, indica a perigosidade do acesso na área onde está direcionada cabeça dele.

Figura nº 4: Desenho sona para ngongola



Fonte: Imagem tirada na dissertação de Mucuta, 2020, disponível na internet.

Urgência na Formação de Professores Decoloniais como Ação Educativa no Resgate Decolonial de Valores Obstruídos pela Modernidade

A etnomatemática revela-se como agregadora de todos os tipos de conhecimentos existentes no ser humano, portanto, caminho favorável na luta contra a desigualdade, pois oferece as possibilidades de sobrevivência de cada cultura, cada ambiente educativo e social. Mas, ela não cobre ainda a extensão territorial do universo, pois em países como Angola, ela ainda não é um campo de estudo, como demonstra o professor Infeliz Carvalho Coxe, da Universidade Lueji A N'konde numa comunicação na VII CIBEM¹⁰⁸ sob o título: Etnomatemática: A matemática de Angola e suas influências, onde diz que:

O campo de pesquisa da Etnomatemática em Angola ainda não é objeto de estudo, mas vários são os professores que se vem interessado com este campo do saber e começam a se preocupar na investigação do conhecimento matemático de determinados grupos culturais específicos ou realizam estudos sobre a etnomatemática do cotidiano. Nesse contexto a sala de aula de matemática ainda não é apresentado como mais um campo de investigação para os pesquisadores em Etnomatemática, pois se trata de uma etnomatemática não aprendida nas escolas, mas no ambiente familiar dos brinquedos e de trabalho, recebida de amigos e colegas(COXE, 2013, p. 3618).

¹⁰⁸ VII CIBEM: 7º Congresso Iberoamericano de Educação matemática em Montevideo, Uruguai (acta da VII CIBEM, 16 – 20 de setembro de 2013)

A luta contra as desigualdades no ensino pode ter como ponto de partida a recuperação da dignidade cultural do ser humano expresso por Ubiratan quando reconhece a validade da matemática praticada por cada grupo cultural social, quando diz que:

Etnomatemática é a matemática praticada por grupos culturais, ... que se identificam por objetivos e tradições comuns aos grupos. ... A etnomatemática é embebida de ética, focalizada na recuperação da dignidade cultural do ser humano. A dignidade do indivíduo é violentada pela exclusão social, que se dá muitas vezes por não passar pelas barreiras discriminatórias estabelecidas pela sociedade dominante, inclusive e, principalmente, no sistema escolar. Mas também por fazer, dos trajés tradicionais dos povos marginalizados, fantasias, por considerar folclore seus mitos e religiões, por criminalizar suas práticas médicas. E por fazer de suas práticas tradicionais e de sua matemática mera curiosidade, quando não motivo de chacota (D'AMBRÓSIO; UBIRATAN, 2023, p. 9).

As desigualdades têm origem no fato de existir conquista, pois o conquistador tudo faz para esvaziar o saber, o poder e o ser do conquistado. A conquista portuguesa sobre o reino do Kongo em cerca de 1500 d.C. vai favorecer o saber europeu através do catolicismo e inutilizar o saber/fazer bantu pela escolarização do povo autóctone com métodos e conteúdos que omitem o saber do conquistado.

A etnomatemática que nos dá azo para falarmos de etnociências pode se firmar como proposta que melhor se posiciona nesta luta contra as desigualdades na escolarização, pois a remoção de conhecimento natural, tradicional e original do povo alfabetizado vai fazer que o alfabetizado aceite sem condição as políticas discriminatórias do conquistador.

Observa-se que, a submissão obsessiva do negro ao eurocentrismo só pode favorecer o colonialismo e, é isto que Ubiratan D'Ambrosio explica ao afirmar que:

... ao falar em conquista, estamos admitindo um conquistador e um conquistado. O conquistador não pode deixar o conquistado se manifestar. A estratégia fundamental no processo de conquista é manter o outro indivíduo, grupo ou cultura (dominado) inferiorizado. Uma forma, muito eficaz, de manter um indivíduo, grupo ou cultura inferiorizado é enfraquecer suas raízes, removendo os vínculos históricos e historicidade do dominado. ... A remoção da historicidade implica na remoção da língua, da produção, da religião, da autoridade, do conhecimento, da terra e da natureza e dos sistemas de explicação em geral. ... Ao ver destruído ou modificado o sistema de produção que garante o seu sustento, o dominado passa a comer e gostar do que o dominador come (D'AMBRÓSIO; UBIRATAN, 2023, p. 42).

A busca de visibilidade a um povo silenciado ou subalternizado, como por exemplo, o povo Chokwe e outros de Angola, povos indígenas e quilombola no Brasil é o que a atualidade chama de ensino decolonial, ou seja, a busca de rompimento com a colonialidade.

Os caminhos difíceis para um ensino decolonial apontam serem possíveis e alcançáveis através da prática da sala de aula, ou seja, os conceitos, os ideais e teorizações da etnomatemática devem fazer parte da sala de aula como disciplinas curriculares, no exemplo da UNIMAT – Universidade do Estado do Mato Grosso, que na sua grelha curricular de curso da licenciatura em matemática tem etnomatemática como disciplina:

A disciplina Educação Etnomatemática foi proposta por nós e implantada no Curso de Licenciatura em Matemática, a partir do ano de 2018, como disciplina eletiva (Tópicos em Matemática I), na terceira fase do curso, tendo como uma das justificativas o fato de que, apesar de se tratar de um tema de grande relevância no campo do ensino e da pesquisa em Educação da Matemática, ainda não estava previsto em nenhuma outra disciplina de sua matriz curricular. (SEVERINO-FILHO; SILVA, 2022, p. 7).

No artigo citado acima, os autores conceptuam a educação etnomatemática como uma disciplina que representa um espaço em construção onde coabitam diferentes racionalidades, afirmando que:

A Educação Etnomatemática, mais que uma unidade disciplinar, é um espaço em construção coletiva, praticado e compartilhado por alunos e professores, com diferentes histórias, crenças, intencionalidades, necessidades e estilos de se comunicar. Esse espaço de aprendizagens sobre o outro e o mundo do qual ele é representante, também é habitado pelos teóricos, autores de textos de outros espaços, regiões ou países, mas que aqui estão por meio de suas histórias e dos seus textos acadêmicos (SEVERINO-FILHO; SILVA, 2022, p. 12).

A formação de professores decoloniais pode ser uma escapatória segura na situação de falta de currículo que incorpore na sua grelha disciplinas que contemplem aspectos da cultura e conhecimento do povo negro. Notar que, tenciona-se a formação de professores específicos, no caso, professores decoloniais. Precisa-se de professores que saibam aproveitar as menções, mesmo que desanexadas, de palavras e de quaisquer aspectos da cultura e conhecimentos matemáticos e geral dos povos desprezados, presentes nos livros didáticos do Ensino Fundamental, para ensinar e conservar a riqueza da cultura destes.

Considerações Finais

Se faz esta pesquisa com as seguintes pretensões:

- ✓ Conseguir se possível, a inserção do conhecimento matemático chokwe no Sistema de Ensino e Educação de Angola, a exemplo da inserção das Línguas Nacionais em 2018.
- ✓ Persuadir a existência de uma Legislação específica sobre a existência, valorização da divisão étnica dos povos de Angola e o conhecimento de cada povo.

A ausência de referências aos saberes matemáticos dos povos negros, a exemplo da Matemática Chokwe no livro didático do Ensino Fundamental, aponta para passos alargados para o seu apagamento e isto pode gerar mudanças ao se pensar, na formação de professores em uma perspectiva decolonial, para a prática em sala de aula.

O povo negro (chokwe, por exemplo) tem uma cultura e um conhecimento que é a prática do seu cotidiano que devem ser respeitados e aceites sem juízo de valor. O desenvolvimento do conhecimento matemático destes, prático nas comunidades chokwe da República Democrática do Congo, Zâmbia, Moçambique e Angola não está em livros. A oralidade foi sempre a marca da sua resistência à epistémica grega ocidental.

Pela luta contra o apagamento da cultura e conhecimento dos povos negro através do possível complô acadêmico entre fazedores da educação colonial, se faz apelo a formação de professores decoloniais e a inserção do conhecimento destes no Sistema de Ensino.

Referências

- AGOSTINHO, P. S; FREITAS, M. L. **Estudo do Meio – Manual da 4ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Tangente MB, 2021.
- AGOSTINHO, S. **A Lei de Bases do Sistema de Educação e Ensino. Debates e Proposições**. 1ª ed., Luanda: Literacia - Editora, 2020.
- ALTUNAGA, J. Z. **Geografia – Manual da 5ª Classe**. 3ª ed. Luanda: Unimater, 2021.
- ALTUNAGA, J; JORGE, A; MESQUITA, C; MUAKU, D; FUTY, E; JOAQUIM, G; PIRES, S; BUNGA, S; ESTRELA, S.; AZEVEDO, Y. **Geografia – Manual da 6ª Classe**. 3ª ed. Luanda: Mensagem, 2021.
- CARVALHO, F. et al. **Língua Portuguesa – Manual da 4ª Classe**. Luanda: Progresso, 2021.
- CARVALHO, F; MESQUITA H; QUIZELA M. L. **Língua Portuguesa – Manual da 4ª Classe**. Luanda: Progresso, 2021.
- CARVALHO, F; MESQUITA, H; QUIZELA, M. L. **Língua Portuguesa, 4ª Classe**. 1ª ed. Luanda, Progresso, 2018.
- CARVALHO, F; PEDRO G; FREIRE M. **Língua Portuguesa – Manual da 5ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Tangente MB, 2021.
- CONSTITUIÇÃO. **Diário da República**, Luanda, 2010.
- COXE, I.C. **Etnomatemática: A matemática de Angola e suas influências** in Actas da VII CIBEM. Montevideu, 2013.
- D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- D'AMBROSIO, U. **Etnomatemática: elo entre as tradições e a modernidade**. 6ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- DECRETO PRESIDENCIAL, 162/23 **Regime jurídico do sistema do Ensino Geral**. D.R. I Série n.º 142, p.3581. Luanda, 2023.
- FERREIRA, A. J; SIMÃO B. C; GOMES J. A. F; JEREMIAS C. C. T. **Educação Manual e Plástica – Manual da 5ª Classe**. 2ª ed. Luanda: Editora das Letras, 2021.
- FREITAS, M. M; AGOSTINHO P. S; TANDELA A. A. M. **Ciências da Natureza – Manual da 5ª Classe**. 2ª ed. Luanda: Texto Editores, Lda, 2021.
- FREITAS, M; AGOSTINHO, P; TANDELA, A. **Ciências da Natureza – Manual da 6ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Tangente MB, 2021.
- GOMES J. A; FERREIRA A. J; SIMÃO B. C. **Educação Manual e Plástica – Manual da 4ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Editora Popular, 2021.
- KIANZOWA, B; MESQUITA, C; MWAKU, D; FUTY, E; SIMÃO, M; NSIANGENGO, P; SANTANA, R; HELENA, R; AZEVEDO, Y. **Manual de História da 6ª Classe**. 3ª ed. Luanda: Mensagem, 2021.
- MADEIRA, C; JOÃO, D; NETO, R; ANTÓNIO, D; PAULO, G.; HENRIQUES, P. **Educação Moral e Cívica – Manual da 6ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Tangente MB, 2021.
- MESQUITA, H; GAMA, M; CALOSSA B; CALHENGUE D; FUTY E. **Língua Portuguesa – Manual da 6ª Classe**. 1ª ed. Luanda: moderna, 2021.
- MUCUTA, C. S. **Nzongo – unidade de medida do povo chokwe da comuna do Camaxilo. Uso e compatibilidade com o Sistema Internacional de Unidades (SI)**. Dissertação de Mestrado, Dundo, 2020.
- MUCUTA, C. S. **Vivo na Comunidade, Morto na Academia: Saberes matemáticos chokwe. Decolonialidade de Saber**. São Paulo: Paco Editorial, 2023.
- NASCIMENTO, I. F; JOSÉ A. A; M'FUANSUKA K; NZINGA A. **Matemática – Manual da 4ª Classe**. 1ª ed. Luanda: Mayamba Editora, 2021.
- NASCIMENTO, I; JOÃO W; NZINGA A. **Matemática – Manual da 6ª Classe**. 2 ed. Luanda: Texto Editores, Lda, 2021.
- SEVERINO-FILHO, J.; SILVA, A. A. **Educação etnomatemática e o aprender pela pesquisa: A etnografia crítica como instrumento para leitura e Invenção de mundos**. Araguaína-Tocantis, 2022.
- VAZ, N; NZINGA A; MATIAS B. F.; MAGALHÃES, E; NANGACOVIE, E. **Matemática – Manual da 5ª Classe**. 2ª ed. Luanda: Texto Editores, Lda, 2021.
- WOODSON, C. G. **A (des)educação do Negro**. 1ª ed. São Paulo. Edipro, 2021.

O sensível, o afeto e a escuta no *ebó nas encruza*:
relato de uma experiência entre Universidade, Terreiro e Escola

The Sensible, Affection, and Listening in the *Ebó nas Encruza*:
An Experience Bridging University, Terreiro, and School

Walker Douglas Pincerati¹⁰⁹
Universidade Estadual de Campinas

Karina Constantino Brisolla¹¹⁰
Universidade Federal de Pelotas

Resumo: Apresentamos a experiência de construção do *ebó nas encruza* guiados pela pedagogia das encruzilhadas. Nela, um 'ebó epistemológico' é saber praticado, artimanha de encanto à esculhambação de lógicas do carrego colonial para dar lugar à cura e à invenção. Relatamos o acontecimento como carta pedagógica tentando quebrar e transgredir com pactos que habitam os *outros* e os *Outros*, pressupondo atitude, práxis e vivência contracolonial. Articulamos as dimensões do *sensível*, do *afeto* e da *escuta* operantes nesta experiência de aprendizagens num relato de memórias da cronologia de trabalhos, fatos, acontecimentos, dúvidas, medos, desafios, resultados alcançados em pesquisas realizadas e, também, articulando tudo isso com a bibliografia fundamental. O *ebó*, enquanto mandinga, envolve atos conscientes e inconscientes, logo ações *éticas*, *poéticas* e *políticas*.

Palavras-chaves: Pedagogia das Encruzilhadas; Carta Pedagógica; Educação Antirracista; Contracolonialidade; Linguagem e Vida.

Abstract: We present the experience of constructing the *ebó nas encruza* guided by the pedagogy of the crossroads. In this approach, an "epistemological *ebó*" emerges as a practiced knowledge – a cunning enchantment aimed at dismantling colonial burdens to create space for healing and invention. We recount this event as a pedagogical letter, seeking to disrupt and transgress pacts that inhabit both the self and the Other, grounding it in a counter-colonial attitude, praxis, and lived experience. The narrative intertwines the dimensions of the sensible, affection, and listening that shaped this learning process, weaving together memories of its chronology: tasks, events, doubts, fears, challenges, and research findings. These reflections are further enriched by engagement with foundational scholarship. The *ebó*, as a spell, involves both conscious and unconscious acts—thus, inherently ethical, poetic, and political actions.

Keywords: Pedagogy of the Crossroads; Pedagogical Letter; Antiracist Education; Counter-Coloniality; Language and Life.

¹⁰⁹ É, atualmente, Professor Adjunto (04/2021 - atual) na UTFPR. É Bacharel (2007), Mestre (2009) e Doutor em Linguística (2015) pelo IEL/UNICAMP. Tem experiência em Estudos da Linguagem, com foco em Linguística, Discurso e Psicanálise. Coordena o *ebó nas encruza*, o *NEABI UTFPR* e os *Inscritos na Psicanálise*. Contato: pincerati@gmail.com

¹¹⁰ É Bacharela em Produção e Política Cultural pela UNIPAMPA (2021) e Mestra em Artes Visuais pela UFPel (2023). Atualmente é doutoranda em Educação na UFPel e bolsista Capes. Integra o Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Arte Linguagem e Subjetividade (GIPNALS). É artista-educadora e integrante do Grupo Cultural Abi Axé e é *Íyàwó* no *Ilê Axé Mãe Nice D'Xangô*. Coordena o *ebó nas encruza*. Contato: kebrisolla@gmail.com

Carta polifônica¹¹¹*...a educação é axé que opera na vitalização dos seres.*

Luiz Rufino

Em primeiro lugar, a licença para empenhar nossa palavra. Será uma palavra polifônica porque deseja ser plural, deixar falar pessoas numa escrita, e porque quer incorporar outras palavras – palavras ancestrais – que ainda tentamos escutar, interpretar, dizendo alguma coisa significativa. Elas virão pelas frestas, errantes e também equilibrantes porque queremos construir algo que parece sempre nos escapar e porque nos sentimos pequeninos diante dos saberes de vocês e diante dos saberes ancestrais praticados em Terreiros. Para deixar isso falar, esta construção será feita com palavras escritas nesta carta pedagógica.

A carta é um gênero textual e discursivo praticado por muitos e muitas estudiosas. As cartas nos revelam segredos de passados esquecidos; mostram nuances de personalidades; permitem entrar em contato com pessoas queridas ou tramar sigilosamente com as aliadas; transmitem conhecimentos, saberes, sentimentos, acontecimentos e toda sorte de coisas importantes paranós sobre a humanidade. Paulo Freire não deixou de perceber isso e usou a carta como gênero textual acadêmico a fins pedagógicos porque queria escrever e tocar as e os professores, sobretudo, brasileiros. Nelas, clama para que nunca esqueçamos da dimensão política inerente ao educar e que ignorar esse fato serve bem a propósitos políticos, porque a educação humaniza ao instruir, treinar e transmitir saberes e valores acumulados que nos transformam e, conseqüentemente, transformam nossa realidade e o mundo. E é por isso justamente que a educação interessa a fins políticos/econômicos/religiosos!

Na carta, escrevemos com mais liberdade. No ritmo e tom de uma conversa, escrevemos mais ao sabor dos pensamentos e daquilo que nos toca. Projetamos intimidade e afetividade. Então, nos sentimos mais no direito de empregar uma linguagem mais familiar, entre o formal e o informal, para expressar coisas tocantes a nossas vidas e coisas que normalmente não conseguimos dizer (PINCERATI, 2020, 2021). Ao escrever uma carta, falamos escrevendo, e nisso algo fala, baixa, se atualiza numa oralitura (MARTINS, 2003) e se manifesta no escrito. Cremos assim que com este gênero consigamos dizer melhor duma experiência de trabalhos.

Importante dizer que nesta escrita haverá momentos em que uma pessoa assumirá o discurso e guiará a contação, e a outra pessoa-autora falará como personagem. Cremos que

¹¹¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. (This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Finance Code 001.)

assim deixaremos a leitura menos confusa e explicitaremos melhor o desenrolar de toda a história. Será inevitável contar também algumas intimidades, justamente porque dão coesão à narrativa e, certamente, para que esta escrita não perca o tom e coerência de ser carta e também para que você não deixe de nos sentir no que lerá. Por último, cremos que esta carta pedagógica é uma prática de-des-contracolonial, como se queira, ao utilizarmo-nos de um gênero discursivo reconhecidamente universitário com uma linguagem/gramática *imprópria* ao artigo acadêmico. Uma estripulia, justamente! Ah...! E por falar em ética/poética/política, não vamos ocultar nomes porque as pessoas aqui presentes também falam aqui porque desejam e querem falar.

Cruzo encantado

*Aquele que tenta sacudir o tronco de uma árvore
sacode somente a si mesmo.*

Provérbio africano

Escrever uma carta pedagógica a mais de uma mão é um desafio.

Primeiro, porque um dos que também aqui escreve, e que guia a história, é bacharel em Linguística pelo Departamento de Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas (DL-IEL-UNICAMP) e, atualmente, é professor nessa área na Licenciatura em Letras Inglês do Departamento Acadêmico de Línguas Estrangeiras Modernas da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (DALEM-UTFPR-CT), *campus* Curitiba. Tem estudado com dificuldades o tema do racismo brasileiro há alguns anos, mas até o seu doutoramento pesquisava na área de Psicanálise. Paranaense; nascido e crescido na costa oeste do Paraná, na fronteira do Brasil com o Paraguai e a Argentina, em Foz do Iguaçu. Toda a educação superior dele se deu no estado de São Paulo. Sua carreira profissional como professor começou em Santa Catarina. Na verdade, em Campinas/SP atuava aqui e ali como professor em cursinhos comunitários e voltados à educação de jovens e adultos. Foi em Santa Catarina, precisamente na Faculdade de Tecnologia do SENAI-FIESC e, depois, no Departamento de Língua e Literatura Vernáculas do Centro de Comunicação e Expressão da Universidade Federal de Santa Catarina (DLLV-CCE-UFSC), que começou sua carreira como professor no magistério superior. Dali foi para Jaguarão, no extremo-sul do país, na fronteira do Brasil com o Uruguai, no final de 2016, para assumir como docente na Fundação Universidade Federal do Pampa (UNIPAMPA Jaguarão).

Diferentemente da outra pessoa, que é nascida e criada no Vale do Paraíba/SP, bacharela em Produção e Política Cultural pela UNIPAMPA Jaguarão, mestre em Artes

Visuais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), doutoranda em Educação na mesma universidade e que é uma mulher de Terreiro – Ìyàwó – desde sua graduação. Ele, o linguista, não é religioso. Por isso, ele se sente inibido de falar aqui sobre Terreiro justamente porque há um senso comum de que esse território é um espaço só religioso, sentido que este trabalho inclusive pretende deslocar.

Então, também é por isso que escrevemos esta carta pedagógica, gênero textual-discursivo freireano (ver FREIRE, 2020, por exemplo); gênero hoje em dia, ao menos na área da Educação, bastante praticado como mais uma modalidade de divulgação científica, como gênero acadêmico (dentre outros, ver CAMINI, 2012; FREITAS, 2021; PAULO, DICKMANN, 2020; SOUSA *et al.*, 2021), sobretudo para comunicar experiências ao sabor das memórias daquilo que não se deixa facilmente dizer.

Malgrado exista essa inibição e a carta nos permita em grande medida superá-la, a coragem de fato brota da *Pedagogia das Encruzilhas* (RUFINO, 2019). Estudá-la no nosso *ebó* nos fez entender mais da espiritualidade, da ancestralidade e da cosmo percepção yorùbá; dimensões da vida que não entendíamos bem e ainda não compreendemos tão bem como aliá-las à dinâmica e espírito universitários.

Sabemos que muito nos escapa e que é difícil realizar o que desejamos. Falar nesta carta é, então, um gesto de humildade e fragmentado, até porque é difícil dizer “o significativo” de uma experiência. Contudo, entendemos que a pedagogia das encruzilhadas ensina que a ousadia é exusíaca e que devemos nos aproveitar dessa estripulia; e, com a timidez de criança, endereçamos então esta carta relatando a nossa experiência.

Escrevemos como num encanto porque, na verdade, não queremos escrever. Não queremos escrever porque estamos com dor, muita dor! Dor por causa de acidentes que deixaram sequelas e causam dores ao escrever; dor por carregar nossas filhas nos braços desde que nos tornamos mães e pais todo santo dia, dor porque essas alegrias também pesam e vergam o corpo; dores também na alma porque no momento em que manuscrevemos esta carta, estamos em Greve na Educação nacional e estadual no Paranáe porque seguimos esperando esperanças. Dor dos descabros de nossas representações políticas; pelos showzinhos feitos *fakes* e hiperespalhados nas redes sociais para fazer que nos engajemos em brigas mesquinhas. Dores pelas guerras e genocídios não só na Palestina. Dor imensa, enorme, que faz a gente se sentir solitário, perdido, sozinho...!!

Entretanto é preciso escrever mesmo que calado. Escrever porque não conseguimos falar. Escrever para fazer falar. E precisamos falar aqui de uma experiência, da nossa experiência de um *ebó*.

É difícil contar de forma sumária esta história...

Quando escrevemos juntas a nossa proposta para este trabalho, colocamos três palavras que têm sido tão atacadas e, também, tão requisitadas: ‘sensível’, ‘afeto’ e ‘escuta’. Correlacionamos elas como noções – termos – com o tripé da pedagogia das encruzilhas: ‘política’, ‘ética’ e ‘poética’. A *política* diz da luta contra o racismo e a colonialidade como problemática ética/estética e ato de responsabilidade. “Essa dimensão está implicada diretamente com a preservação da vida em sua diversidade” (RUFINO, 2019, p. 20). A *ética* diz dos atos de transformação dos seres na educação, isto é, na educação como “fenômeno existencial na articulação entre vida, arte e conhecimento” (*idem*). A *poética* diz dos diálogos cruzados com inúmeros saberes e gramáticas historicamente subalternizadas para articular como uma problemática epistemológica a defesa da vida e a não separação entre ser, saber e suas formas de produção de linguagem/práticas sociais (*idem*). Talvez seja possível defender uma correção: ‘sensível-político’, ‘afeto-ético’ e ‘escuta-poética’. Isso porque é algo que parece organizar o que aconteceu conosco e textualizar a nossa experiência de ensino-aprendizagem, o nosso ebó que chamamos *ebó nas encruza*.

Por que ‘*ebó nas encruza*’? Tem três razões. A primeira é porque aconteceu numa encruza, em cruzamentos de ruas, rios, cidades, estados e países. A segunda razão é porque o nome nos pareceu poético e transgressivo precisamente porque não é bem aceito no “bom português”, o português padrão, normal, culto, legitimado, estatal: *nas encruza*Q, uma transgressão à regra (tradicional) morfossintática de concordância nominal; um português *vulgar* que, contudo, é falado e está muito presente no dia-a-dia do pretoguês d’agente. A terceira razão é inspirada na própria pedagogia das encruzilhadas.

Muito embora o grupo – a parceria – que denominamos *ebó nas encruza*, e que passou a se reunir com frequência de grupo de estudos, tenha começado em 2020-2021, a coisa toda começou antes. Nessa época, Karina estava no mestrado em Artes Visuais na UFPel e não se sentia lida na orientação. Sentia-se desprezada pelo programa por causa da arte que queria trabalhar e onde queria trabalhar: *a arte educação num Terreiro de candomblé eumbanda*. Eu tinha orientado seu trabalho de conclusão de curso na graduação e durante esse processo nos tornamos amigos por causa da relação afetiva que procurava manter com ela. Em seu mestrado, eu já estava distante porque mudei da UNIPAMPA para a UTFPR e também por causa da pandemia da Covid-19. Eu sempre perguntava como estava a pesquisa no mestrado porque sempre fui entusiasmado com o trabalho, com o problema em questão, que era o de fazer com que as crianças não deixassem de desenhar para escrever; ou seja, não deixar que houvesse recalçamento do desenho para que advenha a letra/escrita, como acontece na Escola; mas, pelo contrário, que se mantenha e se potencialize em suas vidas as duas formas de expressão: o desenhar e o escrever. Isso significa levar o desenho a sério. Está certo que a

letra/escrita é imagem porque deriva do desenhar e tracejar, mas é bem certo que isso difere bem do desenho e da pintura depois que amadureceu a escrita. São formar diferentes de expressão e manifestação da linguagem humana. Por isso mesmo, não deveria ser um problema ruim tomar o desenhar como coisa de criança, infantil, logo excluído e até mesmo proibida pesquisa acadêmico-científica e mesmo combatido na Educação (por muito tempo e em muitos lugares, ver por exemplo, CAMPOS, 2015; GARCÍA, 2012; VERGUEIRO, 2017; GONÇALO JÚNIOR, 2023). Deveria ser considerado como um problema bom porque na criança a linguagem – faculdade da expressão, comunicação, persuasão, discursivização, performance, ação, conhecimento, ciência, criação, subjetivação – é pululante. Portanto, não desprezível, afinal, como diz Obirin Odara, experimentando o mundo pela boca, toda criança tem um pouco de *èù*.

Como linguista – estudioso da linguagem – e desenhista, sempre questioneei essa primazia do letramento baseado só na escrita, no alfabeto, sem seguir com o tracejar e o desenhar. (É verdade que isso tem mudado porque a política nacional e conjuntura cultural têm se transformado, e desconhecemos pesquisas nas Escolas brasileiras sobre como o vai o desenhar ao longo dos anos. Se bem, o que e como se desenha? Estaríamos promovendo criatividade/ liberdades/expressividades que nos interessam, a nós povos brasileiros em toda sua diversidade, nas nossas Escolas?) Então, mais focalmente, como seria isso com crianças de Terreiro, no caso duas meninas? O que apareceria? Pois no mestrado apareceu: além de não quererem mais desenhar, quando o faziam, as crianças queriam desenhar a barbie loira. Como enfrentar esse problema?

Curioso para saber no que isso iria dar e em como resolver essa problemática, numa *sensibilidade-política*, com um *afeto-ético* e uma *escuta-poética* acolhi a pesquisa da Karina. Ela me apresentou a Pedagogia das Encruzilhadas, do Luiz Rufino (2019), e propus que estudássemos juntos e religiosamente esse trabalho, enquanto ela seguia na escrita e na pesquisa no Terreiro. Ou seja, não há nascimento oficial. Simplesmente porque não há nada oficial que nos una. O que há é um desejo de saber e de transformação de uma realidade patente, triste e clara: a do racismo e do colonialismo. A pedagogia das encruzilhadas nos caiu como uma luva porque estudávamos que ela é uma pedagogia exusíaca, porque Exu é a Linguagem da forma mais potente, irreduzível e travessa, com bafo, gargalhadas e saliva, e que ela é um ‘rolê’, um ‘cruzo’ e um ‘ebó’ epistemológicos e cívicos.

O ‘ebó’ é saber praticado, sacrifício, oferta, demanda, procedimento de esculhambação das lógicas totalitárias e absolutistas. Noção importante no complexo filosófico e cosmológico *yorùbá*, opera “como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as comunicações, trocas e invenções de possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 87).

Portanto, “opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder” (*idem*, p. 88). Faz essa transformação no ‘cruzo’.

O ‘cruzo’ é potência das zonas fronteiriças, “que são também zonas de conflito político/epistemológico” (*idem*, p. 85). Tem lógica; é arte e invenção. Ele é “a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações” (*idem*, p. 86), por isso um princípio disruptivo e tecnológico. Como perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, “fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento.” (*idem*, p. 88.)

O ‘rolê’, palavra que podemos entender como “movimento de transição”, “volta”, é o outro conceito-pulsão da pedagogia das encruzilhas:

Outro conceito que aqui se lança e é próprio da pulsão da Pedagogia das Encruzilhadas é a noção de *rolê epistemológico*. Esta noção se configura como fuga, o giro, a não apreensão de um modo de saber por outro que se reivindique único. Quando esse modo tido como dominante busca o apreender, ele gira – feito no jogo de capoeira – e se lança em outro tempo/espço, possibilitando sempre o jogo de diferença e da negação. Dessa forma, *ebó epistemológico*, *cruzo* e *rolê epistemológico* são noções distintas que se atravessam, interligam e fundamentam o *corpus* conceitual da pedagogia das encruzilhadas. (RUFINO, 2019, p. 89.)

Epistemológico porque há “diversidade de práticas sociais existentes no mundo” indicando “diversidade epistemológica” (*op. cit.*, p. 84-85), logo indicando a outras gramáticas-discursos, as quais nas lançam apotencialidades – linguagens – práticas de *dis*-cursos de paz e vida ao mostrar/criticar/denunciar a guerra na ordem do discurso racista/capitalista/colonialista, esta máquina/engenharia de destroçar gente. *Cívico* também por isso, porque a lógica/arte do cruza vitaliza, potencializa, abre caminhos e nos encanta a saber, a fazer, a criar (*idem*, p. 86). Isso é bem diferente do que fazem ainda o colonialidade e o racismo na Escola e na Universidade não só brasileiras (dentre tantos e tantos outros, que nem chegam a falar do problema atualíssimo do “racismo algorítmico” nas engenharias de Inteligências digitais, ver os escritos de Paulo Freire; SANTOS, 2022; SAVIANI, 2008; SILVA, 2023; e no plano internacional: ACHEBE, 2012; CÉSAIRE, 2020; FANON, 2008; LAFONT, 2019; MBEMBE, 2016).

Entendemos, com tudo isso, que o *ebó* era nosso alimento e oferta a uma Educação enquanto humanização das potências de cada *vir sendo* que nos tornamos e que então somos.

Por isso, então, ‘ebó’. E a ‘encruza’ é onde estávamos, entre lugares; é onde sempre estivemos e também porque, conforme essa pedagogia, é o que somos, é onde nascemos, é esta terra de diásporas: “é o umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformadora.” Foi assim que nasceu o nome. Na verdade, redescobrimos ele, nos demos conta de que ele já pulsava. Ele já se escrevia no TCC da Karina como termo recorrente, poético, como uma brincadeira que anunciava um tratamento teórico de algo que acontecia. Nesse sentido, *oebó* já existia, mas a gente ainda não sabia. Então, vou recontar essa história do nascimento.

Um dia, em meados da primeira metade de 2019, ao cruzar o cruzamento que fica na frente da entrada principal da UNIPAMPA Jaguarão, onde era professor de gramática da Licenciatura a Distância em Letras Português, modalidade Institucional (isto é, modalidade não financiada pela Universidade Aberta do Brasil, UAB), e escutei a voz de uma discente, estudante quilombola, que estava a poucos metros na minha frente, caminhando com uma colega na mesma direção que eu ia. Ela olhou para trás, me viu e, para quem quase nunca falava comigo, com ar de “a última esperança é que morre”, suspirou e disse que existia um projeto aprovado para ir ao quilombo Madeira, na zona rural de Jaguarão, mas que nenhum servidor – até mesmo professor – envolvido quis/pôde/desejou ir junto, impedindo a saída do micro-ônibus do *campus*. Para a alegria de todes, aceitei no ato acompanhar o povo no micro-ônibus do *campus* por julgar a ida para lá deveras importante. No ônibus lotado, com um samba de Terreiro “comendo solto lá dentro”, foram estudantes da universidade, membros do Grupo Cultural Abí Axé e do Ilê Axé Mãe Nice D’Xangô, e no bagageiro foi um monte de comida, peças de vestuário e instrumentos musicais.

Tempos depois, uma colega, professora do curso de PPC, o bacharelado em Produção e Política Cultural, me procurou para dizer que a Karina, que era sua orientanda, estava mudando seu tema de pesquisa e me queria como seu novo orientador de TCC. Achei estranho porque eu não era do Terreiro, não era religioso, nem professor de seu curso e também tinha certos conflitos com uma colega do Neabi Mocinha, o Neabi do *campus*. A Karina depois me procurou e me disse que queria fazer uma história ilustrada contando um itán, a fim de combater a ignorância e racismo religiosos na Escola. Obviamente, questioneei o porquê de ser eu, se eu trabalhava o racismo como um discurso, o que desagradava algumas pessoas que o tomam só por seu conteúdo manifesto (no Brasil): a discriminação e preconceito de brancos contra negros. Então, por que eu? Ela me respondeu que a decisão foi tomada conjuntamente com a Mãe Nice e que minha sensibilidade ao projeto para a ida ao quilombo, considerado já naufragado, ajudou na decisão.

O TCC, *O desenho do corpo, o corpo que desenha: traçando um devir entre os quadrinhos brasileiros e a educação* (BRISOLLA, 2020) não foi escrito sem o trabalho de ambos. Primeiro, senti nela aparecer um recalque que me atingia: não desenhar. Eu desenho, mas parei quando entrei na universidade (na graduação) só voltando com dificuldades e muito diferentemente depois do doutorado. Ela fazia desenhos com uma dimensão, com um traço mais infantil, no bom sentido do termo, ou seja, no sentido de que conserva o infantil. É o traço que se vê em tirinhas e em alguns quadrinhos. Eu desenho utilizando técnicas de perspectiva, sombreado, tracejados, pontilhismo para produzir as imagens que desejo. Essa diferença desencadeou desejos e conflitos nela.

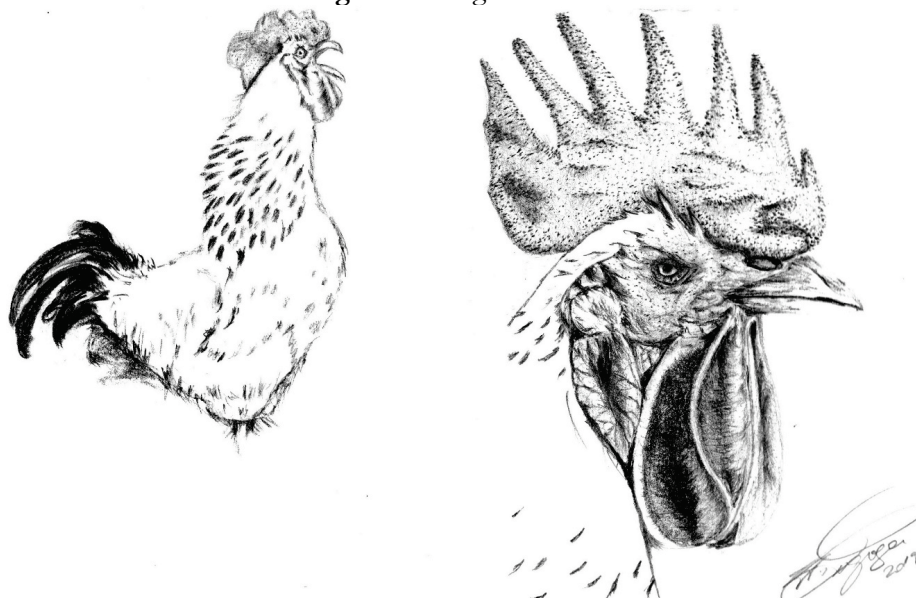
Eu sabia, contudo, de um ensinamento de Paulo Freire com as carta-pedagógicas e toda prática de leitura/escrita: fala-se/escreve-se/desenha-se para falar/escrever/desenhar a alguém que amamos. Se ela desejava saber o que eu sabia ao desenhar, devia eu transmitir como eu podia como desenho. Então, em muitas ocasiões e lugares sentávamos para desenhar, beber, fumar e conversar livremente (ver figuras 1 e 2 abaixo), o que me possibilitou escutar de onde vinha o recalque e intervir, lançando-nos para frente. Também não saí ileso, porque o meu modo de desenhar/escrever/ler/ver o mundo mudou e o desejo de desenhar/escrever/ver/ler mudou. Além disso, havia outra coisa a transmitir, a dúvida: o que ela queria mesmo fazer como política-produtora cultural na educação? N' *O desenho do corpo...* o quadrinho não saiu, todavia brotou junto dos rabiscos arriscados um objetivo pedagógico-político-tecnológico-cultural: para que não se deixe de desenhar, há de se manter vivo o desejo de arriscar sem medo.

Figura 1: É de madrugada...



Fonte: Desenho autoral de Karina Brisolla feito durante uma saída (2019)

Figura 2: E o galo cantava



Fonte: Desenho autoral de Walker Douglas feito durante uma saída (2019)

A Política, o Estado, as Armas são racistas, e isso hoje é abertamente manifesto – mesmo sob a forma desviada, denegada – e claramente praticado (Kabengele Munanga, 2017, chama isso de “o crime perfeito”). Ora, basta acessar os noticiários mais recentes e ficamos sabendo que, no dia 11 de julho deste ano, a juíza Juliana Bessa Ferraz Krykhtine, da 4ª Vara Criminal de São Gonçalo/RJ, absolveu sumariamente – ou seja, absolveu e pronto – alegando “legítima defesa” três policiais que mataram, em 18 de maio de 2020, João Pedro Mattos Pinto, menino preto de 14 anos, com um tiro/fragmento de tiro de fuzil nas costas¹¹². Buscando mais um pouco, encontramos no *G1 Portal de Notícia da Globo* de 4 de julho deste ano¹¹³ a manchete: “PMs apontam armas para filhos de diplomatas negros durante abordagem em Ipanema”. Nesse mesmo portal, Sara Curcino publicou no dia 27 de maio deste ano a reportagem: “Em 10 anos, disparos de armas de fogo mataram 4 vezes mais negros que brancos no Brasil, diz pesquisa” realizada pelo Instituto de Estudos para Políticas de Saúde e o Instituto Çarê, em cujo boletim se lê que: “de 2012 a 2022, 149,7 mil homens negros morreram por consequência de disparo de arma de fogo em via pública, frente a 38,2 mil homens brancos.”¹¹⁴ No dia 6 de maio do mesmo ano, Natuza Nery, em seu podcast *O*

¹¹² Dentre várias outras reportagens, ver <https://www.conjur.com.br/2024-jul-12/justica-do-rj-absolve-policiais-acusados-de-matar-garoto-e-oab-promete-recorrer/>.

¹¹³ Ver, dentre outros veículos, <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2024/07/04/pms-abordagem-ipanema-diplomatas-filhos.ghtml>.

¹¹⁴ Ver, dentre outros veículos, <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/05/27/em-10-anos-disparos-de-armas-de-fogo-mataram-4-vezes-mais-negros-que-brancos-no-brasil-diz-pesquisa.ghtml>.

Assunto, publica “Almirante Negro: o debate sobre o heroísmo de João Cândido” (27 min).¹¹⁵ Na entrevista, ficamos sabendo que, em abril, o comandante da Marinha, o almirante Marcos Sampaio Olsen, foi à Comissão de Cultura da Câmara dos Deputados e leu carta contrária ao projeto de Lei nº 4.046/2021, já aprovado no Senado, que coloca o nome de João Cândido Felisberto, o Almirante Negro, que liderou a Revolta da Chibata em 1910, no Livro dos Heróis e Heroínas da Pátria. Na carta¹¹⁶, a Marinha é explícita:

Digno de registro que o episódio constitui, para a Marinha do Brasil (MB), fato opróbrio da história, cujo estopim se deu pela atuação violenta de abjetos marinheiros que, fendendo hierarquia e disciplina, utilizaram equipamentos militares para chantagear a nação, disparando, a esmo, os canhões de grosso calibre dos apoderados Encouraçados contra a então Capital Federal e uma população indefesa, ceifando a vida de duas crianças, atingidas no Morro do Castelo.

Mister rememorar dentre as reivindicações apresentadas por manifesto de rebelados ao Governo brasileiro: o aumento de salários; a exclusão de Oficiais considerados – por eles – indignos de servir à Marinha; e regime de trabalho menos exigente. Notável, então, entender que, além do justo pleito pela revogação da prática repulsiva do açoite, buscavam, deliberadamente, vantagens corporativistas e ilegítimas.

Os castigos físicos levados a cabo nos navios, prática inaceitável, sob perspectiva alguma, e absolutamente incompatível com os caros preceitos morais observados pela sociedade contemporânea, foram reconhecidos, posteriormente, como equivocados e indignos, e os insurgentes, inclusive, anistiados. Porém, resta notável diferença entre reconhecer um erro e enaltecer um heroísmo infundado.

Aponto, por conseguinte, que incluir, no Livro de Heróis da Pátria, João Cândido Felisberto ou qualquer outro participante daquela deplorável página da história nacional, quando o patrimônio público foi destruído e o sangue de brasileiros inocentes derramado, seria o mesmo que transmitir à sociedade e, em particular, aos militares de hoje a mensagem de que é lícito recorrer as armas que lhes foram confiadas para reivindicar suposto direito individual ou de classe.

Convicto que não é competência da MB julgar argumentações de membros dessa Casa Legislativa, manifesto que a Força Naval não vislumbra aderência da atuação de João Cândido Felisberto na Revolta dos Marinheiros com os valores de heroísmo e patriotismo; e sim, flagranteque qualifica reprovável exemplo de conduta para o povo brasileiro.

Nos dias atuais, enaltecer passagens afamadas pela subversão, ruptura de preceitos constitucionais organizadores e basilares das Forças Armadas e pelo descomedido emprego da violência de militares contra a vida de civis brasileiros é exaltar atributos morais e profissionais, que nada contribuirá ao pleno estabelecimento e manutenção do verdadeiro Estado Democrático de Direito.

Por derradeiro, reitero protestos de elevada estima e consideração.

¹¹⁵ Mais uma vez, o tema é explorado em várias outras reportagens disponíveis online. Ver <https://www.youtube.com/watch?v=rHpDrt6T8oc>.

¹¹⁶Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/mario-sabino/a-carta-do-comandante-da-marinha-contratar-subversivo-como-heroi>. A carta pode ser encontrada em outros lugares.

Por que será que o exemplo do Almirante Negro não pode ser seguido pelo “povo brasileiro”? Se claramente não há vergonha alguma de escrever e ler tais palavras e de tantos e tantos fatos que açoitam ainda as populações negras brasileiras, assassinadas e violentadas em defesa da sociedade e em legítima defesa, o que esperar do que acontece no campo da Educação? Talvez essas notícias, constantes desde sempre no Brasil, demonstrem que, obviamente, não há interesses de que as pessoas negras e enegrecidas saibam se expressar de forma polivalente e criativamente, porque isso implica em consciência e cognição política. Há interesse, isso sim, de que reproduzamos conforme a ordem do discurso. E como essa enorme interdição se dá nas crianças do Ilê?

O mais curioso é que eram duas irmãs: uma de 6 (seis) anos e a outra de 8 (oito), respectivamente Rafinha e Isa. Uma estava entrando na Escola e a outra já estava alfabetizada. Aquela desenhava, mas só barbies (ver figura 4). A outra teve uma crise de choro durante a primeira oficina e dizia que não sabia e que não queria mais desenhar. Desolada, a Karina foi embora perdida porque não sabia o que fazer, contou-me ela no *ebó*. Contou-me também que deixou passar um tempo e decidiu que era uma arteducadora de Terreiro, com T maiúsculo porque o compreende como uma instituição tal qual a Escola, espaços em que saberes tradicionais e ancestrais são transmitidos. Então, fez o ritual. Chegou no segundo encontro com as crianças, vestiu-se, acendeu as velas no quarto de santo, bateu a cabeça, fez a saudação e pediu a licença. Sentou-se e jogou um ‘*papo-reto*’ (ver SILVA, 2022) para as crianças, recordando a figura do avô delas e de que elas são a continuidade do legado que ele deixou. Foi só assim que algo aconteceu.

Escutando isso, eu disse para a Karina que aí estava a chave, porque ela evocou o ancestral e Ele organizou a todas: ela como arteducadora-de-Terreiro e as crianças como arteiras-de-Terreiro (ver isso de forma palpável em BRISOLLA, PINCERATI, BUSSOLETTI, 2024). A partir de então, as crianças não pararam mais de desenhar também (ver figuras 5 e 6), e inclusive a mais velha passou a colocar e a ensinar outras crianças a colocar luz e sombra em seus desenhos (ver figura 7, produção em oficina posterior às relatadas), o que eu ensinara para Karina que ensinou a elas. Mais do que isso, ambas as crianças começaram a fazer falas para a Karina que a fez entender/escutar como um sussurro ao pé d’ouvido que o projeto original dela, dela ilustrar um *îtán*, poderia ser executado por elas próprias.

E foi assim que a pesquisa desembocou na tese, a partir dos desejos confluentes pensados e executados coletivamente. Como provoca Rufino, abrimos a garrafa que aprisionava o diabo (outro nome que gostam de dar para Exu), ele livre, correndo gira, praticando suas estripulias, instiga o manifestar do que antes estava recalcado nos

inconscientes. Como se canta, estejamos atentos e fortes... às artes encantadas que foram, estão sendo e serão praticadas.

Figura 3: Fotografia de uma oficina no Terreiro com Mãe Nice, Isa, Rafinha e Karina



Fonte: fotografia tirada por Jose Kler (2021)

Figura 4: Fotografia de produção da Rafinha na primera oficina



Fonte: BRISOLLA (2023, p. 101).

Figura 5: Fotografia de produção da Rafinha na terceira oficina.



Fonte: BRISOLLA (2023, p. 106).

Figura 6: Fotografia de produção da Isa na terceira oficina.



Fonte: BRISOLLA (2023, p. 107).

Figura 7: Fotografia de produção da Isa.



Fonte: autoral.

Discurso é guerra. *Dis*-cursos é paz.

EXU NAS ESCOLAS!!!
 EXU NAS ESCOLAS!!!
 EXU NAS ESCOLAS!!!
 EXU NAS ESCOLAS!!!!...

...canta **Elza Soares**

No *ebó* entendemos que o racismo é discurso. Quer dizer que ele é a arma da luta, que é o campo em que as lutas se dão e é o próprio objeto de disputa. Então, não dá para pensar o racismo sem pensar na política, biopolítica, necropolítica. Assim como não dá para viver nesse mundo monológico sem expressar sua posição. O discurso está posto, a guerra travada, e como nos ensina o preto velho Césaire, se posicionar é preciso. E é em meio a essa guerrilha epistêmica que o nosso *ebó* se constituiu. Como uma resposta a um discurso o qual não corroboramos. Como uma oferta, um presente, um alimento aos inconformados resistentes nessas trincheiras da produção do conhecimento.

Devemos dizer que o *ebó* hoje se desdobra não só no trabalho com a tese da Karina, mas também já abraçou outros estudantes de Terreiro e, atualmente, alimenta as discussões e ações do projeto de extensão *Círculo do Contra*, na UTFPR, que estuda e quer assumir e incorporar pedagogias contra-hegemônicas; alimenta o projeto de pesquisa de olhar para pinturas do século 19 e ver/ler/escutar ali a formulação do racismo (de Estado) brasileiro; e, mais atualmente, desemboca na criação e oferta no currículo do curso de Letras Inglês da UTFPR na disciplina Educação para as Relações Étnico-Raciais.

A pedagogia das encruzilhas cumpriu a função de abrir caminhos para uma política/ética/poética da paz para pensar o discurso – a linguagem – a vida. Como abertura de caminhos, essa pedagogia nos lança o desafio da invenção, da criação, da transgressão e das estripulias. Uma vez aberto, como caminhamos? Essa pedagogia, ao abrir à escuta do que fala nas e pelas crianças, não nos levaria a matar a nossa charada lançando-nos a novos caminhos, novas pedagogias de Terreiro? Certamente, algo já aprendemos: que isso não se dará sem sensibilidade-política, sem afeto-ético e sem escuta-poética como dimensões transformadoras e curativas, inclusive da minha/nossa espiritualidade.

Referências

- ACHEBE, C. **A educação de uma criança sob o protetorado britânico**. Ensaios. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BRISOLLA, K. C. **O desenho do corpo, o corpo que desenha**: traçando um devir entre os quadrinhos brasileiros e a educação. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Produção e Política Cultural) - Universidade Federal do Pampa, Campus Jaguarão, Jaguarão, 2020.
- BRISOLLA, K. C. **Despertando orixalidades**: ética poética e política na criação artística de crianças do Ilê Axé Mãe Nice D'Xangô, Jaguarão/RS. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Artes Visuais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2023.
- BRISOLLA, K. C., PINCERATI, W. D., BUSSOLETTI, D. M. **Terreiro é escola**: relato de um ebó epistemológico pedagógico construído com-por crianças do Ilê Axé Mãe Nice D'Xangô. (Inédito.)
- CAMINI, I. **Cartas pedagógicas**: aprendizados que se entrecruzam e se comunicam. Porto Alegre: ESTEF, 2012.
- CAMPOS, R. **Imageria**: o nascimento das histórias em quadrinhos. São Paulo: Veneta, 2015.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Ilustrações Marcelo D'Saete, tradução Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREIRE, P. **Professora, sim; tia, não**: cartas a quem ousa ensinar. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- FREITAS, A. L. S. Cartas sobre Cartas Pedagógicas: homenagem a Paulo Freire no ano do centenário de seu nascimento. **Cadernos de Educação**, 65, pp.1-14, 2021.
- GARCIA, S. **A novela gráfica**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- GONÇALO JÚNIOR. **A guerra dos gibis**. A formação do mercado editorial brasileiro e a censura aos quadrinhos, 1933 a 1964. São Paulo: Conrad, 2023.
- LAFONT, A. **L'art et la race**. L'African (tout) contre l'oeil des Lumières. Dijon: Les presses du réel, 2019.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar de memória. **Letras**, 26, p. 63-81, 2003.
- MBEMBE, A. Necropolítica. **Eclipse**, 32, pp. 123-151, 2016.
- MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: (Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva), **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 33-44.
- SANTOS, Y. L. **Racismo brasileiro**: uma história da formação do país. São Paulo: Todavia, 2022.
- SAVIANI, D. Teorias pedagógicas contra-hegemônicas no Brasil. **Revista do Centro de Educação e Letras da Unioeste**, 10, n.2, pp.11-28, 2008.
- SILVA, D. N. *Papo reto*: the politics of enregisterment amid the crossfire in Rio de Janeiro. **Sings and Society**, 10, n. 2, pp. 239-264, 2022.
- SILVA, M. B. Concepções pedagógicas hegemônicas e pedagogia histórico-crítica: em questão a formação de professores. **Linhas críticas**, 29, e48021, 2023.
- SOUSA, C. M. de *et al.*. **Cartas a Paulo Freire**: escritas por quem ousa esperar. Volume 2. Ebook. Campina Grande: EDUEPB / A União, 2021.
- PAULO, F. S.; DICKMANN, Ivo (orgs.). **Cartas pedagógicas**: tópicos epistêmico-metodológicos na educação popular. Chapecó: Livrológia, 2020.
- PINCERATI, W. D. Carta em resposta à Carta de Paulo Freire aos Professores (1993 [2001]). **Ciência & Educação** VIII, ano 0, pp. 11-15, 2020.
- PINCERATI, W. D. Toda carta chega a seu destino. In: Cidival Moraes Sousa de *et al.* (orgs.), **Cartas a Paulo Freire**: escritas por quem ousa esperar. Volume 2. Ebook. Campina Grande: EDUEPB / A União, pp. 322-331, 2021.
- RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- VERGUEIRO, W. **Panorama das histórias em quadrinhos no Brasil**. São Paulo: Peirópolis, 2017.

Língua portuguesa em contato com línguas africanas:
um estudo linguístico e africanista de comunidades negras da diáspora
brasileira

Portuguese language in contact with african languages:
a linguistic and africanist study of black communities in the brazilian diaspora

Davidson Martins Viana Alves¹¹⁷
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Esta pesquisa traça um panorama sobre os estudos linguísticos em territórios pretos afrodiaspóricos sob uma perspectiva africanística: a história oral de Hampaté Bâ (2010), o quilombismo de Nascimento (2002 [1980]), a subalternidade e silenciamento dos sujeitos em Spivak (2010), o racismo científico de Schwarcz (1993), Munanga (2004) e Skidmore (2012), o etnocentrismo epistêmico de Mudimbe (2013) e, por fim, a perspectiva social de análises linguísticas delimitadas em Petter (2014). Esses territórios, que foram diversas vezes desterritorializados e reterritorializados, são considerados espaços de resistência e de manutenção de ancestralidade (comunidades quilombolas, escolas de samba, terreiros de candomblé e comunidades periféricas como favelas). Os autores selecionados como suporte teórico para este trabalho concebem a língua a partir de seus usos sociais, sabendo que há poucas investigações nessa perspectiva transdisciplinar e afrocentrada. Nota-se um caráter de originalidade e pioneirismo nesta pesquisa ao passo que se observa uma construção profícua entre teoria social e teoria linguística a partir de práticas intersubjetivas constituídas pela coletividade afroameríndia. Assim, espera-se que este trabalho seja referência para o fomento das manifestações culturais negras de apoio e difusão da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-brasileira, em todas as disciplinas da educação básica.

Palavras-chave: Contato linguístico, Línguas africanas, Português afro-brasileiro.

Abstract: This research provides an overview of the linguistic studies in black Afro-diasporic territories from an Africanistic perspective: the oral history of Hampaté Bâ (2010), the quilombism of Nascimento (2002 [1980]), the subalternity and silencing of subjects in Spivak (2010) scientific racism of Schwarcz (1993), Munanga (2004) and Skidmore (2012), the epistemic ethnocentrism of Mudimbe (2013) and finally the social perspective of linguistic analysis delimited in Petter (2014). These territories, which have been repeatedly deterritorialized and reterritorialized, are considered spaces of resistance and maintenance of ancestry (quilombola communities, samba schools, candomblé terreiros and peripheral communities such as favelas). The authors selected as theoretical support for this work conceive the language from its social uses, knowing that there are few studies in this transdisciplinary and afrocentric perspective. There is a character of originality and pioneering in this research while observing a fruitful construction between social theory and linguistic theory from intersubjective practices constituted by the Afro-Amerindian collectivity. It is hoped that this work will be a reference for the promotion of black cultural manifestations of support and diffusion of Law 10.639/03, that makes compulsory the teaching of African-Brazilian History and Culture, in all disciplines of basic education.

Keywords: Linguistic contact, African languages, Afro-Brazilian Portuguese.

¹¹⁷ Professor de português e espanhol da SEEDUC/RJ e SEMED/Japeri RJ, doutor em Línguas e Culturas em Contato (UFRJ), mestre em Linguística (UFF), pós-graduado em Língua Portuguesa (UERJ) e em História Africana (IFRJ), licenciado em História (UVA) e em Letras (UFRJ) e é membro da ABRALIN (Associação Brasileira de Linguística), ALAB (Associação de Linguística Aplicada do Brasil) e ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores Negros). Contato: alves.dmv@gmail.com

Introdução

Inicia-se este texto evidenciando que se encontram muitos trabalhos de descrição linguística sobre a realidade dialetal do Rio de Janeiro e da Bahia, haja vista os expressivos trabalhos do ALiB (Atlas Linguístico do Brasil). Desde o *linguajar carioca*, de 1953, de Antenor Nascentes, que apresentou a grande dificuldade que havia na divisão do Brasil em áreas lingüísticas pela “falta de determinação de isoglossas” (p. 20), até o *Atlas Prévio dos Falares Baianos*, trabalho dos professores Nelson Rossi, Dinah Callou e Carlota Ferreira, de 1963 (NASCENTES, 1953; ROSSI, ISENSÉE; FERREIRA, 1963). Este Atlas trouxe como inovação a aplicação de um teste de reconhecimento/identificação, em que após a aplicação do inquérito, indagava-se ao informante sobre o conhecimento de determinadas expressões, obtidas numa sondagem inicial, mas não documentadas na entrevista.

Cabe explicar que o termo “isoglossa” foi cunhado pelo linguista suíço Karl Jaberg e que ele usou esse termo pela primeira vez em seu livro *Sprachund Sachatlas Italiens und der Südschweiz* (Atlas Linguístico e Cultural da Itália e do Sul da Suíça), publicado em 1905. A palavra “isoglossa” é formada a partir do grego “iso” (igual) e “glōssa”(língua) e é usada para descrever uma linha imaginária que delimita as áreas geográficas onde ocorrem diferenças linguísticas significativas. As isoglossas são frequentemente usadas para mapear a distribuição geográfica de características linguísticas, como pronúncia, vocabulário ou gramática, permitindo a visualização das fronteiras dialetais e das variações lingüísticas em diferentes regiões.

Ademais, convém também explicar que o mencionado ALiB – Atlas Linguístico do Brasil possui um site (<https://alib.ufba.br/>) e que seus profissionais percorreram mais de 257 km, visitaram 250 localidades, documentaram 1100 informantes e gravaram mais de 3.500 horas de entrevistas, sendo um projeto idealizado nos anos de 1950, retomado pela UFBA nos anos de 1990 e sendo reconhecido mundialmente pelo trabalho de grandes linguistas dialetólogos como Jacyra Mota, Suzana Cardoso, Yonne Leite e Vanderci Aguilera.

No entanto, há poucos trabalhos que levam em conta o contato inter e intradialetal desses estados (Rio de Janeiro e Bahia), sobretudo das regiões de seu interior e de periferia, no caso desta pesquisa, como Baixada Fluminense e Recôncavo Baiano. Quase não se encontram, na historiografia bibliográfica, trabalhos que versem sobre a realidade linguística do Brasil em contato com línguas africanas ou variedades de uma língua portuguesa negra, existente em diversas partes do estado, como em terreiro-quilombos de candomblé, comunidades quilombolas e outros territórios negros como as favelas.

A partir disso, nesse vazão de estudo científico é que se deseja observar, descrever, analisar e divulgar esta investigação. Baseando-se em Spivak (2010, p. 86), que diz “devemos acolher também toda recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia, na ciência política, na história e na sociologia”.

Este trabalho busca colaborar para a inserção da Linguística nesse rol de ciências (como Antropologia e Sociologia) que são, de fato, mais humanizadas e conscientes racialmente. Este artigo configura-se como uma voz de dentro dessas comunidades negras tradicionais, que foram e são silenciadas historicamente, sobretudo na academia, pois sim pode o “subalterno” falar, gritar e se expressar de todas as maneiras que lhe for pertinente.

Por outro lado, este trabalho – guiado pelo cumprimento e difusão da Lei nº 10.639/03 (BRASIL, 2003), que torna obrigatório o ensino da História e Cultura Africana e Afro-brasileira nas escolas, em todas as disciplinas da educação básica – objetiva ser referência para a promoção, o fomento e a preservação das manifestações culturais negras, desde o ensino antirracista de língua portuguesa, ao ensino de história, geografia e de línguas estrangeiras.

Mais adiante, serão detalhadas algumas possibilidades de aplicação prática e objetiva da citada lei nas aulas das diversas disciplinas da educação básica. Aqui, compreendidas como um construto epistêmico e cognitivo-social maior que engloba todas as expressões do negro e sobre o negro. Ou seja, produções de africanos da origem e africanos da diáspora (América, principalmente Brasil, Cuba e Colômbia) constituem a cultura negra.

A saber, a Lei 10.639 foi promulgada no dia 9 de janeiro de 2003 e surgiu para alterar a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelecia as diretrizes e bases da educação nacional (LDB), para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. O artigo 1º diz:

a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26 – A e 79-B:

Art.26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de **todo** o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

Art.79 B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Assim, verifica-se que, de fato, é possível contribuir efetivamente para o ensino de muitas disciplinas da educação básica, a partir de seu viés transdisciplinar, desde o ensino de língua portuguesa, com os aspectos de diversidade linguística no território brasileiro; o ensino de literatura, com as vozes dos autores negros aqui citados e da oralidade da sabedoria popular do povo de axé; o ensino de língua estrangeira (francês) com parte do léxico francófono em territórios jeje até o ensino de história com a discussão sobre o sistema escravocrata e suas influências externas e de filosofia com a questão do espaço e tempo muito relevantes para a compreensão dos territórios pretos, que possuem outra concepção diferente da ocidental, além das discussões sobre política, poder e economia.

Além disso, também se pode notar a aplicação dessa lei em sala de aula, baseando-se nos pressupostos e discussão temática aqui abordados, no ensino de geografia ao se debruçar sobre a territorialização, a regionalização que é essencial aos povos de terreiros, a sua cultura de subsistência e a relação humana com o meio ambiente e o ecossistema; no ensino de sociologia com um olhar sobre a estrutura social dos terreiros, das irmandades negras, dos quilombos, dos grupos sociais formados como a família, as classes sociais e os papéis que o indivíduo ocupa em uma sociedade essencialmente coletiva; no ensino de biologia e de química com o conhecimento da ecologia, da botânica das ervas sagradas, da zoologia com os animais sacralizados e da bioquímica com o uso de produtos da terra como medicina alternativa e as reações dessas substâncias no corpo humano e nos objetos.

Em continuidade, no ensino de matemática, a partir da geometria plana, analítica e espacial observando as figuras em objetos de ferro ou madeira, as pinturas corporais, os fios de conta, a contagem das missangas, as construções de esteiras, cestos e pinturas em paredes, esculturas e as formas de dança, em círculo ou em quadrado e, por fim, no ensino de educação artística com uma infinidade de possibilidades de apelo emocional e de valor estético, haja vista que as artes são contempladas por diversas formas, expressões, movimentos, sons e linguagens, como a pintura, a escultura, a música, a própria literatura, a dança, a arquitetura, o teatro, o cinema, a fotografia e os jogos eletrônicos.

Comunidades quilombolas e terreiros de candomblé: resgate ancestral

Nessa perspectiva, após a breve exposição de possibilidades de estudo, ensino e pesquisa, entende-se que terreiro-quilombos de Umbanda e de Candomblé, assim como Comunidades Quilombolas e Favelas são um reflexo translúcido da África no Brasil, já que houve quase 400 anos de tráfico negreiro no fluxo transatlântico para este país. A partir desta informação, a Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR,

extinta no governo Bolsonaro e que está se reerguendo no atual governo Lula) estimou que há, aproximadamente, quatro mil comunidades quilombolas em todo território nacional.

Dentre elas, 1826 comunidades quilombolas foram oficialmente registradas pela Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, e 1167 estão em processos de regularização fundiária. Desse modo, cita-se Nascimento (2002 [1980], p. 337):

Desta realidade é que nasce a necessidade urgente ao negro de defender sua sobrevivência e de assegurar sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre.

Para o autor, genuínos focos de resistência física e cultural, com funções sociais bem definidas para a sustentação da comunidade negra compõem o Quilombismo, um complexo de significações, práxis afro-brasileira, desde a organização de redes de associações como irmandades religiosas católicas (que eram permitidas e toleradas), terreiro-quilombos de candomblé ou umbanda e comunidades periféricas, como favelas, até escolas de samba e coletivos negros.

A diferença deste tipo de quilombo para o da antiga concepção – que tem como maior exemplo o Quilombo de Palmares, com seu líder Zumbi – se constitui na aceitação da classe dominante, burguesa e elitista, que viu e vê aqueles espaços quilombolas da visão antiga como ilegais perante o governo e estes novos espaços de aquilombamento como lugares aceitáveis socialmente (até certo ponto, pois muitos desses espaços ainda são alvejados por todo tipo de ataques criminosos).

Em contrapartida, as semelhanças entre essas duas concepções de “quilombo”, antiga e moderna, se unificam por buscarem e conseguirem formar uma unidade, uma única afirmação étnica do povo negro, que, naquele espaço, é humanizado e sua vida ressignificada, pois a comunidade integra-se a uma prática de libertação e assume o comando e os rumos de sua própria história. Esse aspecto do Quilombismo tem mobilizado o povo afro-brasileiro, pelo seu apelo psicossocial de unidade e força e pelo valor dinâmico de estratégia e tática de sobrevivência, favorecendo, assim, o progresso das comunidades de origem africana.

Em geral, o termo *quilombola* é usado para designar a situação dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil, fazendo referência a terras que resultaram da compra por negros libertos, da posse pacífica por ex-escravizados, de espaços abandonados pelos proprietários em épocas de crise econômica, da ocupação e administração das terras doadas aos santos padroeiros ou entregues ou adquiridas por antigos escravizados organizados em quilombos. Em suma, quilombolas são descendentes de africanos

escravizados que mantêm ao longo de séculos as tradições negras africanas relacionadas à cultura, subsistência e religiosidade (SEPPIR, 2005; LEITE, 2000; 2008; SOUZA, 2008).

A partir dessa discussão, cabe citar Campos (2010 [2005], p. 63,64):

Uma das possibilidades é compreender a favela como uma transmutação do espaço quilombola, pois, no século XX, a favela representa para a sociedade republicana o mesmo que o quilombo representou para a sociedade escravocrata. Um e outro, guardando as devidas proporções históricas, vêm integrando as “classes perigosas”: os quilombolas por terem, no passado, representado ameaça ao Império; e os favelados por se constituírem em elementos socialmente indesejáveis, após a instalação da República.

O autor define bem a relação que os quilombos mantêm com as favelas, desde uma visão socioantropológica a um olhar estético-cultural. Favela tem cor e o quilombo também e sabe-se muito bem que é o fenótipo negro que prevalece nas ruas e vielas da *quebrada*. Infelizmente, mesmo com tais evidências empíricas, sabe-se que o sistema brasileiro homogeneizante, racista e intolerante busca ignorar essa realidade da história do Brasil.

Isso é tão real que muitos cidadãos, até com formação superior, acham que quilombos existiram somente durante o período da escravidão, fato facilmente percebido através do senso comum. Ao fazer uma simples pesquisa informacional, nota-se que raros são os que sabem que essas comunidades negras também foram formadas por pessoas que ocuparam e/ou compraram terras livres e isoladas, receberam terras como doação e/ou herança, entre outros fatos.

Ao se comentar sobre essa realidade atual, existente no seu próprio estado de moradia e até na mesma cidade, muitos ficam surpresos e curiosos. Cabe evidenciar, que os quilombolas tentam ao máximo manter e cultivar as tradições de seus antepassados por meio de diversas expressões religiosas, culturais e sociais, como a Umbanda, o Candomblé, a Quimbanda, o Catimbó, o Tambor de Mina, o Xambá, o Batuque, a Capoeira, o Jongo, o Caxambu, Calundu, o Frevo, o Tambor de crioula, o Maracatu, o Samba (samba de roda, samba de crioula, samba de umbigada, escolas de samba e o pagode da periferia).

No que se refere a comunidades quilombolas, pode-se ver em Alves (2018a) um grande vazio bibliográfico deste tema na grande área de Letras e Linguística. O autor fez um levantamento detalhado e minucioso nas bibliotecas digitais e nos acervos de teses e dissertações dos 126 Programas de Pós-graduação (PPGs) de Letras, vinculados à ANPOLL (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística). O recorte temporal desses trabalhos acadêmicos foi geral, analisando todos os trabalhos existentes

desde a fundação dos Programas e o tratamento para a análise se deu a partir da leitura dos resumos desses trabalhos e dos títulos.

De todos esses PPGs, foram encontrados dez trabalhos que continham em seu título as palavras “quilombo” ou “quilombola”. No entanto, aumentando o critério de análise, observando os resumos de todos os trabalhos que se inseriam em linhas de pesquisa interdisciplinares ou que de certa forma se apoiassem nos aspectos históricos e/ou sociais na linguagem, foi possível encontrar alguns outros trabalhos que versavam sobre a questão do português rural de áreas quilombolas e do português afro-brasileiro em geral. Mesmo assim, essa realidade configura cerca de 30 trabalhos, ou seja, um número muito baixo para um tema tão importante de caracterização do português brasileiro e, em geral, para a linguística brasileira. Esse fato torna a proposta investigativa inédita e lhe dá um caráter de originalidade.

Este estudo pode ser caracterizado como original porque nunca se documentou as manifestações e as expressões linguísticas de terreiro-quilombos decandomblé *jeje*. Sobre o uso da linguagem em terreiro-quilombos de origem yorùbá e banto, sabe-se que há raríssimos trabalhos, mas existem, como os trabalhos dos Nei Lopes e Ruy Póvoas, o primeiro nascido em 1942, um dos maiores observadores da etnia africana Banto com prêmio Jabuti e reconhecimento notável nacional, tendo recebido o título de doutor honoris causa pelas UFRJ, UERJ, UFRRJ e UFRGS e o segundo nascido em 1943, grande pesquisador da cultura nagô e das etnias da yorubalândia, precursor da africanística de terreiros na academia, tendo feito sua dissertação de mestrado sobre esse tema no Programa de Letras Vernáculas da UFRJ. No entanto, na Linguística, sobre o povo *jeje* de terreiro-quilombo não há trabalho nenhum sistematizado. Cabe evidenciar, a título de exemplificação, que os quilombolas tentam ao máximo manter e cultivar as tradições de seus antepassados por meio de diversas expressões religiosas, culturais, sociais, etc. A partir da figura 1 pode-se confirmar isso:

Figura 1: Festa do Preto Velho na comunidade de São José da Serra, Valença, RJ.



Fonte: Acervo Koinonia Presença Ecumênica e Serviço. Domingos Peixoto.

Figura2: Comunidade Quilombola Sacopã, Rio de Janeiro, RJ.



Fonte: Acervo Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.

Figura 3: Comunidade Pedra do Sal, no Rio de Janeiro, RJ.

Fonte: Acervo Koinonia Presença Ecumênica e Serviço.

A manutenção do culto aos ancestrais escravizados e divinizados como entidades da Umbanda, *pretos velhos*, na comunidade de São José da Serra, em Valença (RJ), configura-se como um dos maiores bens simbólicos da nossa cultura, aliado à resistência do Congado e ao Jongo. Nesse viés analítico, cabe comentar que o fator de subsistência nas comunidades urbanas já não é o principal propulsor da comunidade como o é nas comunidades quilombolas de territórios rurais. Essa realidade torna este trabalho ainda mais interessante, pois podem ser feitas análises comparativas relacionando as comunidades quilombolas/de terreiro rurais e urbanas, configurando, assim, um *continuum* rural-urbano do falar quilombola.

Ao observar os quilombos urbanos do RJ legalizados, chega-se ao Sacopã e à Pedra do Sal, figuras 2 e 3. O nome do quilombo Sacopã deve-se à rua que dá acesso à comunidade “Ladeira Sacopã” e o da Pedra do Sal, por conta de a região ser considerada um grande porto de exportação de sais. O Quilombo da Pedra do Sal é considerado um marco da africanidade brasileira e por isso, foi tombado pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), em 1987. Sem falar que aquela região, do bairro de Santo Cristo, Saúde e Gamboa, é considerada um lugar da memória do tráfico atlântico de negros escravizados e da história dos africanos escravizados no Brasil.

Essa afirmação se concretiza a partir do fato de essa região abrigar tantos espaços significativos como o Cais do Valongo e da Imperatriz, as casas de Engorda no Largo do

Depósito, o Cemitério dos Pretos Novos, os Jardins Suspensos do Valongo, o Cemitério dos Ingleses, O Museu da História e Cultura Afro-brasileira (MUHCAB), o Centro Cultural José Bonifácio, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, os morros do Pinto e da Conceição e a estada e moradia de figuras importantes como tia Ciata, Mercedes Baptista, Heitor dos Prazeres, Donga, Pixinguinha, João da Baiana e tias Preciliana, Gracinda, Amélia, Bebiana e Mônica. Assim, a dita região assume a denominação de Pequena África, sobretudo por abrigar muitos africanos, sendo a região portuária do Rio de Janeiro o maior porto de chegada de negros escravizados das Américas.

Perspectiva africanista para os estudos linguísticos: compreendendo raça e racismo

Após essa breve exposição de algumas realidades quilombolas, territórios negros afrodiaspóricos de resistência e de manutenção de ancestralidade, assim como terreiros de candomblé e favelas (comunidades periféricas), convém retomar a discussão inicial sobre a questão linguística. Nota-se, de acordo com a historiografia bibliográfica de descrição linguística e dos usos sociais de uma língua (PETTER, 2014; 2015), que há poucos trabalhos que levam em conta o contato inter e intradialetal e quase não se encontram trabalhos que versem sobre a realidade linguística do Brasil em contato com línguas africanas ou variedades de uma língua portuguesa negra (o tão aclamado “pretoguês” de Lélia Gonzalez). Nesta perspectiva, cabe ressaltar que se encaminha ao preenchimento de uma lacuna em relação à Linguística, com ênfase na história, na variação, no contato e na política linguística.

Faz-se importante pensar algumas hipóteses sobre o porquê da raridade de estudos sobre línguas africanas e, sobretudo, sobre a diversidade linguística de comunidades-terreiro-quilombos do Brasil, se comparado à grande dedicação de séculos sobre a pesquisa de línguas indo-europeias. Acredita-se que a base deste problema se encontra no racismo como sistema estruturante da sociedade e, sobretudo, no racismo científico (SCHWARCZ, 1993; MUNANGA, 2004; SKIDMORE, 2012). Pouco se estuda, de fato, na Linguística, nada que seja “caoticamente” plural e heterogêneo, por exemplo, a realidade multipolar e multifacetada de línguas africanas na África e na Diáspora.

A universidade está concentrada em fazer pesquisas de laboratórios, estritamente intralinguísticas, pensando quase sempre em níveis de análise gramatical e ignorando todo o aporte sociocultural dos povos autóctones da terra. Quando isso não acontece, a academia concebe trabalhos que tratam de questões interdisciplinares de maneira preconceituosa, considerando-os trabalhos de menor rigor científico e, até mesmo, na área da Linguagem, denominando-os de “linguística soft” e não “linguística hard”, estes sendo os estudos

descritivos gramaticais. Só de haver essa distinção e concepção dicotômica/binária/bilateral, excluindo toda a pluralidade de produção de conhecimento, mostra-se a problemática da ciência linguística.

Sendo assim, surge uma das questões basilares de trabalhos africanistas da contemporaneidade, em geral, a partir da seguinte citação de Hampaté Bâ (2010, p. 211):

“[...] o grande problema da África tradicional é, em verdade, o da ruptura da transmissão e que a maior preocupação do poder colonial era remover as tradições autóctones para implantar no lugar suas próprias concepções. As escolas, seculares ou religiosas, constituíram os instrumentos essenciais desta ceifada.”

Dessa maneira, mostra-se evidente o principal mecanismo de controle do colonialismo sobre os povos originários e o mais importante objetivo vital das comunidades afrocentradas: o indivíduo branco, ocidental, do norte global, que possui o poder nas mãos, precisa destruir e acabar com aquele que lhe é uma ameaça aos seus olhos, aquele que pode se reerguer mais uma vez e construir impérios e dinastias como as originárias da humanidade, primordiais civilizações. Estima-se pela destruição do tesouro mais precioso: a ancestralidade, a força milenar e a pedra fundamental da existência e significação do negro na terra.

Outrossim, para angústia dos africanistas e delírio do ente dos cientistas conservadores, o autor ainda explicita outra observação, ainda mais contundente, em: “Estamos hoje diante da última geração dos grandes depositários. Justamente por esse motivo, o trabalho de coleta deve ser intensificado durante os próximos 10 ou 15 anos, após os quais os últimos grandes monumentos vivos da cultura africana terão desaparecido” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 211).

Uma fala que pode ser analisada de duas maneiras: (1) pelo viés pessimista, acredita-se, então, que componentes da cultura e história africana irão certamente desaparecer em poucos anos; e, (2) pelo viés otimista, observam-se criticamente os problemas que as comunidades negras enfrentam em relação à sua organização sociocultural e político-econômica e articulam-se projetos reais e práticas produtivas para o fomento da cultura negra, para a preservação dos valores ancestrais, para a proteção dos bens materiais e simbólicos do povo negro e para a manutenção de suas redes de associações, exaltando a força de coletividade africana. Esses e outros aspectos, a partir de um olhar confiante na força que a melanina possui, constituem-se como possíveis estratégias táticas de sobrevivência do povo negro.

Ao se aprofundar nesta seara dos estudos sobre o negro brasileiro, constata-se a fundamental importância de se discutir sobre a relação entre África e Brasil, desde a migração forçada e o genocídio de africanos até as práticas de resistência e preservação cultural, étnica e linguística. Segundo Ogot (2010), a partir do século XV, os portugueses exportaram milhares de negros escravizados bantos da África Central e da Alta Guiné para Lisboa e para outras cidades da Europa, graças ao sustento do Vaticano.

Após isso, a exportação de escravos chega ao Brasil, que já era colônia portuguesa desde o início do século XVI. Os primeiros negros escravizados foram os de origem banto, que vieram da África Central, basicamente onde hoje se localizam o Congo e a Angola. Posteriormente, vieram os de origem yorùbá, da Nigéria e norte do Benim, os ewe, fon e mina, do Benim e Togo, e os fanti, ashanti e ga, de Gana.

Os yorùbá chegaram ao Brasil por volta de 1815, quando os ingleses começaram a extinguir esse comércio e os portugueses, assim, passaram a ter acesso direto ao Golfo do Benim para comprar outros negros escravizados, antes monopolizados pela Inglaterra. Já os denominados jeje pelos yorùbá, que caracterizavam assim todo aquele que viesse de fora de sua etnia, que fosse negro, mas estrangeiro, possuem determinado destaque na quantidade da etnia mina, fanti e ashanti no Maranhão e da etnia fon (mahi) na Bahia e no Rio de Janeiro.

O papel histórico e simbólico dos negros escravizados bantos no Brasil é incontestável, desde seu povoamento até a formação e contribuição de sua cultura aos costumes hoje considerados brasileiros. Mendonça (2012 [1933]) afirma que o kimbundu influenciou mais a língua portuguesa do que as línguas da costa africana, nagô ou do Golfo do Benim. O próprio item lexical “quilombo”, que no Brasil foi usado para designar aldeias e comunidades formadas por negros escravizados fugitivos em áreas remotas do interior das cidades e dos estados, em kimbundu significa uma sociedade guerreira que inicia e prepara jovens para a guerra ou, especificamente, o lugar de descanso após as batalhas.

Desse modo, analisa-se a situação sociolinguística de comunidades-terreiro-quilombos de candomblé jeje mahi do Brasil. Essa vertente das religiões de matriz africana tem sua origem na atual República do Benim (antigo Daomé), área de etnia fon, na costa oeste africana. Nestas comunidades, estão presentes o português, como língua de superestrato, e o fongbè (origem Benim), o yorùbá (origem Nigéria) e o kimbundu (origem Angola), como línguas de substrato, compreendendo a concepção de que línguas de superestrato são as que possuem mais poder e influência política e social de prestígio em detrimento das línguas de substrato, que recebem mais influência e pressão normativa com estigma.

Há ainda a concepção de línguas de adstrato, que seriam as que estão no mesmo nível de observação social e planificação linguística, neste caso, a relação entre o yorùbá e o fongbè, por exemplo. Baseando-se em Couto (2002), a língua destas comunidades pode ser descrita como um anticrioulo, pois apresenta o léxico de línguas africanas e a gramática do português, derivando de intensa erosão linguística, não sendo língua materna de ninguém dentro da comunidade, mas possuindo o status de língua sagrada, código secreto destinado somente aos iniciados ao culto ancestral.

Em contraponto ao estigma do fongbè e dessas outras línguas africanas nacionais do Benim, Nigéria, Congo e Angola, há uma situação glotopolítica de cada respectivo país possuir as línguas oficiais como de prestígio social: francês, inglês e português. Nesse momento, cabe citar Petter (2015, p. 218), que diz: “A atitude positiva em relação à língua oficial leva à rejeição, por grande parte dos países, ao ensino em línguas africanas, pois eles desejam que seus filhos sejam proficientes nas línguas que promovem a ascensão social”.

Baseando-se em Mudimbe (2013, p. 26), que discute sobre o etnocentrismo epistemológico, “a crença de que cientificamente não há nada para aprender com os negros, a menos que já seja do ou venha do branco”, esta pesquisa surge a partir da necessidade urgente de investigação científica sobre estes territórios pretos marcados pelo contato, principalmente, entre as línguas fon e portuguesa. Em relação ao uso linguístico do fongbè em terras brasileiras, verifica-se que esta língua é fortemente encontrada em terreiro-quilombos de candomblé jeje mahi, de origem ewe-fon, do Benim/Togo, até os dias de hoje.

Os praticantes desta fé falam em fongbè (principalmente no nível lexical), sobretudo para manter segredos, preservar o sagrado. Muitas vezes, na história do povo fon, essa era uma estratégia de proteção de seus valores e sua riqueza simbólica, não informar nada ao estrangeiro. Era necessário não passar nada àquele que era diferente, ao estranho, ao branco, porque esse bem, nas mãos erradas, poderia ser deteriorado e extinguido intencionalmente, pois brancos eram vistos, pelas suas práticas históricas, como inimigos, algozes, o sinônimo de dor e perdas para o povo negro.

Observa-se que este fato se refere à constituição identitária de cada grupo social e à localidade, ou seja, à posição geográfica, por um ser mais rural e o outro mais urbano, pensando em um continuum rural-urbano. A distinção de realidades ocorre pelo aporte histórico de fluxo do sequestro/imigração-negro-africana, ou seja, pela formação e construção da sociedade baiana e da carioca, sendo a realidade econômica um dos principais fatores a serem observados, pois a economia de cada região se desenvolveu de diversas maneiras.

Faz-se importante explicar que *Jeje* é uma palavra que significa “forasteiro, aquele que não é daqui” e foi nomeada, no período colonial do Brasil, aos negros africanos de etnia fon (do antigo Daomé, atual Benim e Togo). Tal classificação foi posta pela etnia mais popular da época, o povo yorubá (do norte do Benim e, principalmente, da Nigéria). São considerados *jeje* aqueles que não são yorùbá (ou nagô), ou seja, todos que falam fongbè e não yorùbá (os indivíduos de etnias mahi, mina, ewe, savalu, mudubi, mussurumi).

Nas referidas comunidades de prática, os terreiro-quilombos de candomblé, essa questão pode ser observada a partir do uso linguístico, que é determinado conforme as funções sociorreligiosas da ocasião. Em um dado contexto informal, utiliza-se o português popular, característico das periferias; outras vezes, usa-se um português mais polido, próximo à norma-padrão, sendo este agregado a itens lexicais estrangeiros provenientes do fongbè, do yorubá, do kimbundu, do árabe e/ou do francês. Por último, ainda se encontra o uso total dessas línguas estrangeiras, que já não são mais “estranhas” (como em seu sentido etimológico), mas essenciais e necessárias para o devido momento, geralmente em ocasiões litúrgicas.

Entende-se que uma questão central da associação entre língua e religião é a preservação das línguas africanas e sua influência no português falado nos terreiros de candomblé. A linguagem é um aspecto fundamental para a transmissão e perpetuação das tradições do candomblé, pois é por meio dela que os conhecimentos são transmitidos oralmente, tendo uma função simbólica muito forte. Como mencionado anteriormente, os cânticos, as rezas, as orações e as invocações são realizados em línguas africanas. Muitas vezes, os participantes do ritual não compreendem seu significado literal, mas reconhecem seu valor simbólico e sua importância para a conexão com as divindades e ancestrais.

O candomblé é praticado em todo o Brasil, e a linguagem varia de acordo com a região e as línguas africanas de origem dos praticantes. Além disso, o candomblé frequentemente ocorre em contextos multilíngues, nos quais seus praticantes precisam se comunicar em português e em línguas africanas ao mesmo tempo. Desse modo, o candomblé configura-se como uma forma de expressão linguística fundamentada pela ancestralidade e marcada historicamente pela população brasileira, que a construiu, ao mesmo tempo em que o português brasileiro era formado em território nacional.

No candomblé, a língua é usada de forma simbólica e ritualística, e seus usos refletem as relações de poder entre os adeptos, bem como suas crenças e valores. Por exemplo, as rezas e invocações em línguas africanas estabelecem uma conexão espiritual com os ancestrais e com os *orixás*, e sua pronúncia e entonação são cuidadosamente ensinadas e mantidas pela tradição oral. Assim, a relação entre candomblé e linguagem é complexa e

multifacetada, envolvendo elementos culturais, sociais, históricos e discursivos. O estudo dessa relação pode contribuir para uma melhor compreensão da língua como fenômeno social e cultural, bem como para a valorização e preservação das tradições e identidades culturais afro-brasileiras.

Nessa perspectiva, portanto, a prática linguística dos falantes do candomblé deve ser analisada como uma manifestação do uso social da linguagem, sendo necessário compreender as variáveis sociais, culturais e históricas que a influenciam. Por exemplo, a análise sociolinguística dos estilos de fala presentes no candomblé é fundamental para entendermos como a identidade linguística se constrói e se expressa nesse contexto. O candomblé funciona como um espaço de manifestação cultural e religiosa de matriz africana que possui uma língua própria, que se distingue do português padrão e representa uma resistência linguística e cultural de povos africanos no Brasil.

Considerações finais

Por fim, observa-se que, além de desenhar um novo formato de pesquisa que valoriza o exercício narrativo do pesquisador, rompendo com paradigmas conservadores da ciência, este artigo propôs uma reflexão linguística, partindo do fazer científico, ao discutir os principais aspectos constituintes da natureza interpretativista do cientista. Estabeleceu-se uma anticolonização de mentes – discussão baseada na vida e obra de Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Aimé Césaire e Ngũgĩ wa Thiong'o - para compreender o real lugar dos sujeitos no mundo, suas práticas e sua performance interseccional (identidade racial, de gênero e de classe). Nota-se que, quando o terreiro perder o medo do quilombo e o quilombo se aliar aos terreiros, vendo-se como um terreiro, e o terreiro se vendo como um quilombo, a "casa branca" sucumbirá, a máscara conservadora e hipócrita do fundamentalismo cairá e o asfalto irá ser derretido.

Esta pesquisa trouxe discussões e análises linguísticas e socioculturais sobre questões que relacionam elementos dos estudos sobre africanidade, com base nos pressupostos da sociolinguística de contato e em uma abordagem metodológica autoetnográfica¹¹⁸. Mostrou-

¹¹⁸ Observa-se que a autoetnografia se desenvolveu a partir de abordagens mais tradicionais da pesquisa qualitativa, como a etnografia e a história oral e é influenciada por perspectivas pós-coloniais. Nesse desenho metodológico, o pesquisador utiliza sua própria experiência pessoal como parte de seu objeto de estudo, a partir de uma reflexão crítica sobre sua vivência e buscando compreender questões mais amplas relacionadas a grupos linguísticos, sociais, culturais e históricos dos quais ele faz parte. (ALVES, 2024, p. 21)

Autoetnografia é uma abordagem de pesquisa e escrita que procura descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal, a fim de compreender a experiência cultural. Esta abordagem desafia as formas canônicas de fazer pesquisa e representar os outros e trata a pesquisa como um ato político, socialmente justo e socialmente consciente. Um pesquisador usa princípios de autobiografia e etnografia para fazer e escrever

se a possibilidade investigativa transdisciplinar da correlação entre teorias africanistas e teoria sociolinguística, considerando os vieses histórico, político e de contato linguístico presentes no processo de escravização de negros africanos multilíngues e na configuração de comunidades de práticas antropológicamente situadas.

Este artigo apoiou-se no paradigma anticolonial dos povos originários, da africanidade e dos povos autóctones, das primeiras civilizações da Terra, dos primeiros pensadores da humanidade, como Imhotep. Entende-se que não se estuda nem se documenta substancialmente uma língua descrevendo apenas seu sistema intralinguístico e os aspectos gramaticais de análise, porque uma língua não existe por si só: não é autossuficiente, não subsiste, nem é homogênea. As línguas não existem sem seus falantes, que possuem a missão de vivificar e preservar os usos linguísticos, portanto é de suma importância que as pesquisas linguísticas versem sobre os sujeitos, seus costumes, suas experiências e sua realidade psicológica.

Assim, foi possível notar que esta investigação contribui efetivamente para a concretude da perspectiva científica discutida. Sobretudo ao perceber a importância fundamental das relações e heterogeneidade dos elementos investigados, compreendendo que esta é a chave para se concluir um tratado: não há conclusões estáticas, finitas e factíveis. Logo, ao chegar a esta parte final, nota-se um forte sentimento e uma animosidade para enegrecer a realidade acadêmica do Brasil. Está mais do que destacado o protagonismo negro e a certeza de que a luta de nossos antepassados não foi em vão. Todo o acúmulo de luta está presente entre nós e, por isso, não se deve ter dúvida de que essas comunidades são patrimônios culturais que têm como pano de fundo a defesa da dignidade e a resistência política ancestral, seja de suas línguas, seja de sua historicidade étnico-social.

Como um velho sábio africano (pela oralidade *griot*) ensinou: “Ninguém experimenta a profundidade de um rio com os dois pés.” Aos poucos, com perseverança e fé, se chega ao objetivo traçado. E, ainda, “Se você pensa que é muito pequeno para fazer a diferença, tente dormir em um quarto fechado com um mosquito.” Não importa o tamanho que disseram que temos, não importa o que nos impõem como conhecimento branco, europeu, classista e colonizador. Mesmo assim, resistindo e (re)existindo, podemos fazer grandes feitos para nosso povo. Uma revolução!

autoetnografia. Assim, como método, a autoetnografia é tanto processo quanto produto. Usando uma série de exemplos da escrita autoetnográfica passada e recente e de nossas próprias vidas, nós ilustramos como a autoetnografia pode ser usada para relacionar o pessoal e o cultural. (tradução minha) (Ellis, Adams e Bochner, 2011, p. 273)

Referências

- ALVES, D. M. V. Comunidades quilombolas para a área de Letras: levantamento bibliográfico do português preto de um Brasil multilíngue. In: SILVA, Jefferson *et al.* (orgs.) **Línguas e Culturas: Contatos, Conflitos, Nomadismos**. Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, UFRJ, 2018a.
- ALVES, D. M. V. **Línguas africanas (fongbè, yorubá e kimbundu) em contato com o português**: um estudo linguístico e autoetnográfico do candomblé. Rio de Janeiro: UFRJ, 2024. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Neolatinas.
- CAMPOS, A. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2010 [2005].
- COUTO, H. H. do. **Anticrioulo: manifestação linguística de resistência cultural**. Brasília: Thesaurus, 2002.
- ELLIS, C.; ADAMS, T. E., BOCHNER, A. P. Autoethnography: an overview. *Historical Social Research*, v. 36, 2011, 273-290.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KIZERBO, J. **História geral da África I. Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p.167-212.
- LEITE, I. B. **O quilombo no Brasil: questões conceituais e normativas**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2000.
- LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Revista Estudos Feministas**. 16 (3), p. 965-977, 2008.
- MUDIMBE, V. **A invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do conhecimento**. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.
- MENDONÇA, R. **A influência africana no português do Brasil**. Brasília: FUNAG, 2012 [1933].
- MUNANGA, K. **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.
- NASCENTES, A. **O linguajar carioca**. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1953.
- NASCIMENTO, A. do. **O Quilombismo**. 2ªed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares/OR Editora, 2002 [1980].
- OGOT, B. (org.). **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, Secad/MEC, UFSCar, 2010.
- PETTER, M. Línguas africanas e línguas do tráfico. In: STOLZE LIMA, I.; CARMO, L. (org.). **História social da língua nacional 2: diáspora africana**. Rio de Janeiro: NAU, 2014, p. 345-348.
- PETTER, M. As línguas no contexto social africano. In: PETTER, M. **Introdução à linguística africana**. São Paulo: Contexto, 2015, p. 193-219.
- SCHWARCZ, L. K. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil: 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEPPIR. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, DF: SEPPIR, 2005.
- SKIDMORE, T. E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- SOUZA, B. O. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.
- ROSSI, N. ISENSÉE, D. M. FERREIRA, C. **Atlas Prévio dos Falares Baianos**. Rio de Janeiro: INL, 1963.

Cartas a um abicu:
esperança e fé para estudantes do Ensino Médio

Letters to an abicu:
hope and faith for high school students

Hilma Ribeiro de Mendonça Ferreira¹¹⁹
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: No presente artigo proponho análise de cartas produzidas a partir do romance “Um defeito de cor”, de Ana Maria Gonçalves. Nesses textos, os enunciados de referência ao filho da personagem Kehinde, é um Abicu, entidade sagrada que, dentro da religião do Candomblé, é pessoa de vida curta, cujo destino é uma morte abrupta. Percebem-se, nos enunciados, diferentes formas afetivas que, ao serem analisadas em uma perspectiva funcionalista demonstram a riqueza de produções de textos contextualizados a uma situação sensível e de difícil aceitação, mas, cujo produto, especialmente baseado no conceito da Escrivência, garantem uma produção afetiva, produtiva e socialmente harmônica no trato da questão da religiosidade negra brasileira, ao ser trabalhada no contexto escolar. Para dar conta do suporte teórico, visito os estudos de Neves (2021), Evaristo (2020) e Austin (1990), entre outros.

Palavras-chave: Um defeito de cor. Produção textual no Ensino Médio. Aquisição e proficiência da escrita.

Abstract: In this paper, I propose an analysis of the letters produced from the novel “A color defect”, by Ana Maria Gonçalves. In these texts, the statements referring to the son of the character Kehinde, is an Abicu, a sacred entity who, within the Candomblé religion, is a short-lived person, whose destiny is an abrupt death. Different affective forms can be seen in the statements that, when analyzed from a functionalist perspective, demonstrate the richness of text productions contextualized to a sensitive and difficult-to-accept situation, but whose product, especially based on the concept of “Escrivência”, guarantees a production affective, productive and socially harmonious in dealing with the issue of black Brazilian religiosity, when it is worked in scholar context. To account for the theoretical support, I visit the studies by Neves (2021), Evaristo (2020) and Austin (1990), between others.

Keywords: A color defect. High School text writing. Writing acquisition and proficiency.

¹¹⁹É professora associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde atua na Educação Básica e na Graduação em Letras. Atualmente é orientadora de Iniciação Científica e coordenadora dos projetos de extensão “Rodas de leitura Lélia Gonzalez” e “Língua, Literatura e Cidadania”, tem se dedicado a pesquisa nas áreas de linguagem, sobretudo sobre temáticas relacionadas às identidades negras e femininas. Contato: hilmaribeirouerj@gmail.com

Introdução

O presente artigo se propõe a contribuir com uma orientação interdisciplinar de estudos linguísticos, literários e gramaticais para análise de um determinado objeto de estudo: os sentidos de enunciados de referência ao Abiku Banjokô, encontrados nas cartas escritas pelos estudantes do 3º ano, como tarefa para a disciplina de Língua Portuguesa no CAP-UERJ no ano letivo de 2022.¹²⁰ Esses enunciados, munidos de uma estrutura morfosintática própria a algumas das características dos seus predicados, predadores e sintagmas, aliados às intenções de uso pretendidas pelos autores e, dentro de um apelo sócio histórico do romance *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2016), merecem atenção, dada a riqueza social e humana neles atreladas. Situo como escopo de acolhimento do recorte intencional dos enunciados as teorias do Funcionalismo Linguístico e a Teoria dos Atos de Fala como suporte de uma possibilidade de análise das diferentes aproximações sociais encontradas nos textos dos alunos sobre o filho morto de forma precoce da personagem Kehinde/Luisa Mahim.

É importante enquadrar que, neste artigo, proponho uma análise de escopo linguístico e social da produção textual dos alunos e da necessidade de metodologias que se proponham a transformar estudantes em autores. E, nessa ancoragem, as abordagens interdisciplinares podem se mostrar frutíferas, na medida em que, no artigo, os estudos ligados ao texto e à gramática podem dar luz à riqueza estilística nas produções de estudantes no contexto do Ensino Básico, dada a potencialidade dos sujeitos negros sobre os quais a faixa etária dos alunos/alunas se debruça com grande nível afetivo.

Dado o teor dos *corpora* analisados, que situam uma amostra dos diferentes modos de percepção dos sujeitos em seus lugares sociais, a pauta literária das literaturas descoloniais e, sobretudo, das literaturas de autorias negras mostram sujeitos ainda em apagamento (KILOMBA, 2019) que são, contudo, de ampla constituição histórica para uma metodologia que se pretenda munir estudantes de proficiências em linguagem. Nessa perspectiva, as subjetividades da parcela da população preta/pobre/periférica brasileira se identificam com as possibilidades dessas metodologias, com foco nas identidades dos sujeitos a elas atrelados, fomentando a aquisição da linguagem escrita.

¹²⁰ O Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (CAP-UERJ) é um colégio cuja possibilidade de trabalho com textos literários e não literários para produção de pesquisa em metodologia de ensino de produção/leitura dos diferentes textos conduz-se em dois grandes eixos: a Educação Básica em si e a formação de professores. Logo, o presente artigo é produto de uma real situação de trabalho docente que é ofertada tanto para estudantes do Ensino Médio, no caso, o terceiro ano do Ensino Médio, quanto para os graduandos, que fazem estágio em português/literaturas.

Quanto às cartas dos estudantes em si, especialmente em se tratando de Banjokô, o enunciatário/destinatário das cartas, pauto, dentro da gramática funcional (NEVES, 2021) e da teoria dos Atos de Fala (AUSTIN, 1990), um viés de análise para as intencionalidades dos enunciados. Além do viés linguístico, a Escrivência (EVARISTO, 2020) e o estudo das categorias gramaticais contidas nas orações ainda conjugam conceitos que podem ancorar uma metodologia da ação docente e dos efeitos das abordagens do texto literário/não literário nas salas de aula, sendo a produção de texto dos estudantes um efeito direto de tais preocupações em minha pesquisa e atuação docente (TRIPP, 2005).

Não pretendo, contudo, entrar em discussões quanto às categorias de análise das áreas, tais como a cientificidade da teoria dos Atos de Fala ou as diferentes abordagens para o Ensino da Literatura no Ensino Básico, ou mesmo a problematização e a carência de um ensino não metalinguístico da Língua, pois esses assuntos podem ser vistos amplamente em autores vastamente citados/estudados. O foco do presente artigo é o da visualização da escrita das cartas, sendo os enunciados uma possível forma de mostrar os valores relacionados à espiritualidade tão cara ao texto do romance.

Fundamentos teórico-metodológicos

A relação entre Língua e Literatura para o desenvolvimento de práticas de letramento é algo que venho desenvolvendo nas minhas práticas docentes, tanto as do Ensino Básico, como professora de português, quanto quando leciono na Graduação, enquanto docente que atua na formação do licenciando em Letras¹²¹. A produção de textos a partir de obras literárias e, especificamente, de autores que têm em sua pauta as relações sociais que envolvem sujeitos historicamente apagados, tem se mostrado dimensão potente na minha função como mediadora de aprendizagem no contexto escolar/universitário. Nesse sentido, embora nós, negros, sejamos uma maioria na população¹²², no contexto de ensino de língua e literatura as obras que têm como pauta a nossa representação social ainda constituem uma novidade em se tratando das escolhas de pesquisa a partir de livros

¹²¹Nós, do Instituto de Aplicação, CAP-UERJ, formamos parte importante do currículo dos licenciandos em Letras da UERJ, na medida em que, a própria criação do Instituto foi idealizada para oferecer espaço para os estágios das diferentes carreiras docentes da UERJ.

¹²² É sabido que, de acordo com os dados do IBGE em 2022, 56% da população brasileira é negra, sendo essa parcela racial composta por indivíduos autodeclarados como pretos e pardos. (disponível em <https://www12.senado.leg.br>, acessado em 20/03/2023).

paradidáticos¹²³ e de materialidades sobre as quais o ensino de língua pode ser objeto de investigação acadêmica.

Quanto às escolhas teóricas que embasam essa discussão, é necessária, antes de qualquer exposição, a visitação de reflexões importantes e que extrapolam o campo de análise da linguagem em si, mas cujo escopo dá suporte ao objeto de estudo do presente artigo. Isso porque a questão de classe, de raça e de gênero transpassa a totalidade da narrativa do romance *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2006), que tem, potencialmente, na personagem principal Kehinde, tais pertencimentos. No romance, é narrada a odisseia de vida da menina, que passa por um longo trajeto até se transformar em uma mulher de negócios e empreendedora, e cuja existência permeia-se pela violência das perdas familiares, ainda no continente africano, pela abrupta captura e encarceramento no navio negreiro, pela solidão, pela infância roubada, pelo estupro e por todos os tipos de abusos dos senhores escravos. Nesse caso, os recortes que permeiam a vida de Kehinde e dos personagens do livro são abrangidos tanto pelo coletivo, dado o embate entre as nações envolvidas no tráfico negreiro, quanto pelo individual, pois as questões relacionadas às opressões relatadas no livro perpassam os sujeitos em suas subjetividades.

A partir dessas postulações da personagem, faço um primeiro cotejo que julgo importante no dimensionamento da Interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019) tão presente nas escritas sobre as vivências negras. Ser pobre, ser preta, ser mulher e ser violada sexualmente é real possibilidade no Brasil, desde os tempos da escravidão legalizada até o presente momento¹²⁴, e uma literatura que trata de tais lugares de pertencimento é necessária no contexto escolar, tanto como forma de pautar discussões/escrituras, como para incorporar a Escrivivência (EVARISTO, 2020) como embasamento de metodologias interdisciplinares, dado o redimensionamento da literatura como disciplina nas aulas do Ensino Básico. Essas escolhas teóricas nas áreas da Literatura e dos Estudos Sociais podem ser equiparadas aos estudos de classes, conforme Losurdo (2015), na medida em que tais estudos modelam tanto ações pedagógicas, como pautadas por Saviani (2018) quanto documentos oficiais como a BNCC, pois tocam em aspectos de referência aos estudos humanos. Por isso, julgo ser prolífera a consideração do autor. Ao analisar os conflitos entre países, entre classes e entre gêneros, sobrepõem-se à mulher escravizada Kehinde todos os tipos de opressão existentes, tal qual Losurdo (2015) aponta nas relações humanas advindas do sistema capitalista: [...] Em geral, o sistema capitalista se apresenta como um conjunto de

¹²³ O afrofuturismo, por exemplo, é gênero acolhido pela parcela de jovens leitores cujas pesquisas ainda não se tornaram presentes, por exemplo, em periódicos de áreas como a literatura e a linguística.

¹²⁴ Casos de encarceramento de pessoas negras ainda são reais no Brasil do ano de 2023, sendo fáceis de se encontrar na mídia hegemônica, o que comprova essa realidade atual da escravização.

relações mais ou menos servis impostas por um povo sobre o outro no âmbito internacional, por uma classe sobre outra no âmbito de um país singular, e pelo homem sobre a mulher no âmbito de uma mesma classe. (LOSURDO, 2015, p. 30.)

Esses tipos de opressão divididos por Domenico Losurdo, tanto sobrecarregam os sujeitos no contexto das classes sociais, quanto podem servir de paralelo para a reflexão de um ensino que se proponha a problematizações de metodologias que se fazem sobre tais questionamentos de ordem geopolítica e de classe/gênero. Os estudantes estão engajados nas relações dos direitos humanos e os textos de autorias negras, e, sobretudo, têm se mostrado prolíferos em produções que se ocupa dessas dimensões sociais.

Dada a premissa de que sujeitos negros precisam ser considerados como protagonistas de suas falas (KILOMBA, 2019) e não objetos secundários a essas falas, a abordagem das subjetividades negras, assumida no contexto sociológico das ciências políticas, pode levantar alguns tipos de enquadres ao ser acolhida em metodologias de ensino para o Ensino Básico, sendo as relações sociais, sobretudo, objetivos de habilidades de usos da linguagem respaldadas pela BNCC (2015). Quanto a isso, é importante destacar que o público escolar precisa ser pensado em escolhas literárias que vão para além do ideal identitário, por exemplo, da escola literária do Romantismo em seu contexto de época. Igualmente, como um fomento da aquisição em proficiências linguísticas, as propostas de desenvolvimento da leitura e da escrita podem/precisam e devem se voltar a uma reflexão do texto em suas dimensões sociais, pautando as reflexões sobre os sujeitos.

É nessa perspectiva que a análise da escrita dos estudantes pode ser um vetor de práticas de ensino, pois ela mede valores sociais, instrumentos de avaliação e construção de currículos para metodologias de ensino de língua e literatura, sendo a escrita não mais vista como modo de penalização ou para mostrar, em periódicos acadêmicos, os problemas gramaticais, mas, sobretudo, para alavancar pautas relativas aos afetos e aos direitos humanos.

Quanto à escrita pautada nas subjetividades negras, ela demonstra um grande apelo e motivo para as sensibilidades das desigualdades de classe, de raça e de gênero, sendo ela especialmente a florada para autorias dotadas de pertencimentos e das relações dos sujeitos em certos contextos de interação pela linguagem (BAKHTIN, 1997). Esse desenvolvimento da habilidade autoral a partir de questões que permeiam os romances de autorias negras é enquadre para a proposta de escrita de uma carta ao filho morto de Luísa Mahim/Kehinde no romance *Um defeito de cor*. Nas cartas, acrescenta-se a importância da fé nos Orixás como guia de consolo, de certeza, de felicidade e de paz para constituições de textos que se pautam na relação de uma mãe enlutada com os diferentes papéis que seu filho morto possui no

Órum, o paraíso dos Orixás. As diferentes formas de apagamento ou de genocídio da população negra conforme Nascimento (2016) são desfeitas nesse plano espiritual, e os enunciados transformam a vida no Órum em esperança/justiça/paz/acolhimento. Assim, os atos de linguagem ou atos de fala (AUSTIN, 1990) que se propõem às assertivas constroem afetos vistos no contexto das autorias dos estudantes produtores das *cartas a Banjokô*. Os componentes dos enunciados, dentro do escopo da sintaxe, da semântica e da pragmática (NEVES, 2021) constituem escopos que entrecortam as falas dos estudantes, o que “consolida uma componibilidade pareada dos componentes que produzem a linguagem (...) [sendo tais] componentes a base para o tratamento funcional da linguagem” (NEVES, 2021, p. 29). No campo da sintaxe, os sintagmas que compõem uma oração (RIO-TORTO, 2001), os predicadores que centralizam as intenções dos enunciados em que a solidificação do embase para o propósito de descrever e entender a estrutura da oração, sendo mais razoável olhar para o elemento nuclear que dá origem à oração, o “predicador” (DUARTE, 2007, P. 186), que condiciona a estrutura morfossintática dos enunciados; e, na esfera intencional, os tipos de atos de fala que inferem os desejos de asseverar/injungir/constatar/agir conforme as categorias dos atos de linguagem criadas a partir dos estudos de Searle (1981) sendo essas esferas respaldadas pelos referentes teóricos da linguagem que contribuem para uma consideração funcional da linguagem.

Metodologia de pesquisa

Dentro da descrição gramatical e dentro dos estudos linguísticos existem intersecções para análise dos enunciados que fazem referências aos lugares de pertencimento espiritualizado do Abiku Banjokô. Na análise desses enunciados lanço mão, portanto, de uma imbricação dessas intersecções de estudos, o que reflete em: a) uma pesquisa bibliográfica interdisciplinar, já que as leituras do romance, das gramáticas e de livros/artigos teóricos sobre usos linguísticos precisaram ser refletidas, a todo o momento, na relação sobre as relações interdisciplinares na análise das referências feitas pelos autores/autoras lidos para minha percepção sobre os papéis sociais que os textos dos estudantes julgaram pertencer a Banjokô, sobretudo, mas ainda a Kehinde e a seus familiares e amigos; b) uma pesquisa qualitativa, pois os enunciados foram selecionados por sua relevância intencional a partir das cartas, que foram todas lidas e refletidas para o recorte do objeto de análise, que é o enunciado das percepções dos estudantes sobre os lugares sociais relacionados nas cartas; c) uma pesquisa de percurso metodológico de questionamento de uma prática docente que buscou, dentro das 68 cartas, as citações feitas em relação a Banjokô que evidenciaram a

confirmação do direcionamento de minha ação docente de interferência com base na interdisciplinaridade, tendo em vista a escrita dos enunciados que foram utilizados para a finalidade da proposta de redação.

Nessa última perspectiva quanto à minha participação como produtora de uma metodologia que está em constante movimento, se adaptando e se apropriando de certas práticas de ensino, afirmo que esta análise se enquadra no que se entende pela “pesquisa-ação”, pois, tanto no ensino da produção de texto quanto na reflexão sobre a escrita dos estudantes, meu desempenho como pesquisadora e como docente fazem parte de uma clivagem do reflexo de minha ação em sala de aula.

A fé de que o filho da personagem tinha uma missão, de que ele alcançou a paz com sua morte, de que, mesmo no Órum, ele estava em constante vigilância e cuidando dos familiares vivos e de que, finalmente, ele estaria aproveitando ao máximo sua existência espiritual foram quatro percepções de Banjokô mais ou menos categorizadas em minha leitura. Digo “mais ou menos” pois, na leitura dos enunciados, várias percepções podem ser ancoradas, na medida em que o texto pressupõe sentidos de formas subjacentes à sua superfície linguística; porém, dada a postulação teórica do funcionalismo, a intencionalidade dos atos de fala, dos componentes da oração e dos seus predicadores, novas categorias podem ainda ser postuladas.

Tabela 1: Descrição das categorias de análise dos enunciados¹²⁵

CATEGORIAS SEMÂNTICAS	INTENCIONALIDADE	FATORES SEMÂNTICOS
Missão de Banjokô	Certeza de uma partida predestinada e irrefutável do filho.	Os sintagmas nominais de referência ao filho acolhem como verbos/predicados que refletem a missão de Banjokô ter/estar/ser parte uma missão, e concluem os atos de fala direcionados na carta a esse tipo de constatação sobre a morte prematura do menino.
Cuidado com os vivos	Ciência da tarefa do filho como Abiku a proteção dos que ficaram no mundo dos vivos.	Uso de predicadores como cuidar/zelar e de sintagmas de referência como anjo da guarda traduzem a necessidade de sentir protegida de Kehinde.
Certeza da paz eterna	Confissões sobre o tipo de lugar em que Banjokô está após sua morte.	Dentro dos predicados, sintagmas como um lugar pacífico/melhor/tranquilo como referentes ao Órum.
Proveito pleno do Órum	Asserções indicadoras do ato diretivo que interpreta a macro instrução “você vai aproveitar a infância para sempre no Órum”.	Como seleção morfossintática, verbos como brincar, tirar proveito, ser (feliz), ser (cuidado), estar (para sempre com nossos antepassados) são alguns dos componentes dos predicados relacionados a Banjokô, uma criança num lugar cujo proveito é ilimitado e são findados todos os percalços e atribuições do mundo terreno.

¹²⁵ Tabela elaborada por mim para justificar as categorias de análise dos enunciados das cartas.

As quatro categorias citadas dão luz às possíveis escrevivências ficcionais da personagem que são conhecidas e dominadas pelos estudantes e mostram o engajamento para uma escrita contextualizada, que é projeto de uma metodologia de ensino que se proponha à aquisição dos mecanismos gramaticais que afloram em sintagmas/orações/períodos simples e compostos que podem ser, inclusive, lidos nas aulas. Ainda sobre essa prática de escrita contextualizada, acentuo a capacidade de empatia dos estudantes às questões relacionadas a um tema delicado como a morte e, sobretudo, a morte de um filho de uma mãe escravizada. É importante relatar que tal metodologia não deixa os alunos de quaisquer perfis interseccionais de classe/raça/gênero de fora e conduz uma pauta que está para além da própria disciplina de Língua Portuguesa em si, que é a da cidadania e do acesso às instâncias cidadãs. Para Maurício Gnerre, a linguagem é o “arame farpado mais poderoso para bloquear o acesso ao poder” (GNERRE, 1992, p. 22); dar acesso aos estudantes a um tipo de metodologia que abrilhante suas falas/questões/problematizações é ainda prática de amálgama entre o ensino de língua e a ascensão social. E é nesse tripé – escrevivências, análises funcionais e ênfase na aquisição de uma metodologia de minha ação docente – que pautarei a análise dos enunciados na próxima seção.

A partir do tripé intencionalidade, funcionalidade e formação morfosintática demonstrou uma equiparação quanto aos motivos que impulsionaram a elaboração das cartas e que, por isso, foram objeto de minhas observações quanto a uma prática de ensino que se propõe à aquisição da escrita.

Quanto à elaboração do corpus, os estudantes têm sido orientados, especialmente no pós pandemia a utilizarem recursos digitais na elaboração de trabalhos e de atividades, tendo em vista que, todos os alunos possuíam aparelhos celulares, a escrita das cartas foi feita como tarefa de pontuação extra, a ser entregue até um determinado dia/horário. A rapidez da produção escrita, nesse caso, fora do contexto de uso do “chat” de conversa de aplicativos é elemento importante no contexto digital, que precisou ser considerado na leitura/elaboração das cartas. Houve, nesse caso, erros de elaboração textuais, como o de uso de parágrafos, pontuação e gênero, com alguns casos de não cumprimento do gênero carta, que possui a saudação inicial, a escrita do corpo de texto e a saudação final. E, como serão vistas, questões ortográficas dos usos dos termos de origem africana, sobretudo, pois termos como os nomes próprios dos personagens “Kehinde”, “Banjokô” e o nome “Órum” não estão parametrizados o que não é, contudo, objeto da minha análise no presente artigo e que, por esse motivo, não foram consertadas.

Análise

Nesta parte do artigo, trago divididas as quatro categorias semânticas, enumeradas de um a quatro, organizando os enunciados alfabeticamente em cada uma delas, num crescente do escopo do Abiku Banjokô que vai da crença missionária até o cuidado com os vivos, ou seja, da morte como início de uma missão até o cumprimento eterno do que se compreende por ser um Abiku.

A missão de Banjokô

Nesta seção, veremos que os produtores das cartas lançam mão de enunciados que evidenciam a certeza da missão e o apego à fé nos orixás, que acolhe o propósito para o Abiku Banjokô, dão consolo à mãe. Nessa perspectiva, os predicadores verbais projetam enunciados assertivos, que sintetizam a fé da mãe Kehinde dessa visão. Vejamos como esses usos linguísticos constroem a clareza sobre a fé de Kehinde na superação de seu luto.

a) Acredito que *you tinha uma missão*, um objetivo, que foi trazer mais amor para o mundo, tornando até a sinhá, que era uma pessoa fria e calculista, um pouco mais calorosa e empática.

b) Contudo eu acredito que você tenha servido ao seu propósito de uma partida prematura de forma a trazer esperança e prosperidade à nossa família.

c) Quando você partiu, eu finalmente compreendi o seu papel predestinado como Abiku, e agora eu tenho a certeza que você pode se juntar aos Orixás, no Órum.

A essência dos predicadores de *a – tinha uma missão/um objetivo; trazer mais amor para o mundo; tornando até a sinhá...um pouco mais calorosa e empática* – reflete a visão geral da percepção dos estudantes do nível de espiritualidade de Kehinde na crença nos orixás, entidades supremas. Nesses enunciados, os verbos *ter* e *trazer* e os adjetivos *calorosa* e *empática* mostram o porquê da fatalidade ocorrida com seu filho precocemente e também o tipo de apego à religião pelos escravizados, tão relatada no romance. Os seres sagrados não tiraram Banjokô deste plano terreno senão pela razão de tornar a vida de Kehinde menos sofrida, tanto dos abusos quanto das maldades sofridos, sobretudo, por Ana Felipa, a mãe, que, na visão dos relatos das cartas, teria a certeza de que sua perda não foi em vão.

Os predicadores de *b – tenha servido* ao seu propósito de uma partida prematura; *trazer esperança e prosperidade à nossa família* –, por outro lado, acentuam mais o tipo de conformidade a partir da fé, já que, para a família de Banjokô apenas restaria a escravização e

a pobreza, e a essência de *ter/trazer*, além de registrar o ato diretivo *trazer menos sofrimento* acentuam a visão do/da autor/autora do papel dos orixás na mudança material da família, o que afirma/assevera a visão dos produtores sobre a fé que traz, para além da cura emocional, a certeza da melhoria social dos escravizados da família de Banjokô, que ficaram no mundo terreno. Em *c*, os verbos predadores *compreender* e *ter (certeza)* tornam perceptíveis a crença no valor salvador da religião, que sublima todos os estresses, perdas, violências e tristezas da mãe, ou seja, o papel do menino já estava realmente cumprido refletindo o ato assertivo/diretivo *você cuida de nós*.

d) Fico tão triste pela sua partida, mas ao mesmo tempo, fico agradecida por ter cumprido seu destino e ter chegado ao Órum.

e) Quando você partiu, eu finalmente compreendi o seu papel predestinado como Abiku, e agora eu tenho a certeza que você pode se juntar aos Orixás, no Órum.

Em *d*, os predadores *triste* e *agradecida* conferem o tipo de visão dos estudantes acerca do dilema de uma mãe que, embora tenha perdido um filho adolescente de forma tão abrupta, carregava consigo as tristes evidências de um futuro muito difícil, dado o contexto da cidade de Salvador, que iria experimentar, por exemplo, a covardia com os Malês. Naquela sequência narrativa do romance, Kehinde se encontrou por demais sofrida com as perdas de Fatumbi e de seus outros amigos, sendo os produtores cientes desse fato. Assim, fica mais fácil compreender a detecção do apego da fé nos orixás nos enunciados, o que ocorre em *e*, sendo os predadores *compreender* e *ter (certeza)* indicadores do tipo de sublimação necessária no contexto histórico vivido pela personagem Kehinde. Essa constatação ocorre em muitas das redações. Vejamos os seguintes enunciados, em que a completude da missão de Banjokô fica bastante clara nos usos linguísticos dos estudantes.

f) por meio desta, gostaria de acalantar o seu coração e eternizar a sua paz, ao anunciar que o seu propósito foi cumprido

g) sei que concluiu sua missão e retornou ao Órun

h) entendi seu papel predestinado como um Abiku.

i) hoje é um dia muito especial, pois você conseguiu atingir seu objetivo como Abiku. Você cumpriu sua linda missão aqui na terra e está em um lugar melhor.

j) sua missão aqui no iye acabou e eu fico orgulhosa e feliz por você ter conseguido viver com alegria apesar das dificuldades que passou comigo.

Em *f*, *gostar* e *eternizar* fazem referência ao tipo de relação com o divino nutrido por Kehinde, que culmina com o cumprimento do propósito de vida/de morte de Banjokô. Essa é

a síntese compreendida pelos estudantes nos enunciados *g* e *h* com a evidência dos predicadores *concluir/retornar*, premissa da fé para o entendimento do papel dos Abikus, e que é retomada em *i*, com a constatação da assertiva *hoje é um dia muito especial*, que mostra a sublimação detectada no enunciado *e*, que tem nos sintagmas *linda missão* e *um lugar melhor* o tipo de apego à alegria de uma mãe enlutada, porém espiritualizada. Nesse mesmo viés, os sintagmas adjetivos *orgulhosa/feliz* dão ênfase a esse estado emocional de Kehinde, que sabe que o filho, mesmo com a tragédia do estupro e das maldades sofridas por ela, todos apontados na narrativa, acentua a personalidade de Banjokô. Nesses casos, os enunciados configuram atos assertivos que detectam os estados de felicidade que sublimam tanto a perda quanto a tristeza da mãe/dos amigos.

k) Você, desde que nasceu, estava destinado a passar pouco tempo com a gente, pois seu destino maior era ir para o órum.

l) os Abikus são predestinados a fazerem grandes transformações, ainda que seu ciclo de vida seja curto, e foi isso que você fez na minha vida, - uma grande transformação -.

m) Não é nenhuma surpresa que não funcionou, abikus tem espírito forte e a ideia de ficar com outras crianças, suas iguais, no órum pode ser tentador.

Veja que a ideia de predestinação é detectada na escrita dos enunciados em que sintagmas como *seu destino maior*, *grandes transformações* e *uma grande transformação* são relacionados à grandeza do propósito de um Abiku: “*seu destino maior era ir para o Órum e foi isso que você fez na minha vida, - uma grande transformação -*”. Em *k* e em *l*, tal grandiosidade relacionada à vida passageira dá luz aos atos assertivos com esse papel semântico de mostrar a sublimação da perda. Essa característica da resiliência narrada no romance é mostrada na descrição relatada nos enunciados *n* e *o*:

n) No começo eu sofri muito com sua morte, nada me consolava com esse (desse) sofrimento, mas com o passar do tempo eu aprendi que sua partida teve uma razão, por mais que para mim tenha sido difícil entender isso.

o) Que saudade eu estou sentindo de você, filho amado, que não teria uma passagem longa pela Terra.

Em *n*, a sobreposição das ações desencadeadas pelos verbos *sofrer/(nada a) consolar/passar (do tempo) / aprender/ter (razão)/entender* consolidam o tipo de visão do/da estudante sobre o caminho de superação da morte de um filho para uma mãe cativa. E, em *o*, a referência à entidade sagrada é uma constatação pela assertiva negativa *não ter uma vida longa na Terra*. Isso pode ser uma leitura do/da estudante de uma outra visão da

maternidade, que, nesse caso, não sublima a perda por meio da religião, mas sim pelo efeito da temporalidade da morte de Banjokô, pela locução adverbial *com o passar do tempo*, que demonstra, no uso da assertiva, uma condição para passar por seu estado de saudade pela perda.

Cuidado com os vivos

Nesta subseção de análise, aponto algumas perspectivas da intencionalidade de enunciados encontrados nas redações que contém efeitos de sentido da possibilidade de um amparo crucial pelo filho de Kehinde. Nessa sequência de ações, Banjokô, produto do senhor de Kehinde, Luis Gama, tem como uma de suas tarefas cumprir a missão de cuidar dos vivos. Vejamos as seleções morfossintáticas e semânticas feitas pelos estudantes, nesse tipo de acepção da cultura religiosa dos Orixás:

- a. cuido do seu irmão e sei que você também cuida dele, da mesma forma que Taiwo ainda cuida de mim.
- b. você nunca sairá dos meus pensamentos e muito obrigada por cuidar de mim, até o nosso encontro.
- c. tenho certeza que se encontra em um lugar melhor agora, e tenho certeza que minhas conquistas foram ajudadas por você que está cuidando de mim,
- d. você será eterno no meu coração, zele por (ele) de onde você está.
- e. agora está nos protegendo e me trazendo força no nosso lugar sagrado, o Órum.
- f. você sempre será meu anjo da Guarda.

Nos enunciados *a*, *b* e *c*, o verbo *cuidar* mostra o que é mais relevante nos enunciados e está relacionado à esperança de que Banjokô, que “cuida do irmão” em *a*, “cuide da mãe” em *b* e em *c*, e essa conjectura permite apontar, na análise funcional desse verbo e desse sujeito que, no seu estado espiritual, são estabelecidas condições de que Banjokô, como Abiku, possa proteger a mãe e a família dos males do mundo. Em *a*, o estudante faz a comparação com o cuidado entre irmãos, comparando o cuidado com Luiz Gama ao cuidado com a irmã de Luiza Mahim, Taiwo, morta também pequena. Já em *b* e *c*, o cuidado com a mãe se relaciona à esperança de um encontro futuro e da certeza de que o filho, além de cuidar, possibilita conquistas à personagem.

No exemplo *d*, o cuidado assume a proporção de um uso pragmaticamente mais profundo. O uso do verbo *zelar* denota campo semântico mais vinculado à vigilância e à

atenção pela família terrena, ultrapassando o sentido do simples cuidado. O mesmo ocorre com verbo *proteger* em *e*, que ainda adquire noção aspectual de continuidade, própria do gerúndio. O uso desse verbo, no campo das ações aspectuais, afere uma permanência, ou seja, o filho teria uma missão de fazer com que a família fosse, até o fim, guiada por suas ações de proteção, relacionando o bem à ação protetora de Banjokô no Órum. Por fim, em *f*, o sintagma “*meu anjo da guarda*” comprova o estado da entidade que se torna Banjokô, um Abiku, como ente de luz, capaz de defender a mãe e a família dos percalços terrenos.

Certeza da paz eterna

Já nesta terceira subseção, pretendo dar visualidade aos atos assertivos e injunções que são materializados nos enunciados em que os/as produtores (as) das cartas mostram o consolo pela certeza do alcance do plano espiritual. Se, por um lado, o Abiku Banjokô tinha uma missão incontornável, para além dos efeitos de tristeza causados por essa partida precoce, as cartas de Kehinde podem transmitir consolo e resiliência em suas palavras. A detecção dessa perspectiva, de saber que o filho está num lugar celestial, se torna tangível como outra forma de observação do papel da religião naquele contexto social, que é o da doação ao divino que leva à paz e à felicidade eternas. Vejamos como essa perspectiva se configura materialmente em algumas orações/redações.

- a) agora você vai para um lugar pacífico.
- b) Espero que que as coisas estejam andando bem para você aí em Órum.
- c) Espero que você esteja em um lugar melhor agora, e que você esteja feliz ao lado das pessoas em que te amavam que também partiram.
- d) Acredito e desejo que esteja em um lugar mais tranquilo do que este em que viveu.

Dadas as frases de *a* a *d*, que contêm atos diretivos de desejo/esperança/certeza de que Banjokô está em um lugar de paz e de felicidade, percebemos a leitura dos autores das cartas do tipo de condição em que o menino e sua mãe viviam, ou de que o amor eterno e a felicidade eterna apenas podem ser encontrados no Órum. Veja que a frase *a* pode ser lida tanto como uma asserção quanto como uma condição/imposição dada a necessidade da morte para ir para *um lugar pacífico*.

- e) Sinto que perdi o bem mais precioso da minha vida, meu coração está vazio, sentindo a sua falta, mas reconfortado pelos orixás e pela certeza de que você está em um lugar melhor, o Órum

f) Isso, é o que me dá forças para continuar, o fato de que sei que meu primeiro filho que me foi tirado está bem, mesmo em outro plano.

Os enunciados *e* e *f* contêm atos de fala que refletem confissões da mãe sobre a desolação da perda, mas, ao mesmo tempo, após a confissão, o diretivo também da crença por meio da fé nos orixás de que Banjokô está *em outro plano/em um lugar melhor*. Nesse caso, os sintagmas adverbiais transmitem a leitura dos estudantes do tipo de mensagem propagada na crença do candomblé, e mostram a força da vida no pós-mundo metafísico, para além do plano terreno.

- g) Fico bem sabendo que está onde quer estar.
- h) me alegra pensar que você já está em um lugar melhor
- i) tenho um certo conforto ao pensar que você está em um lugar melhor agora,
- j) O que me conforta é saber que hoje você está junto a nossa família.
- k) nos dias mais sombrios o que mais tranquiliza é em saber a nossa família em *órum*, e em saber que você deve estar sendo muito amado e muito protegido.
- l) Eu te amo, e sempre irei te amar meu filho, sei que está em paz.
- m) porém me conforta saber que você já cumpriu com seu dever e está bem em *Órum*.
- n) apesar de todas as coisas ruins, tudo iria acabar bem

Assim como nos enunciados de *a* a *f*, vemos nas asserções de *a* a *n* a certeza de que Kehinde tem plena certeza da eternidade e da melhoria alcançada por Banjokô, pelo fato de seu filho ser uma entidade escolhida, e, nesses enunciados, prevalece a estrutura morfosintática de sujeito + verbo *estar* + complemento circunstancial, sendo os adjuntos constatores do lugar eterno em que o Abiku se encontra feliz/cuidado/amado/pleno de paz. Em *g*, a constatação vem pela certeza de que Banjokô apenas gostaria de estar no *Órum*, ou seja, sua vida na Terra foi um lugar muito passageiro e não quisto. Veja a estrutura oracional “*está onde quer estar*”; o verbo *estar* (3ª pessoa do singular do presente do indicativo “*está*”) é a enunciação no tempo, o agora, de Banjokô e no espaço, o *Órum*. Em *h*, o verbo *estar* ganha, além da indicação do lugar, com a circunstância de lugar (*um lugar melhor*), a temporalidade da circunstância de tempo *já*. A estrutura oracional permanece a mesma: sujeito (você) + verbo *estar* + complementos circunstanciais, sendo o *já* posposto e topicalizado, o que mostra a importância da temporalidade *já*, a percepção da instantaneidade da felicidade relacionada à ida ao *Órum*.

Nos enunciados *i* e *j* há uma outra configuração, pois a tristeza pela constatação de que existe um desconforto com a morte é posposta à estrutura sujeito/verbo *estar*/

complemento circunstancial. Nas duas estruturas “...tenho um certo conforto ao pensar que/ O que me conforta é saber...” as constatações feitas pelos verbos predicadores *pensar/ confortar* acionam um motivo para a auto aceitação da perda precoce do filho. Nesses dois enunciados, entretanto, os autores das cartas permanecem cientes de que a mãe aceita e reconhece que a ida prematura subjuga o sentimento de tristeza, pois a estrutura oracional sujeito + verbo *estar* + complementos circunstanciais agrega o motivo do consolo de Kehinde. Em *k*, essa estrutura aparece com dois predicadores para a percepção do acolhimento de Banjokô no Órum (*amado e protegido*) que, em referência ao sujeito *você*, apontam para um uso de predicadores de mesma natureza nominal a um único sujeito o que mostra o bem-querer de Banjokô no lugar espiritual: *deve estar sendo muito amado e muito protegido*; ainda nesse enunciado, o sintagma adverbial *nos dias mais sombrios* aponta a visão do tipo de existência de uma mãe que busca consolo de suas tantas perdas familiares, mas, por outro lado, de sua certeza de que toda a família também está toda protegida dos problemas terrenos no Órum: *o amor a nossa família em órum*. Em *l* e em *m*, vemos a mesma recorrência de estrutura argumentativa com predicadores nominais sujeito + verbo *estar* + complemento circunstancial *está em paz/ está bem em Órum*, com o acréscimo do predicador nominal *bem* gerador de uma bitransitividade no último enunciado.

Para finalizar essa subseção, o enunciado *m* destaca que *apesar de todas as coisas ruins, tudo iria acabar bem*. Nesse último, o agrupamento dos sofrimentos da mãe Kehinde e de sua família ganham maior relevância nesse lugar espiritual, um lugar que sublima os sofrimentos e, no uso da oração concessiva *apesar de todas as coisas ruins*, vemos a acumulação da visão dos estudantes sobre os crimes cometidos contra os escravizados – assassinatos, estupros, torturas, entre outros – que são sublimados no Órum, com a paz eterna, pressuposta pela crença na justiça divina para esse povo esquecido.

Proveito do Órum

Nesta última subseção, mostro que, além da certeza do bem-estar de seu filho, os estudantes agregaram ao Órum um lugar de muitas alegrias para o menino Abiku, que, finalmente, poderia desfrutar da completude do lugar de felicidade, proteção, conforto e acolhimento junto aos seus. Veja como os estudantes conseguiram perceber estas realidades vivenciadas no pós-morte de Banjokô através da escrita de suas cartas.

a) Espero que encontre paz, que encontre um lugar onde possa brincar sem limites e desfrutar de tudo aquilo que não tive a chance de proporcionar a você.

b) Além disso, você sempre adorou brincar, então o orum é um lugar reconfortante; um lar.

A morte de Banjokô pelo acidente estúpido que o menino sofreu, ao correr com uma faca, pode ser evidência de Banjokô como uma criança que merecia uma infância digna de um menino saudável e feliz. Nessa perspectiva, o verbo *brincar* nos predicados *possa brincar sem limites* e *você sempre adorou brincar* atribuem ao menino seu lugar infantil que será eternizado no Órum. A seleção desse verbo admite, para além da paz eterna, como leitura dos enunciados da subseção anterior, a possibilidade de vivenciar a infância de uma forma espiritualizada.

c) Que os orixás te guardem e te façam muito feliz!

d) sei que você está feliz no orum, junto com sua avó e seus tios.

e) Espero que você esteja feliz em Órum, que você permaneça sorrindo e encantando todos aqueles que passarem por sua vida.

f) Peço que sua estadia aí em cima seja bem aproveitada

g) você será muito querido aí onde está e com certeza muito acolhido.

h) tenho certeza que você está sendo muito bem recebido no Orun – paraíso na religião iorubá – com seus orixás cuidando de você juntamente de sua avó, tia e bisavô.

i) quando nossos espíritos se encontrarem novamente, poderemos talvez finalmente ser felizes juntos em um mundo menos injusto.

j) está em um lugar seguro das malícias mundanas e acompanhado pelos nossos protetores.

Se, nos enunciados *a* e *b*, o menino Banjokô teria como brincar eternamente, em *c*, *d* e *e*, a felicidade é temática dos três enunciados, que conduzem atos diretivos permeados dessa esperança de Kehinde. Em *c* e em *d*, os predicados *te façam muito feliz* e *sei que você está feliz* concluem uma leitura do desejo da mãe sobre o que a deixaria consolada com a alegria do menino. Já em *e*, *espero que e esteja feliz em Órum...* e *permaneça sorrindo* refletem a condução de uma escrita que se apropria da felicidade como traço do temperamento do menino e que provavelmente é vivenciada no lugar de descanso eterno, dando a certeza de que nessas cartas a fé na eternidade dos Orixás é algo que acentua o que de melhor Banjokô poderia ser, eternamente. O proveito do Órum está presente ainda no enunciado *f*: *Peço que sua estadia aí*

em cima seja bem aproveitada; ou seja, além da certeza da possibilidade de eterna felicidade, como nos enunciados anteriores, o predicador *peço* conduz à leitura de que a fé de Kehinde também possa ser instrumento para afetar o proveito de Banjokô do aproveitamento do lugar celestial em que o filho se encontrava. No enunciado *g*, em *tenho certeza que você está sendo muito bem recebido no Orun*, a paz eterna também pode ser lida a partir da certeza de que a mãe também faz inferências, no plano terreno, da recepção e da permanência de Banjokô no Órum, e, além dessa paz eterna, a irmã e a avó mortas na viagem ao Brasil, e também a mãe, brutalmente assassinada no início do romance, traduzem que Kehinde, segundo o/a estudante, tem na dimensão de companhia do menino que teria (os) orixás cuidando de você juntamente de sua avó, tia e bisavô. Veja que, nessa perspectiva, a retomada de conhecimentos dos fatos do romance também é temática importante na escrita dos enunciados direcionados a Banjokô. Em *h*, destaca-se o trecho: *quando nossos espíritos se encontrarem novamente, poderemos talvez finalmente ser felizes juntos em um mundo menos injusto*. Entre as várias análises possíveis desse enunciado que faz uma instrucionalidade, ou seja, um ato diretivo relativo ao desejo de Kehinde ou uma ação de desejo da autora fictícia da carta, a felicidade e a justiça são marcas para a união de mãe e filho e da constatação do tipo de justiça humana que Kehinde desejaria ter vivenciado, mas que apenas seria possível no plano divino do Órum. Por fim, em *i*, a vida de Banjokô no Órum retoma a necessidade de não precisar ser exposto por exposições; o sintagma nominal *malícias mundanas* constata o tipo de visão de felicidade apenas possível no Órum, e com o acréscimo da constatação de que o menino estaria para sempre junto aos orixás, seus reais protetores.

Algumas proposições oriundas das análises feitas

A partir da relação tema/rema, própria de uma das ocupações do Funcionalismo (NEVES, 2021), temos, em todos os enunciados, um sujeito (Banjokô) e um predicado (que comporta a ação de ter uma missão/cuidar dos vivos/ser feliz eternamente/ aproveitar todas as possibilidades do Órum) como suporte morfossintático dos enunciados analisados.

As redações, analisadas a partir do uso desses enunciados, postula a relação da religião como forma de confiança e de fé numa ação espiritual que surge do fato do filho que, por ser um Abiku, possui perspectiva de vida que vai para além do mundo terreno e dos seus percalços, valorizando tanto a escrevivência lida e assumida pelos estudantes como uma prática de ensino interdisciplinar.

Nessa perspectiva, as esperanças nos orixás são contraponto humano para vislumbrar, especialmente, a partir das identidades negras ancestrais, que deixam de ser

objeto dos diferentes tipos de genocídio, preconceitos e violências nas diferentes esferas humanas conforme Abdias Nascimento, para uma plenitude espiritual, que sobrepuja a condição imposta pela escravidão.

O ensino então, a partir de uma metodologia que faça com que os estudantes digam o que inferem das intencionalidades de um romance como *Um defeito de cor* pode dimensionar metodologias para aquisição da escrita/da leitura e que, por consequência, impulsionam novas intersecções para as pesquisas em torno dos usos da linguagem.

Considerações Finais

Ensinar língua e literatura tem sido uma trajetória de aprendizagens que sempre foram pautadas, ainda que empiricamente, para uma condição: empoderar por meio da aquisição de proficiências linguísticas. Nessa perspectiva, no presente artigo procurei analisar o escopo semântico e morfossintático dos enunciados para dar luz à riqueza humana presente nos textos dos alunos, que, majoritariamente, em periódicos de linguística, são vistas como “um problema a ser superado” com uma fundamentação teórica específica: a análise intencional contida nos enunciados em referência ao Abicu Banjokô, a partir de sua base semântica, bem como da teoria dos Atos de Fala.

A sensibilização dos estudantes, que fizeram as redações, mostra que uma mulher escravizada e vitimizada pelo hediondo estupro que origina o personagem Banjokô, induz a afetos que são traduzidos em textos permeados de esperança, fé e firmeza dos propósitos sagrados. Nessa perspectiva de incentivo à escrita no contexto escolar, a aquisição da linguagem, não mais é um “empecilho” a ser superado, que afasta alunos e alunas do acesso a proficiências linguísticas, mas, sobretudo, se traduz em materialidades que configuram potenciais discursivos que podem, inclusive, servirem como produto para análise de uma prática docente de base intencional.

A intencionalidade pressuposta pelas asserções e enunciados diretivos conduzem a uma leitura que, conjugada às escrevivências de autoras de literaturas de viés descolonial, como Ana Maria Gonçalves, constituem escopo para pesquisas e aplicações metodológicas para o ensino de Língua e, não apenas para apostas em atividades metalinguísticas, que compõem, ainda hoje, um dos pilares da má formação em proficiências no ensino de Língua Portuguesa praticado nas escolas.

Sem esgotar, de forma alguma, o tema/o recorte de análise/as propostas de escrita, a presente seção salientando que é possível o trabalho com a literatura para fins da mostragem de ações pontuais de aquisição do domínio da linguagem de forma contextualizada e afetiva.

Referências

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer: palavras e ação**. Artes Médicas, 1990.
- BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. Tradução: Maria Hermantina Pereira Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**. Brasília, DF: MEC, 2015.
- SENADO. **Conheça o Brasil: cor ou raça**. <https://www12.senado.leg.br/>, acessado em 20/03/2023.
- Cunha, M. A. F. D.; Tavares, M. A. (2016). **Funcionalismo e ensino de gramática**. Natal, EDUFRRN.
- DE MOURA NEVES, M. H. **Gramática funcional: interação, discurso e texto**. Editora Contexto, 2021.
- DUARTE, M. E. L. Termos da oração. In: BRANDÃO, S. F.; VIEIRA, S. R. **Ensino de gramática: descrição e uso**. São Paulo: Contexto, 2007, p. 155-204.
- EVARISTO, C. A escrevivência e seus subtextos. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**, v. 1, p. 26-46, 2020.
- GNERRE, M. **Linguagem, Escrita e Poder**. São Paulo: Livraria Martins Fontes. 3ª edição brasileira. Produção Gráfica Geraldo Alves. 1991.
- GONÇALVES, A. M. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Editora Perspectiva SA, 2016.
- RIO-TORTO, G. Classes gramaticais: sua importância para o ensino da morfossintaxe. **Máthesis**, n. 10, p. 259-286, 2001.
- SAVIANI, D. **Escola e democracia**. Autores associados, 2018.
- SEARLE, J. R. **Os Atos de Fala: um Ensaio de Filosofia da Linguagem**. Tradução C. Vogt et al. Coimbra: Almedina, 1981.
- TRIPP, D. **Pesquisa-ação: uma introdução metodológica**. Educação e pesquisa, v. 31, n. 03, p. 443-466, 2005.

Eros, poder e poesia:
um mergulho nas profundezas do corpo a partir de “O livro negro dos sentidos”

Eros, power and poetry:
adive into the depth of the body from “O livro negro dos sentidos”

Karine Aragão dos Santos Freitas
Universidade Federal do Rio de Janeiro¹²⁶

Talita Rosetti Souza Mendes
Fundação Municipal de Educação de Niterói¹²⁷

Resumo: Este artigo tem como objetivo estabelecer um diálogo sobre o livro-coletânea de textos “O livro negro dos sentidos” (2021), tendo como ponto de partida o fio condutor que percorre tanto o poema como a crônica selecionados: a apreensão do corpo e do prazer, principalmente, de mulheres, como contrapostos a noções de culpa e de pecado. “O livro negro dos sentidos” evoca e reflete, nesse contexto, a perspectiva decolonial a partir do questionamento e da desestabilização acerca da passividade e da apatia como características inerentes ao corpo feminino, rompendo com o paradigma de gênero imposto pela colonialidade. Além disso, o livro aponta como o resgate do prazer negro também significa uma prática de aquilombamento em busca da humanidade suprimida a esses corpos durante séculos de opressão sobre a negritude africana e seus descendentes nas terras coloniais. Para tais análises, as principais referências teóricas ancoram-se em teóricos, tais como Malcolm Ferdinand (2022), Audre Lorde (2021), Luiz Rufino (2019) e María Lugones (2008/2014). Espera-se, com o artigo, provocar a reafirmação de que o fazer literário e o trabalho poético são caminhos que criam inteligibilidades acerca de amarras impostas historicamente a indivíduos e a coletivos, sobretudo, de mulheres afro-diaspóricas/afro-brasileiras.

Palavras-chave: Eros, Poder, Corpo Negro, Poesia, Aquilombamento afro-diaspórico.

Abstract: This article aims to establish a dialogue about the book-collection of texts “O livro negro dos sentidos” (2021), having as its starting point the common thread that runs through both the poem and the selected short story: the apprehension of the body and pleasure, especially of women, as opposed to notions of guilt and sin. “O livro negro dos sentidos” evokes and reflects, in this context, the decolonial perspective based on the questioning and destabilization of passivity and apathy and as inherent characteristics of the female body, breaking with the gender paradigm imposed by coloniality. In addition, the book points out how the rescue of black pleasure also means a practice of aquilombamento in search of the humanity suppressed to these bodies during centuries of oppression of blackness. For such analyses, the main theoretical references circulate between Malcolm Ferdinand (2022), Audre Lorde (2021), Luiz Rufino (2019) and María Lugones (2008/2014). The article is expected to provoke the reaffirmation that literary work and poetic work are paths that create intelligibility about constraints historically imposed on individuals and collectives, especially Afro-diasporic/Afro-Brazilian women.

Keywords: Eros, Power, Black Body, Poetry, Afro-diasporic, Aquilombamento.

¹²⁶ É Doutora em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-Rio. Pós-doutoranda em Estudos Culturais pela UFRJ. Bolsista de Pós-doutorado Sênior - FAPERJ. Contato: karinearagao@letras.ufrj.br

¹²⁷ É Doutora em Estudos de Linguagem pela PUC-Rio, Professora-Pesquisadora na Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio da Fundação Oswaldo Cruz (EPSJV-FIOCRUZ) e Professora pela Fundação Municipal de Educação de Niterói - RJ. Contato: talita.rosetti@gmail.com

Das políticas de embarque e de desembarque ao aquilombamento sensorial

Ao analisar o tráfico negreiro transatlântico em *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (2022), o cientista político francês Malcom Ferdinand observa que a primeira ruptura empenhada pela política dos porões é aquela com o mundo familiar das terras da África: pessoas são levadas à força de suas comunidades, de suas aldeias, de sua terra e de seu céu, todos familiares, para serem encaminhadas às Américas. Para Ferdinand, que denomina tal processo de *política de embarque*, essa ruptura inicial é múltipla, pois o rapto do tráfico significou, em primeiro lugar, a ruptura com comunidades coletivas de sociabilidades, com organizações políticas, com práticas culturais e de cultivo, com laços familiares de ritos associados a plantas específicas, a árvores singulares, a cemitérios com determinada organização, entre outros lugares, dessas terras africanas. Em conjunto, o tráfico negreiro transatlântico gerou também uma ruptura ecumenal, a ruptura da relação de indivíduos e de comunidades com suas terras, com seus lugares, com a localização de seu vilarejo. Assim, regimes alimentares, relações com animais, com plantas, cursos d'água, terras cultivadas, astros e espíritos foram, brutalmente, interrompidos.

Somadas a tais rasuras, as violências físicas e psicológicas foram acompanhadas de uma ruptura da relação com o corpo. O indivíduo aprisionado, acorrentado, confinado nos porões e nos conveses inferiores não poderiam mais estabelecer a mesma relação com o próprio corpo. Essa espoliação do corpo, típica do cativo, essas rupturas das comunidades e do ecúmeno provocam, então, a perda das artes e das práticas artísticas: cânticos, orações, encantamentos que desaparecem pelo fato de as instâncias, as cenas e os lugares coletivos em que aconteciam não existirem mais. São habilidades, vestes, talentos, aptidões artísticas que se perdem. Dessa forma, *apolítica do porão* produz seres de pertencimentos ancestrais e comunitários fragmentados e dilacerados que, em busca de espaços de resistência, modificam e reinventam crenças, saberes, artes e práticas agrícolas.

O navio negreiro, como abismo-matriz, dá à luz seres em situações particulares que podem ser chamados de “estranha cria dos mares”, prisioneiros destituídos de suas histórias e de seus vínculos com uma Mãe Terra. O navio negreiro destitui o cativo de seus pertencimentos culturais, de suas práticas sociais e de suas crenças espirituais. Sua língua, seu nome, sua religião, suas artes e sua cultura são amordaçados. Reduzidos a serem apenas corpos separados de seus ecossistemas culturais e históricos, negros africanos foram renomeados, rebatizados, instruídos em práticas de trabalho, em práticas religiosas e em relações sociais à imagem da sociedade cristã colonial, essa “cria dos mares” é reduzida a um

corpo cujo domínio recai sobre os senhores escravagistas: um corpo perdido, prisioneiro de uma errância flutuante sem porto coletivo, histórico ou terrestre que lhes seja próprio.

Além dos corpos perdidos, o navio negreiro produz seres mantidos em uma situação fora-do-mundo, em uma relação de estranhamento radical com o mundo. Malcom Ferdinand nos alerta que “fora domundo” não significa que os escravizados não estejam fisicamente presentes nas Américas, nas oficinas das cidades ou nas plantações, tampouco que seus lugares e que suas funções sociais não sejam reconhecidos, mas sim que, após o desembarque, os escravizados são mantidos fora de um conjunto de instituições, de arenas públicas e de políticas a partir das quais se constrói e se organiza o mundo. Assim como as crianças e as mulheres não escravizadas, os escravizados não poderiam votar, nem ocupar cargos de autoridade nos conselhos soberanos e nas cortes de Justiça, tampouco o cargo de governador. Reduzidos a uma mão de obra dos desejos dos outros, os escravizados permaneceram estrangeiros no mundo.

Com essa *política do desembarque*, as pessoas são desvinculadas de seus pertencimentos culturais, postas numa relação fora-do-solo e obrigadas a estar fora-do-mundo. Esses cativos no porão da embarcação nasceram, mas estão reduzidos à existência de uma vida nua. Diante dessa *política do desembarque* que acultura, que aliena e que escraviza, os náufragos partem em busca de um eu, de uma terra e de um mundo. Assim, o gesto de emancipação do navio negreiro é triplo. Trata-se de reconstruir uma estima saudável de si e de seu corpo, uma identidade, uma história, uma cultura diante da aculturação do navio negreiro; de tocar na terra depois da alienação da sociedade colonial; e de tornar-se parte do mundo recusado aos escravizados.

Dentro desse quadro geral de *políticas de embarque e de desembarque* do navio negreiro, Ferdinand pontua a especificidade da condição da mulher negra escravizada, ao relatar que, nas Antilhas francesas, as mulheres trabalhavam nos campos e nos engenhos / oficinas como os homens, em condições perigosas, com má alimentação e com acesso difícil a cuidados sanitários. Sendo elas menos numerosas que os homens no século XVII, uma proporção maior de mulheres escravizadas trabalhava nos campos, enquanto o restante exercia outras ocupações, tais como lavadeiras, costureiras e governantas. Trabalhando também na cozinha, elas foram acusadas de envenenamento pelos senhores com muito mais frequência do que os homens escravizados. Como a fratura colonial transgredia as alianças de gêneros, as mulheres escravizadas não eram mais bem tratadas pelas senhoras de escravizados, e estas foram cúmplices frequentes dos suplícios daquelas.

Ressalta-se, ainda, que as mulheres negras escravizadas simbolizam a exploração conjunta da terra e de seu ventre, afinal, o recém-nascido parido pela mãe escravizada era

propriedade do senhor. Assim, as mulheres escravizadas foram exploradas tanto por sua função de produção quanto por sua função de reprodução, a fim de remediar o desequilíbrio quantitativo entre homens e mulheres escravizados, nos séculos XVII e XVIII, nas plantations. A *política dos porões* – representada pelo o sistema de plantation – transforma os úteros pretos em porões negreiros. Por fim, as mulheres negras foram vítimas de abusos sexuais por parte dos senhores de escravizados, e até mesmo por parte dos escravizados. Essa dominação das mulheres africanas, mola mestra do habitar colonial, operou no conjunto das Américas.

Atente-se que o controle das mulheres e das matrizes da Terra foi parte integrante do habitar colonial, como demonstram as experiências coloniais das Américas, da Oceania e da África. O corpo das mulheres escravizadas foi objeto das discussões de outros, fossem eles abolicionistas ou pró-escravidão, que as despojaram da responsabilidade pelo próprio corpo. Sob o regime da escravidão nas Américas, a criança em gestação no ventre de uma mulher em condição de escravidão tornava-se propriedade do senhor da plantation. A matriz das mulheres, assim como as terras férteis, permanecia escravizada do habitar colonial. Desse modo, entende-se que não só controlar o ventre das mães racializadas, mas também explorar o ventre da Terra, fazem parte de uma mesma destruição

Importante enfatizar que as mulheres, particularmente as racializadas, têm uma experiência muito mais intensa e mais perigosa por se tornarem presas de sociedades pós-coloniais, racistas e patriarcais: são alvo de violências verbais e sexuais nas ruas, nas instituições públicas e privadas, bem como no ambiente doméstico. Tanto em tempos de guerra como em tempos de paz, os conflitos entre homens tiveram como pano de fundo uma concepção das mulheres como simples objetos que servem para saciar os desejos de dominação do outro. Por isso, para Ferdinand, faz-se pertinente denominar *enjaulamentos* os processos sociais e políticos que visam confinar as mulheres em espaços privados, longe do escrutínio, longe da empresa e de sua direção, longe dos parlamentos, dos senados e das arenas políticas, limitando seu movimento.

Abatidas, por feminicídios que acontecem tanto no seio do próprio lar, por meio das violências conjugais, como fora de casa, e navegantes através das selvas de homens aos quais as sociedades dão, tacitamente, o direito de insultar e de exhibir de modo explícito suas atitudes de predadores e suas veleidades de controle de corpos; para sobreviver, essas mulheres aprenderam a se recuperar das violências e dos insultos cotidianos, ao mesmo tempo que são, por vezes, obrigadas a conter a indignação por medo das represálias do outro sobre seu corpo, sobre sua vida familiar, acadêmica ou profissional. Para as mulheres Pretas e racializadas, tornadas presas ao mesmo tempo pelos homens Brancos e pelos homens

racializados, a experiência de caçada ganha uma dimensão adicional: suas experiências de ser-presa são recobertas pela exclusão simbólica de um pertencimento nacional ou de uma cidadania em comum.

Para Malcom Ferdinand, o navio negreiro produz também uma relação particular com o próprio solo do Caribe e das Américas: a condição de naufrago. Segundo o sociólogo, ainda que anuncie condições terríveis de vida, o naufrágio contém também a esperança de que o inferno do porão não existirá mais. Assim, o atracamento representa ao mesmo tempo sua triste sorte: a sorte daquelas cujas trajetórias de vida foram interrompidas pelo ciclone colonial ou pelo banco de areia escravagista; e sua salvação, ou seja, sua sobrevivência apesar do terror das ondas do porão do negreiro. A coincidência de um naufrágio do navio negreiro carrega a esperança de um desfecho feliz a desdobrar-se em um aquilombamento.

Pela fuga no seio das florestas, no interior das montanhas, enrolados nas raízes dos manguezais, os escravizados fugitivos africanos transportados tornam-se filhos das Américas, ou seja, o quilombola torna-se nativo. Por esses espaços-tempos criados, ele descobre para si um lugar e uma existência que lhe são próprios. Essa metamorfose crioula permite aos quilombolas redescobrirem um “eu” e um “nós” por meio de uma nova relação com seu corpo, um pertencimento cultural por meio de uma nova liberdade de culto e de um pertencimento ao mundo pela participação na organização de uma vida coletiva: escapar da escravidão dá abertura para a descoberta de um corpo novo. Ele não segue mais a mecânica das mutilações físicas e sociais de uma vida em escravidão: como um dançarino que sai de uma gaiola, descobre-se do que o corpo é capaz como movimento, como alongamento e como nave com a qual a Terra é percorrida. Outrora rastejando no porão do casulo negreiro, o quilombola metamorfoseado descobre-se um corpo capaz de voar. Da escravidão às dominações e aos racismos contemporâneos, uma mesma emancipação metamórfica anima as lutas proteiformes.

No interior dessas metamorfoses crioulas, encontram-se experiências, especificamente, femininas do aquilombamento. Historicamente, a partida para o aquilombamento incluía uma proporção menor de mulheres, por suas condições de mulheres e de mães, encontravam ainda mais entraves à liberdade de movimento do que os homens escravizados. Mulheres escravizadas eram raptadas por quilombolas durante a pilhagem de plantations, e as experiências de quilombos reproduziram, em alguns pontos, desigualdades entre homens e mulheres. Assim, nas representações, o aquilombamento permanece, principalmente, masculino. O inverso dessa perspectiva masculina do aquilombamento produziu, em contrapartida, uma figura quilombola mulher que seria idêntica à do homem

quilombola, ao mesmo tempo que negava as dominações específicas da condição das mulheres escravizadas.

A posição das mulheres, no sistema escravagista, leva a uma outra compreensão do aquilombamento e ao reconhecimento de outras ações além da fuga, um conjunto de outras figuras quilombolas. Entre elas encontram-se, em primeiro lugar, aquelas com quem as alianças tornam possíveis as fugas iniciais dos homens e a manutenção do aquilombamento. Há também as libertadoras, aquelas que literalmente libertam os escravizados. Há as mães-quilombolas, que aceitam permanecer na plantation e se encarregam de criar os filhos com amor, sem saber se a aliança se manterá, se o homem quilombola voltará para buscar mulher e filhos.

Do mesmo modo, as mulheres cultivavam os campos dos quilombos e criavam animais a fim de alimentar as comunidades. Por fim, encontram-se também as passadoras, as que continuam a alimentar os homens quilombolas, a escondê-los em suas senzalas. Vivendo nos quilombos, elas também conseguem voltar às cidades para vender os produtos cultivados, passando de um mundo a outro, elas tecem solidariedades entre o mundo da plantation e o dos quilombolas.

Diferentemente da fantasia masculina de um homem quilombola sozinho, essas primeiras mulheres quilombolas foram as que tornaram possíveis o aquilombamento dos homens e a sobrevivência dos quilombos. Ao lado das que ajudam, encontram-se, sobretudo, mulheres que se aquilombam por si e pelos seus, que questionam, a um só tempo, a escravidão e a sua dominação pelos homens livres e pelos homens escravizados. Essas quilombolas mostram, assim, uma dupla resistência: à escravidão colonial e à dominação masculina. Elas revelam que a metamorfose crioula também passa pela defesa de uma responsabilidade por seu próprio corpo. Apesar dessas diferenças, uma vez que homens e mulheres brancos concordavam em menosprezar os escravizados negros e as escravizadas negras, homens e mulheres quilombolas formaram alianças para subverter essa fratura colonial.

Por isso, a recomposição dos corpos quebrados por essa dupla fratura moderna toma dois caminhos distintos: corpos sociais em direção a corpos biológicos, e vice-versa. Diante da espoliação estrutural da escravidão das Américas, as lutas dos negros escravizados desse continente tinham por objetivo, entre outros, recuperar seus próprios corpos. Esse regime global identificava uma maioria de pessoas negras, especificamente mulheres pretas e racializadas, a corpos possuídos por outrem, recursos do habitar colonial que resultaram em corpos quebrados no nível físico e biológico, no nível sociopolítico e no nível metafísico. As lutas antiescravistas, antirracistas e feministas têm o duplo objetivo de recuperar esses

corpos e de cuidar deles. Trata-se de defendê-los em sua genealogia e de fortalecê-los em sua multiplicidade de existência.

Essas lutas desenvolvem-se em, pelo menos, três planos. Inicialmente, as resistências e as lutas de libertação da escravidão compreendiam uma redescoberta dos movimentos do corpo que escapam à mecânica escravizadora da plantation patriarcal. As danças praticadas pelos escravizados, nos dias de folga, permitiam manter as relações com uma cultura ancestral e com a África, mas também permitiam lembrar que os corpos podem, literalmente, fazer outros movimentos além dos exigidos pelas monoculturas de plantation ou pelo trabalho no engenho. Essas danças de resistência mostram que a transpiração não era o apanágio das plantations de cana-de-açúcar e algodão, podendo também irrigar as artes e os ritmos, os encantamentos e os amores.

Por fim, essa recuperação do corpo dos ex-escravizados desenvolve-se no nível metafísico. Oriunda de um mundo que, durante quatro séculos, reproduziu um discurso depreciativo a respeito de pretos e de outros não-brancos, essa terceira recuperação do corpo consiste em poder restabelecer uma relação de amor e de dignidade com seu corpo e com sua aparência. O corpo e a pele negros tornam-se a prisão de uma desvalorização social e de uma exclusão política, corpo e pele que, portanto, seria preciso esconder, afastar, arrancar e até transformar. Essa herança colorista da modernidade deu origem a estratégias sociorraciais e a técnicas do corpo, como a descoloração da pele e o alisamento dos cabelos crespos, que tinham a função de afastar o máximo possível um pretenso fenótipo negro e a suposta posição sociopolítica a ele associada.

O primeiro impulso dos múltiplos movimentos que pretendiam revalorizar corpos, peles, cabelos e belezas negrossurge em resposta a essa história multissecular de escravidão e de antropologia biológica que cobre de vergonha os corpos pretos de homens e de mulheres. Diante de representações culturais, midiáticas e políticas que depreciam e que marginalizam negros, correntes literárias, artísticas e cinematográficas visam justamente cuidar desses corpos racializados. Da negritude ao cinema de diretores de cor, passando por obras de artistas plásticos, dançarinos, dramaturgos e poetas, o desafio propriamente é recuperar uma dignidade para os que foram confinados ao porão do mundo.

Nessa direção, a publicação do livro-coletânea “O livro negro dos sentidos” (2021), pela editora Mórula, é compreendida, neste artigo, como um ato erótico de aquilombamento sensorial que rasura as políticas colonialistas de *enjaulamento* de corpos negros, pois, organizado por Angélica Ferrarez, por Jurema Araújo e por Fabiana Pereira, a partir de capítulos que fazem menção aos aspectos sensoriais do corpo – *preliminares, toque, som, sabor, cheiro, olhar, todos os sentidos* – “O livro negro dos sentidos” traz contos, crônicas e poesias nos

quais a palavra, saída da ancestralidade, brotada de uma cultura candomblecista, não culpabiliza o prazer, o corpóreo. Seleccionamos, para análise abaixo, a crônica “Sexsentidos” e o poema “Tentativas”.

Sentidos incorporados

“Sexsentidos”, texto de Laurence Alves, não à toa, é o primeiro texto apresentado na abertura de *premilinares*. Nele, reside uma ode ao prazer do corpo negro na esteira da negação do uso do corpo racializado como usufruto da lógica do colonial, do plantation e do capital. Esteticamente, é possível destacar não apenas o uso dos sentidos para construção da ideia de um prazer pleno sem fins utilitaristas: “Sexo para nós tem cor”, “Sexo para nós tem cheiro”, “Sexo para nós tem tato”, “Sexo para nós tem gosto”, “Sexo para nós é audição”, “Sexo para nós é intuição”, sendo essa última afirmativa a entrada de um novo sentido pertencente à elaboração subjetiva individual e coletiva que re-humaniza corpos explorados sexualmente nos fundos das cozinhas da Casa Grande, no meios das plantações ou, ainda, rapidamente tocados no motel às escondidas. É justamente esse corpo re-humanizado que se afirma em “Sexsentidos”:

Sexo para nós tem tato. Preta, parda, pele que reluz e transborda no toque. Terra. Somos corpos de escarificadas histórias, tracejados de ancestrais. Nosso sexto tem formas circunferências, caminhos, palmilhados a cada curva, por estrias estradas e côncavos celulites. As dores compulsórias, marcas doloridas de tantas renegadas, invadidas, violadas, profanadas não nos definem. Re-existimos a dor e na dor para ressignificar nossos corpos. Somos mãos, pés, pele, corpo inteiro e somado. Muito mais que unicidade, existimos na soma. (ALVES, 2021, p.17-18)

O texto constrói, além disso, forte alusão às culturas, aos territórios e aos frutos ligados à negritude, associando-os ao prazer, no momento de reconexão consigo e com outros - “exalando no calor do dendê”, “estabilizando na densidade do leite... de coco, castanhas de caju, do Pará”, “é axé de akará fritando”. Por fim, o sexto sentido entra em cena, no território do sagrado, do cuidado e da preservação, almejados pelas pessoas de cor em um mundo racista, sexista, conservador:

Sexo para nós é intuição. Percepção extrassensorial em potência. Axé. Consagrado entre nós, identidade-negrume, é prática sinestésica de respeito, autocuidado, preservação mútua. Visão holística das artimanhas de “quem tem tudo menos cor, num mundo onde a cor importa demais”. Nosso sexo é conjugação mais que perfeita das cinco essências, cor, cheiro, tato, escuta.

Sexsentidos, em 75% de água, para aqueles de nós que se permitem fluir.
(ALVES, 2021, p.18)

Por meio de construções frasais que definem-descrevem-caracterizam o sexo para esse corpo negrume, a crônica de Laurence Alves elabora uma atmosfera sensual e sensorial do erótico, da fluidez enquanto comando de vida, em contrapartida à racionalidade como guia do corpo. Segundo a escritora Audre Lorde, no ensaio “A poesia não é um luxo” (2021), quando olhamos a vida ao modo europeu como apenas um problema a ser resolvido, confiamos exclusivamente em nossas ideias para nos libertar, pois elas, segundo nos disseram os patriarcas brancos, são o que temos de valioso.

No entanto, quando entramos em contato com a ancestralidade, com a consciência não europeia de que a vida deve ser experimentada e que devemos interagir com ela, aprendemos cada vez mais a apreciar nossos sentimentos, nossos corpos, e a respeitar essas fontes ocultas do nosso poder, sendo delas que surge o verdadeiro conhecimento e, com ele, as atitudes duradouras. À medida que os conhecemos e aceitamos nossos sentimentos, nossos corpos, e o ato de experimentá-los com honestidade, nos tornamos santuários e campos férteis para as ideias mais radicais e mais ousadas. Como afirma Lorde: “Os patriarcas brancos nos disseram: “Penso, logo existo”. A mãe negra dentro de cada uma de nós – a poeta – sussurra em nossos sonhos: “Sinto, logo posso ser livre” (LORDE, 2021, p.21).

Assim, é possível perceber como a crônica *Sexsentidos* dialoga com as reflexões de Lorde quando a ensaísta coloca que, por vivermos dentro de estruturas definidas pelo lucro, por relações de poder unilaterais, pela desumanização institucional, nossos sentimentos não estariam destinados a sobreviver. Mantidos por perto, como apêndices inevitáveis ou agradáveis passatempos, esperava-se que os sentimentos se submetessem ao pensamento assim como era esperado das mulheres que se submetessem aos homens.

O segundo texto a ser analisado, o poema “Tentativas”, de Debora do Nascimento, integra a parte *toque* e se inicia com um eu-lírico, em declamação-confissão, sobre tocar o próprio corpo com a mão inteira, em gestos de fazer-se, refazer-se, desfazer-se e se desafiar. Por meio de versos curtos e prosaicos, o poema anuncia um corpo capaz de sentir e de deslizar na inteireza de si:

Eu tento
E em cada tentativa me refaço, me desfaço,
desafio
Eu toco
Passo por mim a mão
Em cada parte de mim
Em cada curva, fenda, dobra, desvio

Eu sinto
 Em cada parte de mim um arrepio
 E sigo
 Deslizando,
 Permitindo permanência, demora e gozo
 Mas não gozo
 Nem sempre gozo
 Permitindo que eu esteja comigo e delicie essa presença,
 Esse contato
 Íntimo
 (...) (NASCIMENTO, 2021, p. 39)

Nota-se, em tais versos, a presença-permanência da intimidade do contato que não se sufoca pelo tempo do relógio, que transgride a velocidade, a funcionalidade em nome da delícia do gozo sem pressa, do gozo inconcluso, do gozo permanente, do gozo em gerúndio, e, por isso, constante e duradouro. O tom afirmativo e certo do poema, desenhado por seus versos no presente do indicativo, marcado pela subjetividade da primeira pessoa do singular, revela a força discursiva poderosa, ciente e consciente do desejo constituído em musicalidade evidenciada pelas repetições de construções como "em cada" e pelas escolhas vocabulares que desenham sonoridade por meio de aliterações e de assonâncias "passo por mim a mão".

É possível correlacionar, novamente, tanto a crônica "Sexsentidos" como o poema "Tentativas" ao pensamento de Audre Lorde exposto em outro ensaio – "Usos do erótico: o erótico como poder" – também presente no livro "Irmã, outsider" (2021), na direção de percebê-los como manifestações em que a força visceral do corpo ganha amplitude de *desenjaulamento*, para recuperar o termo supracitado, cunhado por Malcom Ferdinand. Em tal ensaio, Lorde percebe o controle da potência do erótico como uma ferramenta de tentativa de domínio do corpo, imposta, principalmente, às mulheres, sobretudo, negras. Sob essa perspectiva, controlar a força do erótico pode ser interpretada como mais uma estratégia colonial de supressão do que venha a remeter à visceralidade dos corpos.

De acordo com Lorde (2021), para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança. "No caso das mulheres, isso se traduziu na supressão do erótico como fonte de poder e de informação em nossas vidas." (LORDE, 2021, p.67). Nesse sentido, tem sido tomado como uma "sensação confusa, trivial, psicótica e plastificada. É por isso que temos muitas vezes nos afastado da exploração e consideração do erótico como uma fonte de poder e de informação." (LORDE, 2021, p. 68). Para Lorde (2021), um corpo que se percebe afastado da dicotomia entre corpo/mente, prazer/pecado, é um corpo que ameaça um sistema capitalista de desencantamento do mundo e de hierarquias, uma vez que afirma:

O erótico, para mim, acontece de muitas maneiras, e a primeira é fornecendo o poder que vem de compartilhar intensamente qualquer busca com outra pessoa. A partilha do gozo, seja ele físico, emocional, psíquico ou intelectual, monta uma ponte entre quem compartilha, e essa ponte pode ser a base para a compreensão daquilo que não se compartilha, enquanto, e diminuir o medo das suas diferenças.

Outra forma importante porque o erótico opera é ampliando franca e corajosamente minha capacidade de gozar. Assim como meu corpo se expande com a música, se dilatando em reação a ela, escutando seus ritmos profundos, tudo aquilo que eu sinto também se dilata à experiência eroticamente satisfatória, seja dançando, construindo uma estante de livros, escrevendo um poema, examinando uma ideia. Essa auto-conexão compartilhada é um indicador do gozo que me sei capaz de sentir, um lembrete de minha capacidade de sentimento. E essa sabedoria profunda e insubstituível da minha capacidade ao gozo me põe frente à demanda de que eu viva toda a vida sabendo que essa satisfação é possível, e não precisa ser chamada de casamento, nem deus, nem vida após a morte. (LORDE, 2021, p.71)

Assim, de acordo com Audre Lorde, o erótico opera ampliando, franca e corajosamente, a capacidade de gozo. Assim como o corpo se expande com a música, se dilatando em reação a ela, escutando seus ritmos profundos, tudo aquilo que se sente também se dilata à experiência eroticamente satisfatória, uma sabedoria profunda e insubstituível da capacidade ao gozo põe frente à demanda de que se viva toda a vida sabendo que essa satisfação é possível, e não precisa ser chamada de casamento, nem deus, nem vida após a morte; talvez, chame-se poesia.

Importante destacar, ademais, na leitura de “O livro negro dos sentidos”, que, dentro do plano de estratégias de controle da colonialidade, o corpo é categoria fundamental. Não se pode esquecer que o colonialismo concentrou seus ataques, primeiramente, nas dimensões do corpo. Como explicita o historiador Luiz Rufino, na obra *A pedagogia das encruzilhadas* (2019), igreja e ciência operaram no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como partes a serem cultivadas de forma separada. Essa lógica pautava, então, a vigilância do corpo para evitar o pecado e para, assim, alcançar a espiritualização. Em sua linha de pensamento analítico, Rufino problematiza a propagação de uma lógica dicotômica para ler o mundo e critica o discurso que percebe o corpo físico como algo alocado em um polo oposto ao das imaterialidades do espírito, pois, para ele, o corpo é tudo, é encruzilhada, é um campo de possibilidades, é o primeiro tambor, o primeiro terreiro. Porém, em um mundo contrário à mobilidade, “ginga demais é sinal de má conduta” (RUFINO, 2019, p.149).

Na mesma direção, a socióloga argentina María Lugones (2008) alerta, em “Colonialidade e Gênero”, que o olhar acerca da colonialidade ainda tem como centralidade o

patriarcado/patriarcalismo, mostrando como a colonização, tal como a colonialidade ainda presente, impactaram a noção de gênero nas terras e nas mulheres exploradas. Indica, dessa forma, que corpos femininos, sobretudo, os não brancos continuam sendo violentados com enquadramentos pertencentes aos colonizadores, principalmente, no que envolve papéis e funções sociais, tendo direitos humanos feridos e recebendo imposições acerca do que é ser mulher em uma ex-colônia de um molde, fortemente, patriarcal e binarista, se pensadas as questões de gênero.

Para Lugones, a raça não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heteronormatividade. Como a socióloga afirma no artigo “Rumo a um feminismo descolonial” (2014), ao usar o termo colonialidade, sua intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização. Nesse sentido, não se pode ignorar que “a confissão cristã, o pecado e a divisão maniqueísta entre o bem e o mal serviam para marcar a sexualidade feminina como maligna” (LUGONES, 2014, p.04), à medida que o cristianismo se tornou um dos instrumentos mais poderosos de controle.

Por isso, Lugones interpreta o processo de violência colonial como ambivalente, por produzir, juntamente com a opressão, resistências que fraturam esse *locus subalterno* e revelam subjetividades ativas, voltadas à percepção de que descolonizar o gênero “é necessariamente uma *práxis*. Descolonizar o gênero é decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” e fornecendo não apenas uma narrativa da opressão de mulheres, mas também materiais que “permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela” (LUGONES, 2014, p.06). Para a autora, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas, e é essa possibilidade de superar a colonialidade do gênero, de romper como sistemáticas que operam, normativamente, na construção do social e nos processos coloniais de sujeitificação opressiva, que ela nomeia *feminismo descolonial*.

A tarefa do feminismo descolonial seria então, para a socióloga, o desenvolvimento da percepção de como as pessoas resistem à colonialidade do gênero na diferença colonial, aprendendo umas sobre as outras. A tarefa da feminista descolonial, dessa forma, iniciar-se-ia a partir do reconhecimento da diferença colonial – lugar heterogêneo, mas unido pela oposição à colonialidade – e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de

apagá-la. “Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com ‘mulher’, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 14), pois a diferença colonial é o espaço onde “as histórias ‘locais’ inventando e implementando os desígnios globais encontram histórias ‘locais’, o espaço onde os desígnios globais têm que ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados.” (LUGONES, 2014, p.12).

Lugones afirma que não se resiste sozinha à colonialidade do gênero. Ao contrário, resiste-se a esse processo, desde dentro, compreendendo o mundo de forma compartilhada, permitindo, assim, o reconhecimento, pois comunidades, mais que indivíduos, tornam possível o fazer, “alguém faz com mais alguém, não em isolamento individualista” (LUGONES, 2014, p. 15), por isso seu objetivo ao pensar o feminismo decolonial é compreender sujeitos e enfatizar a subjetividade ativa na medida em que busca o *locus fraturado* que resiste à colonialidade do gênero no ponto de partida da coalizão. Ao pensar o ponto de partida desde a coalizão, porque o *locus fraturado* é comum a todos/as, é nas histórias de resistência na diferença colonial onde devemos residir, aprendendo umas sobre as outras. Compreende-se a colonialidade do gênero como exercícios de poder concretos, intrinsecamente relacionados, alguns corpo a corpo, alguns legalistas, alguns dentro de uma sala onde as mulheres indígenas fêmeas-bestiais-não-civilizadas são obrigadas a tecer dia e noite, outros no confessionário. As diferenças na concretude e na complexidade do poder sempre circulando não são compreendidas como níveis de generalidade; a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos (LUGONES, 2014, p.12).

Diante disso, tendo como localidade esse *locus fraturado* – lugar de resistência que constitui “uma recriação criativa, povoada” (LUGONES, 2014, p. 15), onde é possível fortalecer a afirmação “e repensar a relação com o opressor a partir do ponto de vista do/a oprimido/a, mas pelo avançar a lógica da diferença, da multiplicidade e da coalizão no ponto da diferença” (Idem) – este artigotifica que “O livro negro dos sentidos” pode ser lido como expressão de uma literatura brasileira decolonial contemporânea, que tem apresentado pluralidade e multiplicidade de vozes, fazendo com que o espaço, outrora ocupado por um perfil hegemônico, seja contestado e questionado, a partir de contos, de crônicas e de poemas que nos apresentam diversidade de memórias, de afetos, de amores, de corpos não essencializados, a-históricos e biologicamente determinados, mas sim corpos construídos, perpassados, transitados por feixes de prazer, de erótico, de prazer como forma de poder.

Como uma experiência estética da seara decolonial, produzida no *locus fraturado* do Sul Global, “O livro negro dos sentidos” evidencia formas de reconfiguração de lugares propostos pela colonialidade, atravessando discussões acerca de reflexões que

empoderam grupos, sobretudo femininos, que resistem e que reexistem à tentativa de silenciamento no debate social, corporal e cultural.

Ideias finais

A partir das análises desenvolvidas neste trabalho, foi possível perceber a crônica “Sexs sentidos” e o poema “Tentativas” como possibilidades artísticas que se fazem ferramenta para reivindicação da tomada do corpo, junto e através da palavra, em profundo movimento social, cultural, político, corpóreo e estético que possibilita produções de re-humanização de corpos negros femininos, uma vez que permitem que o sujeito, sobretudo negro, antes, forçado à fragmentação da diáspora e à objetificação fortalecida pelas práticas coloniais, subverta a lógica hegemônica patriarcal, racista e misógina via arte poética, conectando-se, também, à sua origem histórica.

Em “O livro negro dos sentidos”, há o movimento, a verbalização das dores e dos orgulhos de ser afro-brasileiro, seja pela observação de violências históricas e sociais, seja pela luta em prol da liberdade de ser inteiro, de ser corpóreo, com características físicas que podem e que devem estar no centro do debate público em vistas ao levante e ao resgate da autoestima – elemento que, diretamente, atravessa a vida de todas as pessoas, principalmente pretas, já que, em uma sociedade como a nossa, as leituras raciais também são determinantes em processos de resgates, de buscas, de conquistas. É fundamental ressaltar que o percurso do empoderamento, segundo a professora feminista norte-americana Nelly Stromquist (2002), consiste de quatro dimensões, cada uma igualmente importante, mas não suficiente por si. São elas: a cognitiva (visão crítica da realidade), a psicológica (sentimento de autoestima), a política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e de se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente).

A posse do próprio corpo é, nesse sentido, a posse de si, a celebração de um grupo, o reconhecimento de uma produção artística que, em diversos âmbitos, atua no resgate da dignidade humana e na reafirmação de que o fazer literário e o trabalho poético são caminhos que libertam pessoas e coletivos de amarras impostas a partir do corpo-grito-aquilombamento por novos rumos, em outras navegações.

Referências

- ALVES, L. Sex sentidos. In: FERRAREZ, A.; PEREIRA, F.; ARAÚJO, J. **O livro negro dos sentidos**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2021.
- FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- LORDE, A. **Irmã outsider**. São Paulo: Autêntica, 2020.
- LUGONES, M. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**. Bogotá. n° 9: 73-101, jul-dez, 2008.
- LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**. Florianópolis. Set-Dez. 2014.
- NASCIMENTO, D. Tentativas. In: FERRAREZ, A.; PEREIRA, F.; ARAÚJO, J. **O livro negro dos sentidos**. Rio de Janeiro: Editora Mórula, 2021.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- STROMQUIST, N. Education for the Empowerment of Women: Two Latin American Experiences. In: Vincent D'Oyley and Adrian Blunt (eds.), **Development and Innovation in Third World Education**. Vancouver: Pacific Education Press, 2002.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América**. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2005.

Ferréz:
uma literatura político-racial

Ferréz:
a Political and Racial Literature

Bruno Lima¹²⁸
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O presente estudo discute o romance *Capão pecado*, de Ferréz, de maneira a lançar luz sobre o racismo ainda presente no Brasil, e problematizar maneiras e meios que a literatura e a arte em geral possuem para colaborar a favor da causa antirracista. Discute-se, em um primeiro momento, como a cultura eurocêntrica colaborou e ainda colabora para que a desigualdade racial se perpetuasse no Brasil, desde o momento da colonização aos dias atuais. Em seguida, propõe-se que os Estudos Culturais e posteriormente a literatura pós-colonial forneceram diretrizes capazes de instrumentalizar politicamente escritores da Literatura Marginal, dentre os quais Ferréz, a se valerem da arte literária como uma forma de resistência intervencionista, buscando, a partir do texto literário, modificar o mundo, isto é, operar de forma crítica sobre os leitores com a intenção de, mais que denunciar o racismo no país, enfrentá-lo. O romance em questão é, portanto, uma obra que mimetiza uma realidade dura e crua que necessita, urgentemente, ser repensada pela sociedade e pelo poder público. A terceira parte deste estudo concentra-se em analisar o romance, oferecendo interpretações que asseguram que, apesar do fim da escravatura, os negros, não apenas de Capão Redondo, localidade na qual se desenvolve a narrativa, são alvos de toda sorte de preconceito e maus tratos, como se a periferia de São Paulo fosse uma metonímia do Brasil.

Palavras-chave: *Capão pecado*; Ferréz; Literatura Marginal; Intervenção; Racismo.

Abstract: The present study discusses Ferréz's novel *Capão Pecado*, shedding light on the entrenched racism in Brazil and critically analyzing the ways in which literature and art, more broadly, can serve as tools to advance anti-racist efforts. Initially, the study examines how Eurocentric culture has historically contributed to and continues to perpetuate racial inequality in Brazil from the period of colonization to the present day. Building on this foundation, the paper suggests that Cultural Studies and, subsequently, post-colonial literature provided guidelines that politically empowered authors of Marginal Literature, including Ferréz, to make literary art a tool for interventionist resistance. Through their literary works, these authors aim to enact change in the world by critically engaging readers — not merely to denounce racism in the country but to confront it actively. Nevertheless, the novel examined herein mimics the harsh and unvarnished reality that urgently demands reconsideration by society and public authorities. The third part of this study focuses on analyzing the novel, offering a number of interpretations that underscore how, despite the abolition of slavery, Black individuals—particularly those in Capão Redondo, the setting of the narrative — continue to be central targets of systemic prejudice and mistreatment. In this context, the outskirts of São Paulo would well suit the role of a metonym for Brazil.

Keywords: *Capão Pecado*; Ferréz; Marginal Literature; Intervention; Racism.

¹²⁸ Doutor em Estudos Literários pela UERJ. Atualmente é professor substituto da FFP - UERJ. Dedicou-se a pesquisar cânone e literatura contemporânea. Participa do grupo de pesquisa Jornalismo e Literatura: possibilidades do encontro entre a palavra escrita e o real. Além de diversos artigos, é autor de sete livros, dentre os quais *Bruçaria do início ao fim: o projeto filosófico-(meta)ficcional de Machado de Assis* e *Eu: itinerário para a autoficção*. Contato: bruno.lima_rj@hotmail.com

O eurocentrismo e breves pontuações sobre a dificuldade da literatura de autoria negra

A leitura de *História social da arte e da literatura*, de Arnold Hauser, surpreende pela erudição do autor e sua capacidade de amalgamar a arte e seus respectivos contextos históricos de maneira a sugerir como a arte e a literatura mimetizam o tempo histórico de sua produção, por um lado, e, dialeticamente, como a História influencia a produção artística e literária, por outro. O vínculo estreito entre a literatura e seu contexto histórico, apesar de ser muito comum na historiografia literária, é também problematizada por determinados pensadores, como Theodor W. Adorno, em sua *Teoria estética*. Para este, a autonomia da arte desvincula-a de quaisquer parâmetros extrínsecos a ela, inclusive o contexto no qual é produzida, afinal, para Adorno (2008, p. 21) a arte “é a antítese social da sociedade, e não deve imediatamente deduzir-se desta”. Esse é um ponto nevrálgico e teoricamente instigante para se compreender a literatura, porém, para além da problematização da pertinência ou não de se estudar a arte literária historicamente, um dado salta aos olhos nas mais de mil páginas do livro de Hauser: a completa e absoluta ausência da arte e da literatura para além da Europa, o que indica um eurocentrismo indesejável e ultrapassado em nossa atualidade pós-moderna, embora esse termo seja bastante polêmico e complexo, como afirma, dentre outros, Linda Hutcheon (1991, p.12), para quem “No pós-moderno não existe dialética: a auto-reflexão se mantém distinta daquilo que tradicionalmente se aceita como seu oposto — o contexto histórico-político no qual se encaixa”. Voltaremos a essa discussão mais à frente. Quanto a Hauser, interessa-nos justamente aquilo que não ocupa suas páginas: a literatura dos subalternizados, para utilizar a expressão consagrada de Gayatri Spivak (2010). Tentaremos, portanto, repensar essa ausência e como ela, hoje, é suprida.

Analisar a literatura sob a ótica eurocêntrica, dentre outros problemas, significa considerar apenas aquela sociedade como digna de ser mimetizada esteticamente, ignorando a diversidade plural que outros países e outras raças têm a oferecer, sobretudo as dos países que passaram por processos de colonização, como o Brasil. De acordo com Todorov (2010), a literatura colabora para conhecermos melhor a nós mesmos e o mundo no qual vivemos, além de ajudar-nos a desenvolver a alteridade. Ao restringirmos o alcance literário à estética europeia, obliteramos contribuições de outros povos, raças e culturas, sem, com isso, atingirmos a potência literária sugerida pelo pensador búlgaro. O limite imposto pelo eurocentrismo, que coloca no horizonte apenas as culturas dos países colonizadores, nos faria pensar que toda a Europa é una, sem as idiossincrasias próprias de cada Estado com suas

particularidades culturais e étnicas. Se é possível afirmar que a Europa não é um bloco homogêneo, o que pensar se estendermos o alcance literário para todo o globo?

De modo a analisar a cultura brasileira, Gilberto Freyre (2006) é leitura incontornável, dada sua importância para um entendimento mais profundo da miscigenação das três raças que inicialmente formaram nosso povo sob o regime de uma economia patriarcal e escravocrata. Apesar da relevância do livro de Freyre, há muitas críticas que podem ser feitas a ele, mas elas não obscurecem seu conteúdo inovador e elucidador, sobretudo se o situarmos no momento de sua publicação. De modo a tentar dar resposta para o caráter racial do Brasil, afirma o sociólogo que “somos forçados a concluir (...) que muita dessa castidade e dessa pureza [das senhoras brancas] manteve-se à custa da prostituição da escrava negra; à custa da tão caluniada mulata; à custa da promiscuidade e da lassidão estimulada nas senzalas pelos próprios senhores brancos” (FREYRE, 2006, p. 539). O povo africano escravizado, que sofreu uma das maiores, senão a maior diáspora de que se tem notícia, cujo destino que mais recebeu os africanos escravizados foi o Brasil, e a cidade do Rio de Janeiro em particular, além da escravização e de todos os seus horrores, via suas mulheres serem estupradas pelos senhores brancos, para que se mantivesse o caráter virginal e imaculado das senhoras brancas, cujo destino era o casamento e a submissão ao marido. Ainda hoje no Brasil vivenciamos o racismo e a misoginia, frutos dos tempos de colonização, cujos patriarcalismo e racismo eram a tônica social.

Seria de se supor que, se a população brasileira é oriunda da miscigenação de três raças, elas estariam presentes em nossa literatura desde sempre, porém, não é isso o que ocorre. Uma rápida consulta nos livros de história da literatura brasileira evidencia a quase inexistência de autores(as) negros(as), com raras e pontuais exceções, quando sabemos, hoje, que o número de escritores(as) que publicaram obras de relevância estética e temática é grande e ultrapassa aqueles consagrados pela historiografia literária canônica. A literatura brasileira privilegiava, como a sociedade de então, o homem branco e sua cultura europeizante. As raças negra e indígena eram silenciadas, social e esteticamente. É interessante observar como o próprio Antonio Candido, na *Formação da literatura brasileira*, coloca em suspensão a qualidade literária brasileira se comparada à europeia. Nesse sentido, não é de se estranhar o título de sua obra, cuja palavra “formação” indica uma literatura ainda incipiente, principalmente em comparação com aquela de além-mar. Aos índios coube a mitificação, sobretudo na pena de Alencar, e aos negros restaram figurarem em episódios espaços, como ocorre, por exemplo, na obra de Machado de Assis. Este, o nosso mais canônico escritor, era negro, mas não podemos atribuir-lhe uma literatura de autoria negra, em primeiro lugar porque ele sofreu um processo de branqueamento, ainda em seu tempo,

por seus pares, que, inclusive, não permitiam que lhe designassem como pertencente à raça negra, pois isso seria ofensivo; em segundo lugar, apesar das críticas feitas a Machado de não tratar do tema da escravidão em sua obra, o que é falso, pois o Bruxo narra sim, ainda que de forma discreta, essa questão, ele não o faz sob a visão de um homem negro, ou melhor, não adota a perspectiva de quem luta contra essa barbaridade, ao menos como tônica de sua obra. Nos oitocentos, portanto, a questão nacional impedia que a discussão racial ganhasse vulto na literatura brasileira, muito menos tivesse negros como autores, exceto pontualmente, como afirmamos. Escusamo-nos de não enumerá-los, mas a predominância de escritores brancos e a quase ausência de autores negros é ponto pacífico nos manuais de história da literatura brasileira. A comparação estética entre a literatura europeia e a brasileira, presente no monumental livro de Candido (1981), é também improfícua porque considera aquela superior a esta, mas sob os parâmetros justamente do homem branco e letrado. A título de exemplo, basta lembrarmos, atualmente, a edição que sofreu *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus, com ajustes feitos à escrita original da autora de maneira a torná-lo mais palatável ao leitor. Aqui há a intervenção explícita de um editor branco sobre a obra de uma autora negra, modificando esteticamente seu livro. É possível colocar sob a mesma rubrica estética todo texto literário? Homi Bhabha (1998, p. 47, grifo do original) afirma que “a noção de hegemonia implica uma política de *identificação* do imaginário”; isto posto, cabe questionar até que ponto, nos países que sofreram colonização europeia, é viável aceitar essa identificação, haja vista as enormes diferenças sociais e raciais existentes nas ex-colônias.

Com o modernismo, cuja questão nacional também possuía forte inclinação, personagens como Macunaíma surgem como o amálgama das três raças. No entanto, Mário de Andrade era um escritor branco e, por mais que reivindicasse também a participação do negro e do índio na consolidação do Brasil, cuja herança é inestimável, era incapaz, por falta de vivência empírica, de saber exatamente quais as agruras que essa parcela da população sofria. Podemos, inclusive, atribuir essa ausência à própria maneira como se deu a abolição da escravatura. Não houve, à época, quaisquer políticas que garantissem aos ex-escravizados uma vida digna, com trabalho, escolarização, moradia etc. Uma vez livres, estavam entregues à própria sorte, como aponta o estudo de Fátima Nascimento (2024). A esse respeito, inclusive, Frantz Fanon (2020) reclama da forma como a historiografia faz com que os negros sintam-se em dívida para com os brancos, no sentido de que foram estes que devolveram a liberdade anteriormente usurpada daqueles por séculos; antes de se indignarem e se revoltarem contra os anos de opressão, os negros deveriam se sentir gratos, jamais se indisporem com quem lhes devolveu a liberdade...

Muito já se discutiu que no Brasil não há racismo, que o olhar pernicioso voltado aos negros é, antes, fruto de uma questão social, no sentido de que a maioria da população oriunda das favelas e das periferias é dessa raça, o que colaboraria para uma visão mais temerária em relação aos descendentes dos africanos. A maioria esmagadora da população carcerária no Brasil, composta sobretudo por negros, ajudaria a sustentar a ideia de que o preconceito seria fundamentalmente social, não racial. Assim, nada mais justo que uma pessoa branca de classe média sintasse em perigo ao avistar um negro, potencialmente um criminoso, ao menos sob essa ótica. No entanto, não se sustenta a compreensão de ausência de racismo no Brasil quando se compara a maior facilidade que o branco tem de conquistar uma vaga de emprego e que, antes da implementação do sistema de cotas para as universidades, estatisticamente o número de alunos negros no ensino superior era muito diminuto se comparado ao dos discentes brancos — ainda há essa disparidade, embora menor. Há inúmeros outros exemplos que podem ser dados para corroborar a existência do racismo no Brasil, mas, como consideramos isso ponto pacífico, não nos ocuparemos de enumerá-los.

Apesar do modernismo ter buscado resgatar as raças negra e indígena, como vimos acima, eram igualmente escassos autores com *defeito de cor*, para fazer, aqui, uma alusão ao romance de Ana Maria Gonçalves. Além disso, é inegável o caráter aristocrático dos primeiros modernistas, como afirma Mário de Andrade (1974), isto é, os jovens da Semana de 22 eram brancos e provenientes de berço, com boa educação e sem sofrer os estigmas comuns às pessoas de cor. Se por um lado havia a necessidade de os modernistas se autodenominarem criadores “de um estado de espírito nacional” (ANDRADE, 1974, p. 231), e de fato se empenharam para isso, de forma iconoclasta, por outro, paradoxalmente, beberam da Europa uma estética para sua literatura, como o futurismo, por exemplo. A própria ironia de Oswald de Andrade (1994), em seu Manifesto Antropófago, dialoga com Shakespeare, autor inglês — tupy or not tupy. Não pretendemos deslegitimar o modernismo brasileiro, apenas sublinhar que, mesmo quando havia o interesse genuíno da *Inteligência brasileira* pela cultura nacional, era difícil fugir da influência europeia em nossas letras — e, por conseguinte, colocar em primeiro plano autores e obras de origem africana, apesar de livros como *Martim Cererê*, do escritor *branco* Cassiano Ricardo.

A sociedade atual avança nos direitos igualitários de mulheres, negros, grupos LGBTQIA+ e outros até então silenciados e marginalizados diante da predominância da cultura branca, heterossexual e patriarcal, considerada normativa. São cada vez mais frequentes, na literatura brasileira contemporânea, pesquisas e obras ficcionais cuja autoria pertence aos grupos antes excluídos pela academia. As pautas sociais reivindicatórias na

contemporaneidade encontram eco também na literatura e demais formas de comunicação. Se compararmos, por exemplo, os programas televisivos e suas respectivas campanhas publicitárias, veículo de maior alcance, para dialogar com a cultura de massas e a indústria cultural, facilmente percebemos que os papéis dados a atores e atrizes negros(as) não se limitam ao círculo restrito que a sociedade habituara-se a reconhecê-los. O cinema é outro veículo audiovisual para as massas que tem investido na cultura negra, não somente para valorizá-la, mas em igual medida para desconstruir a predominância de uma estética branca e eurocêntrica. Há, porém, um aspecto paradoxal importante produzido pela mídia. Seja na televisão, seja no cinema, há uma estetização da pobreza e da negritude que pode retroalimentar o racismo no Brasil. A maneira como a violência, por exemplo, é noticiada e mimetizada nas obras audiovisuais causa um aparente insolúvel problema. Sentimos medo da violência, normalmente praticada por negros, provenientes das camadas desassistidas pelo Estado, e em resposta exigimos medidas do poder público para sanar a insegurança, cuja ineficácia de uma política adequada leva a polícia e a opinião pública a considerarem os negros um mal a ser combatido. Nas palavras de João Camillo Penna (2013, p.241): “A saturação de imagens da mídia produz um processo de dessensibilização ou de anestesia de sentimentos que se exprime na demanda pela justiça imediata ou na atividade fria do assassinato”. Tanto a televisão, com programas policiais vespertinos, como o do apresentador Datena, quanto o cinema, com a exibição de filmes como *Tropa de Elite*, colaboram para essa estetização, que navega na contramão da conscientização existente, mas ainda tímida da população brasileira, que sofreu duro retrocesso com a eleição do ex-presidente Jair Bolsonaro em 2019. Esse paroxismo existente ainda no Brasil pode ser resumido da seguinte forma: “A relação entre o sujeito imperialista e o sujeito do imperialismo é, no mínimo, ambígua” (SPIVAK, 2010, p.122), como também afirma Fanon (2020), ao detalhar de que maneira o negro antilhano quer vestir sua máscara branca para se sentir aceito.

Apesar de ainda em um processo lento, e do paradoxo que os meios audiovisuais apresentam, atualmente cada vez mais se reivindica igualdade de gênero e de raça, literária e socialmente. Antes de verificarmos como Ferréz trabalha em seu romance a questão racial, vale a pena verificar de que modo se tornou possível e mais presente essa temática.

Os estudos culturais e a crítica pós-colonial

Terry Eagleton (2011) menciona que toda a teoria da literatura carrega consigo um viés político, sendo ingenuidade acreditar que seu interesse é apenas literário. Pensar a

história da teoria da literatura é também associá-la à história política e ideológica de nossa época, portanto. Se considerarmos verdadeira essa premissa, torna-se mais fácil compreender por que razões escritores negros e autoras mulheres foram alijados do cânone durante tanto tempo e somente de algumas poucas décadas para cá pesquisadores(as) têm se dedicado com mais afinco a essa questão, resgatando do ostracismo mulheres cujos livros foram silenciados, e valorando a literatura de autoria e temática negra, tão importante para a ideia de nacionalidade brasileira, cara aos românticos e posteriormente aos modernistas, ao mesmo tempo em que procura restabelecer e reescrever a história dos países colonizados. Façamos um breve retrospecto para entendermos as vertentes político-ideológicas que propiciam que a literatura brasileira contemporânea seja mais plural e desvinculada da história e da estética dos “vencedores”, realçando a importância e a necessidade de lermos/ouvirmos os povos dos países colonizados, pois é inegável que a sociedade atual tem galgado progressos importantes no que diz respeito às lutas das chamadas minorias, e é natural que isso se reflita na literatura.

O desconstrutivismo de Derrida e Lacan operou uma reformulação radical no campo dos estudos literários. A própria desconstrução problematizou a maneira de ver típica das ideologias dominantes, que realçava as relações binárias entre homem-mulher, negro-branco, heterossexual-homossexual etc. Passa-se, pois, a questionar a normatividade, colocando-a em xeque. As noções de sujeito, verdade, significado e conhecimento adquirem nova conotação, ou melhor, são relativizadas e não mais compreendidas como inequívocas, em função de uma nova teorização da linguagem. De acordo com Culler (1999, p.52), “os estudos literários podem ganhar quando a literatura é estudada como uma prática cultural específica e as obras são relacionadas a outros discursos”. Dessa maneira, literatura e vida cultural passam a caminhar lado a lado, em divergência ao que pensava Adorno, por exemplo, segundo o qual literatura e cultura não se equivalem. Ora, a cultura abrange também sexo, gênero, raça; desse modo, integram-se também à literatura, de modo reivindicatório e político. Cada vez mais as pautas das ditas minorias alcançam as páginas literárias, como o feminismo, a Queer Theory, as questões raciais. Já não é mais possível definir inequivocamente o que quer que seja, no sentido de que não há mais uma verdade única, agora desconstruída, tampouco uma concepção de literatura que se esquive da cultura popular, aliás, o maior ganho dos estudos culturais, pois traz ao cânone vozes até então marginalizadas.

A literatura realiza, pois, sua função contestatória, de acordo com Culler. Para ele, pensando nos estudos culturais, é surpreendente seu desenvolvimento interdisciplinar, haja vista ter nascido de campos epistemológicos divergentes; para Culler — é importante sublinhar — não há teoria da literatura, mas antes apenas teoria; caso houvesse a necessidade

de um adjunto adnominal para teoria, seria da cultura, pois, segundo ele, a literatura abarca o mundo. Aproximando-se dos estudos culturais, a teoria, singular porque plural, circunscreve-se à concepção de Jonathan Culler (1999, p.48):

É surpreendente que o campo dos estudos culturais, tal como se desenvolveu, seja tão confusamente interdisciplinar e tão difícil de definir quanto a própria 'teoria'. Poder-se-ia dizer que os dois andam juntos: 'teoria' é a teoria e estudos culturais é a prática. Estudos culturais é a prática de que o que chamamos resumidamente de 'teoria' é a teoria.

A partir do excerto acima, conjecturamos que a prática política de determinado grupo subalterno, em especial a dos negros e simpatizantes da causa antirracista, nosso tema de pesquisa, transcende a leitura e consubstancia-se em ato. Como veremos à frente, os autores marginais, grupo do qual faz parte Ferréz, mais do que fazer literatura, querem modificar o mundo. A esse respeito, vale lembrar que Herbert Marcuse (1977, p.22, grifos do original) afirma que “a verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida (i. e., dos que a estabeleceram) para *definir* o que é *real*. Nesta ruptura, que é a realização da forma estética, o mundo fictício da arte aparece como verdadeira realidade”. De acordo com o pensador alemão, a cópia pura e simples da realidade seria tão somente uma antiarte, e para que a arte seja concebida como tal deve transformar a realidade. É notável como Ferréz e os demais autores marginais conseguiram fazer uma literatura extremamente realista e, ao mesmo tempo, esteticamente rica, oferecendo ao público leitor uma realidade, inclusive linguística, fora de seu alcance antes da leitura. Em uma palavra, Ferréz nos mostra sua realidade empírica, a qual ele naturalmente conhecia bem, e, em um gesto denunciativo, busca modificar a realidade para além da literatura.

Uma crítica comum aos estudos culturais reside no fato de que toda obra é singular, sendo impossível, portanto, representar toda uma gama diferenciada de individualidades, ainda que sob a mesma rubrica. Em outras palavras, poderia se ponderar se toda a população negra moradora da zona sul paulistana, especificamente da comunidade Capão Redondo, concordaria entre si com a mesma hermenêutica. Não é possível limitar todos os indivíduos de uma mesma comunidade a uma subjetividade comum, mas não se trata, aqui, de exigir que todos possuam a mesma compreensão do romance, seja ele qual for, mas sim de representatividade, pois é indubitável que os moradores da comunidade na qual se passa a narrativa, em alguma medida, se reconhecem nos personagens, com suas vidas duras e cruas, marginalizadas e silenciadas. A questão entre o indivíduo e a coletividade é tratada por Fanon (2020, p.225-6) em *Pele negra, máscaras brancas* dessa forma:

Aqui aparecem as dificuldades. Realmente, Adler criou uma psicologia individual. Ora, acabamos de ver que o sentimento de inferioridade é antilhano¹²⁹. Não é um determinado antilhano que apresenta a estrutura do nervoso, mas todos os antilhanos. A sociedade antilhana é uma sociedade nervosa, uma sociedade “comparação”. Portanto, passamos do indivíduo à estrutura social. Se há um vício, ele não reside na “alma” do indivíduo, e sim em seu meio.

Michael Löwy (1998), ao tratar do judaísmo, também se indaga acerca da individualidade comum a todos os judeus¹³⁰. Mas, por mais que cada uma das vítimas da Alemanha nazista possa ter compreensões distintas sobre os horrores por que passaram, apenas elas sabem o que vivenciaram. E é esse o ponto que merece ser destacado, o de pertencimento a uma comunidade que sofreu as mesmas atrocidades. Não se trata de apagar subjetividades, mas de amalgamá-las sob o prisma de um trauma comum. Provém daí, também, a importância dos estudos culturais, pois, de acordo com Culler (1999, p.109),

A explosão da recente teorização sobre raça, gênero e sexualidade no campo dos estudos literários deve muito ao fato de que a literatura fornece materiais ricos para complicar as explicações políticas e sociológicas acerca do papel que esses fatores desempenham na construção da identidade.

A respeito da identidade, é exemplar o trecho a seguir de uma crônica de Marcelo Mirisola que nos faz refletir sobre a questão identitária, urgente em nossa sociedade atual — e que desfaz quaisquer dúvidas acerca de um possível apagamento de subjetividades individuais em prol do coletivo:

Desde quando — é a pergunta que me faço — a literatura serviu para melhorar a vida e/ou tirar alguém da marginalidade? Se serviu ou serve não é literatura. Pode ser capoeira, RAP ou qualquer meleca do gênero que trate de bumbos, cama elástica, axés e afoxés e, no final das contas, sirva como pretexto para distrair o miserável da realidade em que vive. O nome disso pode ser má-fé ou, para os inocentes e voluntários, assistência social, nada a ver com literatura. Outra coisa. Quem disse pro Mano Brown que ele faz música? Será que não basta aguentar a cara feia desses sujeitos, andar de ônibus com eles e ser assaltado na esquina da Faria Lima com a Rebouças? Além disso tudo, ainda tenho que ouvir RAP e chamar de música? (MIRISOLA apud Nascimento, 2013, p.347)

¹²⁹ Frantz Fanon trata do racismo em seu livro, mas fundamenta-se principalmente em sua realidade antilhana. Pensamos que é o mesmo caso de Ferréz e da questão indivíduo vs. coletividade como um todo. Se substituirmos a geografia à qual se referem ambos os autores, ou trocarmos uma pela outra, a ideia permanece a mesma.

¹³⁰ Fanon compara os negros aos judeus, em *Pele negra, máscaras brancas*, ao constatar que ambos os grupos serviram como “bodes expiatórios” e carregam consigo a culpa e, ao mesmo tempo, a negação dessa culpa, em uma análise psicossocial bastante interessante.

O trecho acima é assustador. Marcelo Mirisola, além de questionar a qualidade literária de obras como a de Ferréz, coloca em dúvida o caráter musical do RAP, um gênero basicamente feito por negros e para negros, cuja realidade retratada em suas letras é a das periferias desassistidas pelo poder público e onde vivem majoritariamente negros — convém lembrar que Mano Brown é proveniente também de Capão Redondo. Nas entrelinhas o cronista sugere que esse tipo de arte, seja literária, seja musical, não merece atenção, pois sequer possui qualidade. Sob a designação estética de quem?, é importante questionar. Tanto o RAP quanto a Literatura Marginal são fenômenos artísticos importantes na luta contra o racismo e que arregimentaram uma quantidade ímpar de ouvintes e leitores, para além das comunidades às quais suas obras são destinadas — lembremos que os Racionais MCs participaram da última edição do Rock in Rio, por exemplo, e que Ferréz escreve regularmente para periódicos importantes. Não bastasse a dúvida expressa de se tratar ou não de arte, Mirisola relaciona a população negra a possíveis assaltantes de uma esquina de São Paulo, e queixa-se de ter que dividir o mesmo ônibus com essas pessoas; elas nem mesmo a um transporte público têm direito, ao menos sem o olhar preconceituoso da população branca, afinal, são feios e potenciais assaltantes, de acordo com Mirisola. Dessa forma, evidencia-se a necessidade de pensar de forma coletiva os negros, que passam conjuntamente por esse preconceito, o que não significa sublimar suas individualidades e subjetividades.

É, pois, a identidade que a literatura visa ajudar a construir, e isso é possível, dentre outras razões, pela identificação entre autor e leitor, entre narrativa e leitor. Todorov diria que a literatura é uma forma de autoconhecimento e de conhecimento do mundo, de modo a fazer com que o leitor desperte contra as tiranias que lhe são impostas. A conjugação dos estudos literários com os estudos culturais, apesar de delicada sob certos pontos de vista, é rica e importante, não apenas para ampliar o horizonte da literatura, mas, principalmente e sobretudo, para operar uma transformação na sociedade, afinal, os praticantes dos estudos culturais esperam que seu trabalho seja uma intervenção, não apenas mera descrição, isto é, suas obras têm a obrigação de fazer diferença prática, política e social. Se o indivíduo está sujeito a vários regimes (psicossocial, sexual, linguístico etc.) opressores, porque sempre visam a normatividade, coube ao praticante dos estudos culturais fazer uma intervenção social de modo a dirimir a opressão. Não mais basta a um romance, por exemplo, mimetizar uma realidade; urge que ele transforme a realidade para além do campo ficcional. Identitariamente, cada vez mais se aglutinam escritores sob o mesmo viés ideológico, como os escritores periféricos ou suburbanos, conferindo-lhes uma identidade. É função também da literatura valorar os sujeitos em suas identidades, pois, como escreve Culler (1999, p.110), “O valor da literatura há muito tempo foi vinculado às experiências vicárias dos leitores,

possibilitando-lhes saber como é estar em situações específicas e desse modo conseguir a disposição para agir e sentir de certas maneiras”. Assim, ela atingiria a alteridade, pois mesmo leitores que não pertençam a um determinado grupo social podem vir a saber o que é estar em sua situação. Para Eagleton (2011), nesse sentido, o setor mais florescente dos estudos culturais é justamente os estudos pós-coloniais.

Evidencia-se, assim, o caráter político dos estudos culturais; a intervenção necessária apontada por Culler é justamente política e ideológica. Se pensarmos na atualidade, não é isso que se observa nas redes sociais, em coletivos que se organizam nas universidades, na luta das chamadas minorias para encorpar um local que até pouco tempo, apesar de ser um ambiente de construção de saber e de pluralidade, era frequentado majoritariamente pelas classes rica e média e predominantemente branca? Não é possível afirmar se a literatura é o instrumento primeiro dessas reivindicações, mas é inegável sua relevância para esse processo, do qual Ferréz é um excelente exemplo, ou, no sentido inverso, se ela apenas é reflexo do que ocorre na sociedade. De qualquer modo, estamos convencidos de que não é possível apartar literatura e sociedade, como pretendia Adorno, ao menos para se pensar a literatura brasileira contemporânea e, em especial, a Literatura Marginal. O normativo sob ataque, portanto, diz respeito também aos próprios estudos literários: a literatura influencia e recebe influência da sociedade.

A ficção, nesse cenário, ao invés de apresentar apenas uma verdade factual, oferece uma verdade ética e moral. Ela não será mais considerada como oposição à verdade histórica, mas fará a história, ou melhor, busca modificá-la, já que a ideia de verdade absoluta torna-se ultrapassada. Os próprios historiadores, como o estadunidense Hayden White (2014), desacreditam na noção de verdade absoluta comum à historiografia do século XIX, respaldada pelo cientificismo positivista. Ele afirma que a história também é uma forma de ficção como o romance uma manifestação histórica. Esse cenário é propício justamente para se problematizar a historiografia dos colonizadores e repensar a história sob a ótica dos estudos pós-coloniais. Estes não estão interessados em sobrepor uma cultura à outra, como muita gente inadvertidamente acredita. Para se repensar a história do Brasil à luz dos estudos pós-coloniais, não há a pretensão de diminuir ou obscurecer a contribuição branca e europeia, mas lançar luz para “outros lugares históricos, outras formas de enunciação” (Bhabha, 1998, p.351) antes silenciados, como a negra, pois “os discursos críticos pós-coloniais exigem formas de pensamento dialético que não recusem ou neguem a outridade (alteridade) que constitui o elemento simbólico das identificações psíquicas e sociais” (Bhabha, 1998, p.242). Os autores da Literatura Marginal assim se autodenominam como uma forma de afirmação identitária, pois estão a nos dizer que, sim, é possível ser pobre,

negro e periférico e escrever literatura de qualidade estética e pertinência temática e política; é imprescindível que escrevam sobre suas realidades de modo a conscientizar seus leitores sobre o racismo e as desigualdades que imperam em nossa sociedade. Dar voz a escritores negros e periféricos é também colaborar com “outras formas de enunciação”, afinal, ser negro significa também ser “um membro dos marginalizados, dos deslocados, dos diaspóricos” (Bhabha, 1998, p. 326), e é contra isso que a crítica pós-colonial combaterá, de modo a tornar visíveis os sujeitos históricos que atualmente são vítimas de um agenciamento de poder, de vigilância e de controle. Se é consenso que o Brasil se ergueu, econômica e socialmente graças à mão de obra dos escravizados, que leiamos a literatura dos ex-cêntricos.

Uma leitura político-racial de *Capão Pecado*, de Ferréz

Uma leitura superficial e desatenta de *Capão pecado* pode sugerir ao leitor que o romance não trata em absoluto da questão racial, mas apenas mimetiza a realidade de uma região periférica de São Paulo, cuja raça dos moradores seria irrelevante ou constituísse um plano secundário no enredo, uma vez que nenhum personagem tem suas raças claramente definidas. No entanto, textualmente há indícios fortes de que a narrativa coloca em evidência a denúncia contra o racismo e quaisquer outras desigualdades entre os moradores das zonas privilegiadas da capital paulista e aqueles da comunidade periférica Capão Redondo. Ainda no primeiro capítulo, lê-se:

Ele tinha nojo daqueles rostos voltados para cima, parecia que todos eles eram melhores que os outros. Se seu pai estivesse com ele, com certeza já teria dito: esquentá não, filho, eles pensam que têm o rei na barriga, mas não passam dessa vida sem os bichos comê eles também. Os mesmo bicho que come nós, come essas filhas da puta, lá embaixo, fio, é que se descobre que todo mundo é igual. (FERRÉZ, 2013, p. 25)

O excerto evidencia a indignação de um personagem que tenta esclarecer que todos somos iguais independente da cor de nossa pele. Não bastasse o texto para dirimir possíveis dúvidas quanto ao caráter racial do romance, é de conhecimento público que mais de 50% da população de Capão Redondo é composta por pessoas negras e pardas. Não nos esqueçamos que Mano Brown, cantor de RAP e membro dos Racionais MCs — cuja relevância para a luta contra o racismo e pela igualdade racial é enorme —, criticado por Marcelo Mirisola, é proveniente de lá e ainda hoje mantém residência no bairro. O RAP e o hip-hop, inclusive, símbolos da cultura negra, estão presentes no romance.

Defendemos anteriormente que literatura e cultura caminham juntas e não podem ser compreendidas separadamente, ao menos para se refletir sobre a literatura brasileira contemporânea. Para Paulo Roberto Tonani do Patrocínio (2013, p.18), em importante estudo sobre a Literatura Marginal, cujo corpus é composto por Ferréz, Allan Santos Rosa, Sérgio Vaz e Marcelino Freire, “não se trata de formular um novo conceito de literatura, mas sim de utilizar novas ferramentas para empreender um olhar que revele a especificidade de cada manifestação cultural analisada, abandonando assim uma percepção que se baseie apenas nos valores estéticos das obras”. *Capão pecado*, desse modo, não é apenas um romance, mas mais um instrumento que serve para consolidar e legitimar um grupo social específico, somando-se à cultura hip-hop. Em suma, mais do que limitar a análise ao romance, é imperativo que se busque correlacioná-lo às demais manifestações artístico-culturais que a ele se somam, pois, como lemos à frente,

Sou apenas mais um guerreiro quilombola do exército de ZUMBI contrariando tudo e todos, com metas diferentes, planos loucos, mas ideais gigantescos. Contra a elite e a favor do meu povo. Contra alienados e a favor dos revolucionários. “Zé povinho” fica mordido, não entende, aponta, julga e condena, mas aí o RAP é meu escudo, é minha arma, é questão de vida ou morte. (...) Literatura marginal lado a lado com os guerreiros de verdade. (FERRÉZ, 2013, p.49-51)

Talvez pelo alcance superior que a música tem em relação à literatura, o RAP é escudo contra a opressão e arma de denúncia, corroborando não apenas sua importância para a cultura negra e periférica, mas igualmente possui caráter de intervenção social, caro aos estudos culturais. Mais que isso, ao mimetizar a realidade de Capão Redondo, esse aspecto de socialização, de lazer e de revolta não poderia ausentar-se. No entanto, com o surgimento da Literatura Marginal, a intervenção necessária para conscientizar e modificar a sociedade recebe uma aliada, cujo alcance não pode ser menosprezado, pois, como aponta Patrocínio (2013), houve uma crescente adesão à literatura por parte dos moradores de Capão Redondo, que se sentiam representados e, ao mesmo tempo, incentivados a escreverem também. De acordo com o ensaísta,

Representar, na concepção de Ferréz, designa a representatividade política dos autores em contato com os setores marginalizados. Ou seja, os escritores que compõem esse grupo passam a ser vistos como os únicos habilitados a produzirem uma literatura sobre a periferia. Tal noção, reforçada de diferentes formas pelos autores da Literatura Marginal, passa a nortear a formação política do grupo. O ato de escrita recebe um tratamento distinto, indicando no exercício da representação literária um mecanismo de intervenção social que passa a ser concebido como uma representação igualmente política. A argumentação oferece uma aura específica aos

escritos marginais, tornando-os os únicos relatos “autênticos” sobre a periferia. Ao se colocarem como as vozes “autênticas” que representam “o grito do verdadeiro povo brasileiro”, os autores marginais acabam por problematizar o próprio lugar do intelectual, produzindo um importante questionamento acerca da atuação do intelectual frente às vozes periféricas que romperam a posição de objeto e agora figuram enquanto sujeitos discursivos. (PATROCÍNIO, 2013, p. 17-18)

O excerto é longo, mas importante. A partir de sua literatura, Ferréz passa de um ex-cêntrico a sujeito discursivo, representante legítimo de toda uma comunidade. Devido à sua vivência empírica, consegue dar credibilidade à sua narrativa, pois vivenciou toda a sorte de opressão, de preconceito e de maus tratos que seus conterrâneos. Passa a ser, portanto, espécie de porta-voz de toda a comunidade, ou seja, não luta em causa particular, mas milita a favor de seus iguais. É interessante pontuar o posto que ele alcançou, pois Spivak (2010, p.165) termina seu ensaio afirmando que “o subalterno não pode falar”, mas Ferréz torna-se um sujeito discursivo, cuja credibilidade é incontestável. Sua narrativa passa a ter mais valor político do que qualquer estudo, por mais sério e comprometido que seja, de um intelectual branco que resida alhures. E isso se dá esteticamente também, sem que cause estranhamento, pois a forma linguística empregada poderia soar artificial se utilizada por um escritor que não pertencesse àquela localidade. Evidentemente, a autonomia da literatura permite que um escritor branco apresente um romance sob a perspectiva negra, assim como um autor pode escrever uma obra de qualidade com uma narradora abordando uma temática feminina, sem causar prejuízo ao texto. Mas aqui trata-se de representatividade, e somente Ferréz a atingiria justamente por ser negro, periférico e morador de Capão Redondo. É por ser ex-cêntrico que nosso autor conquista sua potência literária. Eurídice Figueiredo (2010, p.90) afirma que, “Curiosamente, o termo ‘étnico’ designa tudo o que não é branco (europeu ou norte-americano), como se étnico se aplicasse apenas ao Outro da Europa”. Por um lado, a literatura étnica de Ferréz (pois é inegável que se trata do Outro da Europa e que se considera “o verdadeiro povo brasileiro”) compartilha com seus iguais os mesmos princípios, mas, por outro, oferece aos leitores brancos a possibilidade da alteridade, estendendo a causa antirracista a quem não é negro. Se voltarmos a pensar em uma literatura brasileira em dialogismo com uma escola eurocêntrica, consideraríamos Aluísio Azevedo representante dos moradores de um cortiço?

Não deixa de ser problemática a autodenominação de “verdadeiro povo brasileiro”, porém. Verdadeiro sob quais parâmetros? Constatando que o negro é, a priori, diaspórico, o Brasil não seria sua terra natal; por outro lado, como mencionamos, o Brasil se consolidou econômica e socialmente graças à mão de obra dos escravizados. A questão da nacionalidade

ainda hoje parece ser um tema literário, após a reivindicação romântica e modernista, no sentido de que, com os estudos pós-coloniais, busca-se reescrever a história do Brasil sob um outro ângulo. Não mais se aceita o silenciamento dos excêntricos, sejam eles negros, índios, mulheres, comunidade LGBTQIA+, porque, “a partir da perspectiva descentralizada, o ‘marginal’ e aquilo que vou chamar de ‘excêntrico’ (seja em termos de classe, raça, gênero, orientação sexual, etnia) assumem nova importância à luz do reconhecimento implícito de que na verdade nossa cultura não é o monólito homogêneo” que há muito se acreditou ser (HUTCHEON, 1991, p.29). Se os negros escravizados foram fundamentais para que o Brasil se sustentasse economicamente, em certa medida ainda hoje é a população de baixa renda, constituída também por negros, que é responsável pelas tarefas de menor poder aquisitivo, mas essenciais para o conforto da classe branca, como, por exemplo, serviços domésticos. Não raro mulheres negras deixam seus filhos e suas casas para passarem a semana na casa de uma família branca com mais poder aquisitivo, dedicando mais tempo aos filhos dos outros do que aos seus próprios. Em *Capão pecado* lemos: “aqui é o inferno, onde pagamos e estamos pagando, aqui é o inferno de algum outro lugar e desde o quilombo a gente paga, nada mudou” (FERRÉZ, 2013, p.69).

Podemos conjecturar que houve modificações sociais fundamentais dos oitocentos à atualidade, a começar pela abolição da escravidão. Sob esse aspecto, afirmaríamos sem receio que o país apresentou progressos em várias frentes, mas elas ocorrem de fato, ao considerarmos o dia a dia dos negros periféricos de Capão Redondo e de várias outras comunidades brasileiras? Estamos muito distantes de um país racialmente justo e igualitário. È, pois, a voz de “aqueles que protestam na injustiça [e que] são pessoas com valor sem igual” (FERRÉZ, 2013, p.50) que necessita ser ouvida na literatura de Ferréz. A designação de “verdadeiro povo brasileiro” pode ser compreendida no sentido de que, diferentemente da mitificação que a ideia de nação operou nos oitocentos, sob a luz dos estudos pós-coloniais, são os ex-cêntricos, os excluídos e silenciados, que assumem voz e protagonismo. Nas palavras de Vera Lucia Follain de Figueiredo (2010, p.200):

A nacionalidade, como fenômeno moderno, implicava uma temporalidade balizada pela construção de uma memória e pela projeção de um futuro, sendo, portanto, tributária de um determinado tipo de narração. Até o final do século XIX, as narrativas nacionais relatavam as supostas origens de uma determinada nação, as características que a distinguiam das outras, e as linhas mestras que orientariam a sua evolução. Tratava-se de realizar uma reinterpretação fundadora, que passava pela criação de mitos.

O mito literário e historiográfico é desfeito por Ferréz (2013, p.81), pois “agora, no ônibus periférico rumando para casa, a visão era outra. As casas iam aparecendo, uma após a outra, sempre mal-acabadas. O homem sabe que alguns poucos homens mandam no resto dos outros homens, o homem com sua própria consciência”. É com essa autoconsciência que atualmente os negros não se calam, reivindicam e lutam contra a opressão e o racismo brasileiros, e isso se dá, também, pela cultura hip-hop, que abarca, dentre outras manifestações, a música e a literatura. Sobre a ideia de nação, Benedict Anderson (1989) argumenta que a literatura desempenhou papel fundamental na construção de uma nação imaginada; a Literatura Marginal, por sua vez, atua de maneira a colocar em relevo a verdadeira nação brasileira, com a emergência dos outrora silenciados e estigmatizados, porque “periferia é tudo igual, não importa o lugar: Zona Oeste, Leste, Norte e Sul. Não importa se é no Rio de Janeiro, em Minas Gerais, Brasília ou em São Paulo. Enfim, seja lá qual for o lugar, sempre serão os mesmos problemas que desqualificam o povo pobre” (FERRÉZ, 2013, p. 85). Há quem defenda, nesse sentido, que o Brasil, a despeito dos cartões postais, é uma enorme periferia, agora em primeiro plano. Homi Bhabha (1998, p.48) contribui com o debate ao “sugerir que a dinâmica da escrita e da textualidade exige que repensemos a lógica da causalidade e da determinação através das quais reconhecemos o ‘político’ como uma forma de cálculo e ação estratégica dedica à transformação social”. Urge que cada vez mais façamos uma intervenção sociopolítica.

A potência do romance inicia-se pelo título. Por que *Capão pecado*, em uma corruptela do nome do local? “Capão Redondo era um nome muito estranho, e o que lhe tinham explicado era que o nome era tirado de um artefato indígena (...) e vendo essa área de longe se tinha a impressão de ser uma cesta. Colocaram o nome de Capão Redondo, ou seja, ‘uma grande cesta redonda’” (FERRÉZ, 2013, p.16). Há, portanto, além da presença da raça negra, a dos povos originários na constituição do lugar. Matcherros, um dos personagens, era, inclusive, descendente de índios. Uma exegese plausível para o romance, a partir do nome Capão Redondo, é que se trata, ainda, do Brasil, metonimicamente. Negros e índios presentificam-se de forma subalterna, enquanto os brancos figuram como exploradores, seja como playboys, distantes do lugar mas que usufruem dos serviços prestados via subempregos, seja como a força coercitiva da polícia, responsável pela vigilância e punição, sem qualquer senso de justiça. O trecho a seguir é exemplar da precariedade oriunda de séculos:

Aí, como sou preto, vem o preconceito racial, policiais despreparados agredindo, espancando. Os políticos na profunda corrupção, desordem antiga contribuindo pro sufoco do povão. Neste momento que você me lê,

muitas famílias pedem socorro. Você já cresce no meio do veneno e chega uma hora em que o desespero é total (FERRÉZ, 2013, p.140).

O que resta aos moradores de Capão Redondo é uma vida de humilhação, desrespeito e marginalidade — no duplo sentido da palavra, pois, à margem da sociedade e sem qualquer infraestrutura, sentem-se compelidos à prática de crimes e delitos. Uma alternativa para escapar do destino aparentemente comum a todos é justamente a arte, pois, “para pessoas como eles, na situação em que vivem, só lhes resta uma música, uma promessa, um compromisso, uma letra extensa e com muito conteúdo, que, não raramente, é interrompida por disparos” (FERRÉZ, 2013, p.145). Apesar da possibilidade da interrupção pela violência, o romance, não somente é uma arma contra a brutalidade policial, social e racial, como insiste em amalgamar-se à cultura hip-hop, como a fortalecer uma mesma voz no combate ao racismo: “E a velha guarda, nossa família de sangue, o Hip-Hop, B. Boys, grafiteiros, skatistas, DJs e MCs” (FERRÉZ, 2013, p.141). A cultura negra é plural e está para além dos símbolos canonizados e datados, considerados exemplares da negritude, como ocorre com o carnaval. Não é apenas a literatura de Ferréz que se apresenta como insurgente ao preconceito racial, mas toda uma gama de manifestações culturais e artísticas que se aliam em prol da mesma causa. É por essa razão, como dito anteriormente, que não se pode considerar a obra de Machado de Assis como simbólica de um movimento negro em prol da igualdade de raça. A força dos subalternizados precisa condensar-se em múltiplas frentes, para igualar-se à do opressor, já que “os playbas têm mais oportunidades, mas na minha opinião, acho que temos que vencê-los com nossa criatividade, tá ligado? Temos que destruir os filhos da puta com o que a gente tem de melhor, o nosso dom, mano. O Duda e o Devair pintam pra caralho, o Alaor e o Alce fazem um rap bem cabuloso (...)” (FERRÉZ, 2013, p.120-1). Não deixa de haver potência artística entre os excêntricos longe dos holofotes midiáticos. Ferréz busca

Transformar. O verbo sintetiza o movimento que o autor espera que seus textos realizem. Fora do registro ficcional, espaço no qual o autor não poderia intervir diretamente para a construção de uma realidade que seja reflexo de seu desejo, Ferréz acaba por utilizar a escrita como veículo de denúncia, principalmente em seu blog. A transformação, nesse sentido, se torna mais palatável, sendo possível intervir diretamente em uma realidade concreta por meio de um posicionamento político de intervenção e denúncia do estado das coisas (PATROCÍNIO, 2013, p.168-9).

Divergimos de Patrocínio apenas no que tange à transformação mais palatável fora da ficção, pois *Capão pecado* é um texto ficcional bastante eficaz, direto e contundente para que a intervenção ocorra. A despeito de nossa divergência, vale sublinhar como o autor utiliza

outros veículos textuais a favor da causa antirracista. A internet propicia um número mais abrangente e ilimitado de leitores que, por sua vez, multiplicarão a mensagem recebida, colaborando para que a política intervencionista se estabeleça e frutifique. A atividade de blogueiro desenvolvida por Ferréz é interessante, dentre outras questões, porque o romance afirma que “o que dá futuro pra esses moleques, hoje, é desenho e digitação” (FERRÉZ, 2013, p.114). Realçamos que na Nota do Autor, Ferréz relembra que, para a escrita de *Capão pecado*, escrevia quando e onde pudesse, anotando ideias, inclusive, em pedaços de papel, senão na própria mão, de maneira a não perder um possível desenvolvimento para o enredo. A literatura, para ele, foi a forma encontrada de expressar-se contestatoriamente. Ficcionalmente ou não, o trabalho textual de Ferréz alcança a intervenção, seja em qual veículo de publicação.

O conceito de pecado, presente no título do romance, indica uma desobediência aos preceitos da Igreja Católica, cuja palavra de Deus fornece aos seus seguidores um dogma a ser seguido e respeitado sob a condição de, dessa maneira, alcançar o reino do Senhor. O catolicismo não é uma religião de matriz africana, e as imagens de Jesus Cristo representam-no como o estereótipo de um homem branco europeu, apesar de sua origem. É certo que o número de igrejas neopentecostais hoje no Brasil cresceu vertiginosamente, mas o catolicismo ainda é estatisticamente a religião com mais adeptos no país, além de sua importância para a história do Brasil, desde os jesuítas. Analisamos a influência indígena no título do romance; resta, agora, verificar a razão da corruptela do nome da região periférica.

A Igreja Evangélica é apresentada no romance como um local onde a segurança prevalece, no qual a população sente-se protegida, pois ali estavam “guardados do holocausto, do inferno verdadeiro e diário, ou pelo menos se escondendo temporariamente dele” (FERRÉZ, 2013, p.68). Ainda assim, foi em um desses templos que Tio Chico foi espancado pelos fiéis — em Capão Redondo não há lugar que delimite a violência. O questionamento sobre a existência do Deus católico surge de forma contundente e cética em Rael, que “pensou no que seria o céu... teria periferia lá? E Deus? Seria da mansão dos patrões ou viveria na senzala? (...) o céu que mostram é elitizado (...) apresentam Jesus como sendo um cara loiro” (FERRÉZ, 2013, p.69). Por que razão Jesus Cristo, que pregou a igualdade entre todos os homens, era loiro, justamente da raça opressora e exploradora de pessoas como o próprio Rael? As próprias religiões de matriz africana tiveram que buscar o sincretismo religioso para poderem sobreviver. Nem mesmo à fé os negros poderiam se entregar? Ateus não pecam porque esse conceito inexistente para eles, mas por que *Capão Pecado*? Talvez porque seja um lugar que até Deus tivesse esquecido, ou quiçá o meio no qual

viviam carecia de qualquer dignidade, tornando seus moradores inaptos para alcançar o reino dos céus. Uma resposta mais exata é fornecida pelo romance:

Mas como todos nós sabemos que é muito difícil fazer com que o mundo inteiro nos ouça, nós mandamos um toque daqui, do nosso campo, de onde Deus escolheu para ser um lugar em que nem tudo dá certo, um lugar em que você pode perder a vida num piscar de olhos, um lugar que é considerado o Pecado das periferias, um lugar chamado Capão Redondo! (FERRÉZ, 2013, p.86).

Os pecadores, segundo a Igreja, vão para o inferno, onde sofrem toda sorte de infortúnios, logo, a periferia de Ferréz merece a alcunha recebida. Fanon (2020, p.152) é categórico: “O pecado é negro como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, de revólver na mão, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável”. O racismo e a escravidão causaram danos irreparáveis aos negros, cujas máscaras brancas precisavam ser usadas de modo a torná-los aceitos, conforme pondera Fanon. Mas o caráter intervencionista da Literatura Marginal pretende modificar essa realidade, denunciando-a. Para Homi Bhabha (1998, p.341, grifos do original),

A intervenção da crítica pós-colonial ou negra tem por objetivo transformar as condições de enunciação no nível do signo — no qual se constitui o domínio intersubjetivo — e não simplesmente estabelecer novos símbolos de identidade, novas “imagens positivas” que alimentaram uma “política de identidade” não-reflexiva. O desafio à modernidade está em redefinir a relação de significação com um “presente” disjuntivo encenando o passado como *símbolo*, mito, memória, história, o ancestral — mas um passado cujo *valor* iterativo *como signo* reinscreve as “lições do passado” na própria textualidade do presente, que determina tanto a identificação com a modernidade quanto o questionamento desta: o que é o “nós” que define a prerrogativa do meu presente?

É em busca dessa resposta que os estudos pós-coloniais caminham. Por mais que o romance apresente trechos que demonstram ódio aos playboys — justo, se entendermos ódio como sinônimo de revolta —, a reivindicação é tão somente de igualdade — não se trata do negro se sobrepôr ao branco, mas colocar-se ao lado. Não mais subalterno nem ex-cêntrico. Frantz Fanon (2020) é taxativo ao afirmar que a luta é contra o racismo, não contra o branco; mais do que se considerar negro, considera-se humano e, portanto, não quer se limitar a uma cultura apenas negra, do mesmo modo que o branco também não deve isolar-se em seu próprio mundo; como humanos, interessamo-nos uns pelos outros, independentemente da raça. Infelizmente resta um longo caminho a ser percorrido para que alcancemos esse fim quase utópico. “As únicas culturas aqui são o hip-hop e a criminalidade,

e muitas vezes os manos passam pelos dois, um por puro amor, o outro pela necessidade”, diagnostica Ferréz (2013, p.173). Como alternativa escreve que “o foco de esperança está nos muros grafitados, nos bailes feitos nas quadras das escolas, nos pipas no céu, e nos movimentos em prol da cultura, desde fanzines até as organizações que ainda resistem aqui” (FERRÉZ, 2013, p.172). Para evitar um apartamento entre culturas, como pretendia Fanon, ou somente valorar a negra em datas como o carnaval, faz-se necessária cada vez mais a intervenção político-racial na literatura, nas artes em geral e na consciência dos seres humanos, somente assim conseguiremos ler um romance como *Capão pecado* de forma distante de uma realidade ainda bastante presente; em busca da igualdade racial, esperamos que *Capão pecado*, em um futuro próximo, seja apenas um romance realista que guarda a memória do povo negro.

Referências

- ADORNO, T. W. **Teoria estética**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.
- ANDERSON, B. **Nação e consciência nacional**. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDRADE, M. de. O movimento modernista. In: ANDRADE, M. de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo: Martins, 1974.
- ANDRADE, O. de. Manifesto antropófago. In: TELES, G. M. **Vanguarda europeia e modernismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CANDIDO, A. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- CULLER, J. **Teoria literária: uma introdução**. Tradução de Sandra Guardini T. Vasconcelos. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999.
- EAGLETON, T. **Depois da teoria**. Tradução de Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FERRÉZ. **Capão pecado**. São Paulo: Planeta, 2013.
- FIGUEIREDO, E. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- FIGUEIREDO, V. L. F. de. **Narrativas migrantes: literatura, roteiro e cinema**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- HAUSER, A. **História social da arte e da literatura**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- HUTCHEON, L. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Tradução de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, s/d.
- LÖWY, M. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MARCUSE, H. **A dimensão estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- NASCIMENTO, F. **Palavra, pena e prelo: um estudo sobre formação e ações de João Alfredo Corrêa de Oliveira (1855-1889)**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2024.
- NASCIMENTO, J. As margens nos meios: Rap, “Literatura Marginal”, mídias. In: ALMEIDA, J.; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller (orgs.). **Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- PATROCÍNIO, P. R. T. do. **Escritos à margem: a presença de autores de periferia na cena literária brasileira**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- PENNA, J. C. **Escritos da sobrevivência**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitos, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.
- TODOROV, T. **A literatura em perigo**. Tradução de Caio Meira. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- WHITE, H. **Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EdUSP, 2014.



Revista África e Africanidades

Discursos, Memórias Negras e Esperança na América Latina e Caribe

Parte 3

Reflexões acerca dos ataques à religiosidade de matriz africana no Brasil

Reflections on attacks on African matrix religiosity in Brasil

Ana Carla Ferreira dos Santos¹³¹

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Este artigo tem por objetivo trazer reflexões acerca das relações entre perseguições e ataques aos membros e espaços de religião de matriz africana, dentro da historicidade brasileira, ao longo dos anos. Onde o Brasil, que hoje se encontra num Estado laico, já passou por várias fases, desde a imposição religiosa ao catolicismo; a total proibição de manifestações religiosas de matriz africana; as liberações parciais de religiões distintas da oficial desde que não chegassem a esfera do espaço público e se restringisse ao âmbito doméstico até a perseguição por parte do próprio Estado. O percurso adotado na construção do texto buscou um referencial teórico que travasse diálogos perpassados por vivências, fatos e pensamentos que conectam à intolerância religiosa ou o racismo religioso dentro da configuração de nossa sociedade. A metodologia adotada conjugou informações que viabilizasse um entendimento de que a complexidade do tema não pode ser analisada sob um prisma único e privilegiou uma diversidade de caminhos para melhor compreensão.

Palavras-chave: Demonização; Diversidade Religiosa; Intolerância Religiosa; Racismo Religioso; Religiosidade de Matriz Africana

Abstract: This article aims to bring reflections on the relationships between persecution and attacks on members and spaces of religion of African origin, within Brazilian history, over the years. Where Brazil, which today is a secular state, has already gone through several phases, from religious imposition to Catholicism; the total ban on religious manifestations of African origin; to partial releases of religions other than the official one as long as they did not reach the sphere of public space and were restricted to the domestic sphere until persecution by the State itself. The path adopted in the construction of the text sought a theoretical framework that would engage in dialogues permeated by experiences, facts and thoughts that connect to religious intolerance or religious racism within the configuration of our society. The methodology adopted combined information that enabled an understanding that the complexity of the topic cannot be analysed from a single perspective and favored a diversity of paths for better understanding.

Keywords: African Matrix Religiosity; Demonization; Religious Diversity; Religious Intolerance; Religious Racism

¹³¹ Doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI/UFF). Mestra em Cultura e Territorialidades pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense (PPCult/UFF). Bacharel e Licenciada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Contato: f.ana.carla@gmail.com

Introdução

A vida é feita de tecituras, algumas individuais outras coletivas. Elas nos permitem fazer escolhas, mesmo quando aparentemente não as temos. Neste artigo, venho de uma inquietação quanto a comportamentos e práticas que almejam atingir o sagrado alheio. Em função disso, traço um percurso reflexivo baseado na reiteração de atos de perseguição, profanação e destruição, ao longo do tempo, para pensar nos ataques relativos à (in)tolerância religiosa com foco numa religiosidade de matriz africana no Brasil, em busca de um fio da meada.

Sim, fio da meada! Àquele que surgiu na época da revolução industrial, onde as máquinas para fazer tecidos careciam da manipulação humana para passar em um orifício bem pequeno, eles envolviam certa velocidade e volta e meia por falta de concentração ou cansaço o fio da meada era perdido pelo trabalhador.

Assim, penso que num contexto social envolto em uma origem colonial opressora, exploradora, calcada em apagamentos culturais e existenciais, promotora de silenciamentos e que não valida sua pluralidade racial de forma equânime é muito fácil se perder o fio da meada.

Neste ensejo, o alicerce desta analogia me conduziu a desenvolver o texto num movimento *Sankofa* que é representado visualmente por um dos vários elementos gráficos chamados *Adinkra*, de origem do povo Akan, que atualmente corresponde ao país Gana e estão presentes em outras partes do continente africano. Os *Adinkra*, guardam toda uma simbologia e apresentam seu significado próprio.

O exposto no ideograma proverbial do *Adinkra Sankofa*, tem seu caráter informativo baseado na necessidade de nos remetermos ao passado para entender o presente. Num sentido, em que tão importante quanto agir em cima do que ocorre no presente é necessário que se conheça as origens para se entender o que propiciou os acontecimentos atuais e então, poder promover as mudanças necessárias e a construção de novos futuros.

Destarte da presença de um cenário com posicionamentos em que prolifera o conservadorismo, retrocessos, falta de tolerância, respeito e equidade em várias esferas, principalmente, nas dimensões: políticas, sociais e religiosas no Brasil e no mundo. A contemporaneidade, ainda, abrange um período de liberdade de expressão e suscita alguns questionamentos.

Por que se incomodar tanto com algo que diz respeito ao outro? A diversidade religiosa não é um incômodo momentâneo, casual, nem pontual. Será que ela serve de alento para algo não resolvido por quem se sente afetado e no direito de intervir? Tem algo a ser

pensado num período em que há tanta omissão, acomodação em zonas de conforto existenciais para se sentir impelido a atacar a fé alheia. O que leva alguém a sair da passividade, se arriscar, atacar, depredar, destruir o sagrado da religiosidade de matriz africana?

A velocidade atrelada ao desenvolvimento, na concepção do mundo ocidental nos permeia enquanto humanidade. Ela, nos permite entendimentos para classificar comportamentos, culturas em compreensões que tendem a ditar o que é rápido, lento, evoluído ou atrasado.

Principalmente, em tempos de transformações rápidas no mundo, em curto espaço de tempo, para uma Humanidade que viveu mudanças bem mais lentas em outras épocas. O consumismo, a alta velocidade, a internet e outras formas de aceleração da experiência temporal da vida humana, nos situam numa contemporaneidade com ampliação de horizontes tanto positivos quanto negativos. Entretanto, como medir e combater as ações relacionadas a não reconhecimento e desrespeito com a fé alheia no que tange a espiritualidade, reduzido a um gostei ou não gostei? A um isso eu aceito ou isso eu não aceito associados a incitação ou diretamente a ataques?

A fé é algo relativo ao ser humano, só nós determinamos o que é sagrado numa dimensão que dá sentido a nossas vidas. Então, uma pergunta se faz fundamental e indispensável. O quanto um pensamento associado a uma visão única, que não reconhece a pluralidade do mundo nos remete a não aceitar a liberdade do outro quanto ao seu modo de entender o mundo?

Assim, vejo a necessidade de refletir, sem qualquer pretensão de trazer a última palavra sobre o tema. Ao entender que ainda tem muito a se pensar sobre ele, por diversas fontes e por distintos caminhos que se afastem da auto grandeza, da emoção impulsiva e desenfreada ou de qualquer doutrina. Sem querer apresentar solução para nada, mas propensa ao convite da reflexão pessoal, crítica por qualquer via que perpassse o respeito.

Entretanto, que esteja atrelada e contribua para o enriquecimento das discussões para a temática ser pensada, discutida, ruminada e que nos ajude na vivência como ser espiritual sem deixarmos de ser humanos. Este trabalho se propõe pensar frente a um cenário de ataques à religiosidade de matriz africana no Brasil, como um problema sério e que merece estudo. Uma vez que muitos são os elementos que se configuram para considerar ataques à religiosidade de matriz africana como um problema. E estes elementos são os que destacam a importância de combater o racismo religioso e promover a liberdade religiosa.

Do exemplo ao entendimento: primeiras referências

Parto para explicitação deste trabalho de um referencial vivenciado por mim desde criança, juntamente com minhas avós materna e paterna. Entretanto, a compreensão do que vivemos foi bem mais tardia, já na fase adulta e como pesquisadora, entendi o cenário o qual estava envolvida.

Minha avó paterna era mineira, registrada como nascida no Rio de Janeiro, chamava Flausina Maria Ferreira e viveu até os cento e dois anos de idade. Ela era de religião evangélica, membra da Igreja Assembleia de Deus. Enquanto minha avó materna era baiana, do interior de Santo Amaro, município do Recôncavo Baiano e tinha por nome, Maria Nemesia dos Santos. Ela viveu por setenta e dois anos e era de religião candomblecista.

Como neta, na infância e adolescência, eu as chamava somente de vó e as via da mesma forma, como mães dos meus pais. Quando adulta, eu as via como mulheres negras, com suas diferenças, força e vulnerabilidades. Não fui criada por elas, mas no convívio, em seu modo de transmissão de conhecimento, em sua forma de educar, elas oscilavam em ofertar informações de forma direta e outras vezes, pelas entrelinhas.

No cotidiano de nossas vivências, algumas vezes elas ensinavam somente no gestual, através do olhar, sem falar uma palavra. Em outras circunstâncias contavam casos, histórias que povoavam meu imaginário. Nossas relações se davam de forma bem aberta quanto a experiências vivenciais e diferenças de pontos de vista.

Dentro de suas espiritualidades, ambas influenciaram minha educação para compreensão de respeito quanto à religião através de seus exemplos de vida. Não houve da parte de nenhuma das duas avós, o sentar para falar de suas escolhas religiosas. Muito menos, neste aspecto, não houve nada imposto ou sugerido, por parte delas quanto a qualquer de seus descendentes a abraçar uma religião ou ter um determinado modo de conduta ou de ser, nem nada em relação a suas percepções de mundo.

Pelo que soube, a espiritualidade foi despertada em cada uma, quando já eram adultas, em determinado momento da vida por entendimento de mundo próprios e sem grande influência familiar e assim nos respeitaram em nossas orientações religiosas do mesmo jeito que a delas foi acolhida pelos familiares. Minhas lembranças de relações com elas foram puramente como neta.

A pesquisadora nunca conversou com elas, pois, ainda, não tinha sido desperta em mim, mas meu arquivo mental já estava ativado e as memórias vividas foram devidamente armazenadas até o ponto de eu entender o que tinha aprendido com elas neste tema em específico.

Em vários momentos, eu as via em seu preparo na comunicação com seus respectivos sagrados, com seus rituais em casa ao ler a Bíblia, acender uma vela, colocar flores num altar... quanto para alguma saída externa, em direção ao terreiro ou à igreja, na escolha de suas vestes, indumentárias... seja para uma cerimônia cotidiana ou alguma celebração especial.

Já as acompanhei várias vezes, tanto em algum momento de culto, quanto em alguma festa religiosa. Ressalto que foi o mundo externo, através dos noticiários e algumas amizades com pessoas pertencentes a alguma religiosidade de matriz africana é que me apresentaram o lado de que existiam indivíduos e grupos que não respeitavam a religiosidade de outras designações.

Não ignoro que tenham núcleos familiares onde as diferenças de orientação religiosa entre os parentes seja um problema, mas posso atestar a partir do meu relato que muitas vezes a percepção da diferença, do desrespeito nos é passada pelo exterior. Nos microcosmos familiares elas podem inexistir ou ser diluídas de modo harmônico, sem brigas e com respeito.

Mãe Marcia Marçal é matriarca do Ilê Àṣẹ Olúwàiyé Ni Ọya, sacerdotisa das mais respeitadas da nação keto por seus projetos sociais, religiosidade, militância e ativismo contra a intolerância em favor da religiosidade de matriz africana. Em seu livro Faria tudo outra vez nos traz seu relato de encontro com o candomblé:

Todo mundo reclama de todo mundo, todo mundo trai todo mundo, todo mundo é traído por todo mundo, mas que força tem um ser humano para nos fazer desistir do Sagrado? A gente se encolhe, se esconde e prefere, muitas vezes, culpar os outros: “Eu saí da religião por causa do outro!”. Eu não quero a religião por causa do outro que poder esse outro tem para que a minha decisão dependa dele? Não! Eu estou na religião por minha causa, eu quero a religião por minha causa, eu amo a religião por minha causa. O ser humano não tem poder para nos fazer desistir do Sagrado. Orixá na minha vida é o sangue que corre nas minhas veias. Ninguém, em nenhum momento, vai me fazer desistir dos orixás; e eu acho que todos deveriam fazer o mesmo. (MARÇAL, 2021, p.75).

O relato de Mãe Marcia serve para refletirmos quanto a decisão de seguir com sua própria fé ser da ordem de uma decisão pessoal, sem espaço para interferência alheia. Um pensamento que cabe a qualquer escolha religiosa. Neste sentido, trazer o relato de minha vivência com minhas avós me fortalece no sentido de entender que as diferenças existem, mas há existência de outros horizontes, onde é possível conviver com o diverso de forma harmoniosa, respeitosa e ser quem se quer ser sem interferência alheia.

Reflexões sobre a demonização da religiosidade de matriz africana no Brasil ao longo do tempo e seus impactos

Na realidade brasileira, ora de forma mais pulverizada, ora mais concentrada os periódicos, os noticiários, antes do que chegam como conteúdo de determinados livros e artigos acadêmicos, podem servir de baliza para nos pautar sobre a frequência de ataques às casas de matriz africana.

Bem como, a seus adeptos, quer quando estejam como indivíduo ou em coletivo, no privado ou no espaço público. Em circunstâncias que evidenciam o desrespeito e a inaceitabilidade, por parte de muitos, em relação ao direito livre do exercício da fé e a diversidade religiosa existente no Brasil.

A recorrência das notícias, nos conduz a associações que vinculam religiosidade e racialidade, num sentido, em que se torna relevante entender o que abrange nossa composição étnico-racial. O Mito da Democracia Racial do Brasil, que envolve nossa miscigenação racial e que por muito tempo sustentou o que se queria dizer que era o Brasil, não consegue dar conta de nossa pluralidade racial em seus efeitos práticos. Neste sentido, apresento alguns horizontes para nos ajudar nesta compreensão. Assim, temos no ensinamento de Ronaldo Sales (2023):

A democracia racial ou mito da democracia racial não é meramente uma falsa crença, porém envolve um modo de funcionamento e regulação de práticas sociais, das relações de poder, das formas de sociabilidade e do pensamento social que compõem um determinado regime de dominação étnico-racial historicamente constituído. (SALES, 2023,p.105).

O pensamento do autor, apresenta elementos específicos da configuração que se dá em relação à miscigenação brasileira, donde depreendo que talvez, um dos aspectos mais difíceis dela ser comprovada seja no campo da religião diante de tanta contrariedade. Sob outra ótica, Silva (2023) nos traz outros aspectos que relacionam a formação das religiões de matriz africana no Brasil, através da abertura para o acolhimento da diversidade num cenário que a impelia ao desenvolvimento de estratégias para minimizar os conflitos internos dentro de um panorama onde era combatida por ser diferente:

A história das religiões afro-brasileiras ou de matrizes africanas é marcada por um duplo esforço. Formadas inicialmente a partir de diversos grupos africanos trazidos ao Brasil e posteriormente abertas à população afrodescendente e aos outros grupos étnico-raciais, o primeiro esforço foi o de se organizarem internamente sem discriminação de sexo, gênero, raça etc. não é à toa que nessas religiões acolhem-se mulheres, homens, pessoas não binárias, negros, brancos, pessoas com deficiência, de diferentes

orientações sexuais, ricos, pobres etc. O segundo esforço foi, a despeito dessa diversidade e tolerância internas, lutar contra a violência externa da sociedade envolvente marcada por estruturas sociais e práticas cotidianas de preconceito, discriminação, racismo, intolerância e desqualificação da cultura ou cosmovisão negro-africana. Assim, se a sociedade brasileira ficou conhecida por sua composição populacional e cultural heterogênea, não devemos esquecer que a história de sua formação registra um contínuo processo de violência, resistência e negociações. Em relação às religiosidades afro-brasileiras, essa história é prenhe de registros de intolerância, uma faceta muito conhecida do racismo estrutural contra negros no Brasil, formulado inicialmente pelo sistema escravagista, mas que se manteve sob outros aspectos no regime do trabalho livre da república brasileira. (SILVA, 2023, p.201).

O autor nos trouxe o paradoxo de como lidar com a diversidade que envolve a religiosidade de matriz africana no Brasil. Por outro lado, destacou o processo que afeta os negros no Brasil no que tange sua sobrevivência num panorama de violência e resistência em nossa história e que afeta sua religiosidade.

Ao longo de séculos, esbanjam os exemplos de situações de perseguição, combate e ataques religiosos a populações racializadas no Brasil. A professora Lilia Moritz Schwarcz (2017) nos apresenta mais um delineamento da configuração racial do Brasil, como espetáculo da miscigenação ao informar que:

Em finais do século XIX o Brasil era apontado como um caso único e singular de extremada miscigenação racial. Um “festival de cores” (Aimard, 1888) na opinião de certos viajantes europeus, uma “sociedade de raças cruzadas” (Romero, 1895) na visão de vários intelectuais nacionais; de fato, era como uma nação multiétnica que o país era recorrentemente representado. Não são poucos os exemplos que nos falam sobre esse “espetáculo brasileiro da miscigenação”. “Formamos um país mestiço...somos mestiços se não no sangue ao menos na alma”, definia o crítico literário Silvio Romero, da Escola de Recife, ao comentar “a composição étnica e antropológicamente singular” da população brasileira (Romero, 1888/1949). (SCHWARCZ, 2017, p.15).

O recorte para a religiosidade de matriz africana, foco deste trabalho, é abundante de exemplos. Tanto em nosso passado histórico quanto em nossa contemporaneidade de país civilizado, laico e com liberdade religiosa garantida na Carta Magna vigente no Brasil, contudo, nem sempre foi assim.

Durante o período da monarquia, nos ensina Santos (2006) que a Constituição Imperial de 1824 permitia apenas o culto doméstico das religiões não católicas. Havia uma liberdade tolerada, mas também vigiada, onde o que vigorava era a garantia de outra crença desde que não fosse de forma pública, externada, ou seja, tinha que se limitar a esfera

doméstica. A laicidade do Estado e a liberdade religiosa só chegaram com a Constituição Republicana de 1891.

Sinalizo que as terminologias utilizadas neste trabalho relativas à colonização ou derivadas dela são adotadas no sentido apresentado por Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo (2019) em detrimento a uma versão distorcida, inventada à qual fui apresentada nos bancos escolares. Assim:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender como contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. (SANTOS, 2019, p.35).

No contexto de uma perspectiva temporal colonial, Dani Bastos (2014) nos remete ao Brasil Colônia ao delinear a conjuntura de Estado e Igreja quanto aos povos indígenas e os africanos escravizados em relação à colonização portuguesa:

A religião católica era a religião dominante durante o Brasil Colônia, pois existia uma aliança entre o Estado e a Igreja. Esta instituição possuía grande influência política da época, que se estendia muito além dos limites da crença. Acreditava-se que a catequização e a conversão dos povos indígenas ao catolicismo facilitariam sua subjugação aos interesses do colonizador, que estava em busca de mão-de-obra escrava. O uso da violência era frequente para obrigar os “selvagens” a frequentar as missas. Ainda no Brasil Colônia, com a chegada dos povos africanos na condição de escravos – que por si já é uma condição degradante – o Estado e a Igreja repetiram e intensificaram o tratamento utilizado com os povos indígenas. Passou-se a associar tudo o que era oriundo da população negra ao “mal”, principalmente aos assuntos ligados à religião. Assim como a agressão a seus corpos, as mulheres e homens negros tiveram suas práticas culturais desvalorizadas e difamadas. As atividades religiosas de matriz africana eram relacionadas à bruxaria, à feitiçaria. Existia uma demonização das religiões de matriz africana. Era de praxe torturar, humilhar, desmoralizar e até mesmo matar todos aqueles que não se enquadravam e não se reduziam ao controle estatal e a hegemonia católica. (BASTOS, 2014, p.33-34).

Temos através deste retrato apresentado pela autora que as relações entre Estado e Igreja no período colonial delinearão a não aceitabilidade da diversidade religiosa no Brasil. Ou melhor, os primeiros passos no caminho, em solo pindorâmico, nome relacionado à Pindorama, designação dos indígenas que nomearam esta terra. Dentro da mentalidade de um pretense controle, a partir de uma imposição hegemônica religiosa inicialmente para os povos originários e africanos no Brasil.

As religiões de matriz africana no Brasil enfrentam uma longa história de racismo, repressão e muita intolerância. Estas são decorrentes de construções históricas, imaginários criados relacionados a teorias racistas com bases religiosas, de fundo científico que as tornavam alvo e impedimento de seus integrantes praticarem sua fé. Quanto à questão da intolerância religiosa, Mãe Marcia (2021) nos apresenta sua percepção:

De uns anos para cá, começou essa patifaria de intolerância religiosa: as pessoas fazem um carnaval em seus julgamentos e montam um bicho de sete cabeças em relação às casa de matrizes africanas. Percebo, nitidamente, que os intolerantes querem que nossa cultura acabe, e uma explicação bastante óbvia todos sabem: é o preconceito com relação ao desconhecido. Eles não toleram religião de preto. Na verdade, não toleram nada de preto, não é mesmo? Eles acreditam que, acabando o candomblé, a Umbanda e o centro de mesa, a opinião deles vai ser predominante. Isso é preconceito! É muito revoltante, ainda hoje, perceber que pessoas ligadas à religião cristã acham que somos abomináveis. Muitos de nós ficam escondidos, sem poder revelar o que são de verdade, por causa dessa opressão diária, que é tão antiga e atual ao mesmo tempo. (MARÇAL, 2021, p.125-126).

A análise da sacerdotisa nos traz a vertente do preconceito ao desconhecido, no que se refere à cultura e religiosidade negra. Seja por vias institucionais aceitas pela sociedade brasileira, bem como por parte de ações individuais ou instigadas por certas doutrinas, como vemos nos dias atuais.

Aponta, ainda, para a faceta de parte da sociedade brasileira quanto a não aceitação da diversidade religiosa, da diferença. O que nos remete a pensar sobre o que ocasiona tanto repúdio ao diferente, numa população constituída por tanta pluralidade e que se proclama democrática, racialmente.

Num cenário perpassado por estigmas e desrespeito à diversidade religiosa. Temos através do *òrìṣà Èṣù*, numa linguagem mais contemporânea, um ícone tomado, por muitos, para simbolizar toda aversão à religiosidade de matriz africana no Brasil. Este *òrìṣà* no entendimento de quem não o conhece, mas o julga, e se sente autorizado a falar dele, é visto como o demônio, o próprio mal!

Luiz Rufino (2019) nos traz que a encruzilhada é a boca do mundo, um saber que se pratica pelas margens por inúmeros seres fazedores de tecnologias e poéticas de espantar escassez abrindo caminhos, onde:

Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe n pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos. É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo monológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida. (RUFINO, 2019, p.5).

Exu é compulsório a todos os seres e forças cósmicas. É ele a divindade mais próxima daqueles classificados como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comunicativo entre os seres, as divindades e os ancestrais. Exu é a substância que fundamenta as existências; é a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável, inapreensível e inacabada. Ele é o acontecimento, antes mesmo da inscrição deleuziana, por isso ata-se o verso que aqui nos abre caminho: “Exu nasceu antes que a própria mãe.” (RUFINO, 2019, p.23-24.).

O autor apresenta o *òrìṣà Èṣù* como aquele que não se molda no que está estabelecido, pois ele precede a forma. Donde podemos depreender que ele se estabelece na esfera do inapreensível, do mistério, do incompreensível para quem tenta limitá-lo. Ele fica na dimensão do incontrolável por não ser determinável.

Muito da incompreensão, da visão limitada, de grande parte das pessoas que podem conduzir ao preconceito e a práticas de intolerância religiosa, se dá devido ao desconhecimento da cultura africana e afrobrasileira, bem como a indígena. Conteúdo que deve ser atrelado ao estabelecido nas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008. Leis que são fruto de conquistas alcançadas a partir de empenho e muita luta de movimentos sociais. No intuito, de tornar acessível, por via do sistema de ensino, fontes importantes e constituintes da configuração da população e sociedade brasileira.

A pensadora Adilbênia Freire Machado (2019) sinaliza o caminho e a origem acerca da Lei 10.639 ao nos dizer:

A lei 10.639/2003 é fruto de décadas de mobilizações sociais, de ações políticas, negociações e estratégias de movimentos negros, de intelectuais envolvidos na busca de uma política antirracista, inclusiva, além de transformadora da realidade, não apenas, mas especialmente do povo negro. Pessoas empenhadas em promover uma educação comprometida com as diversas visões formadoras da nossa sociedade, especialmente com a percepção de mundo própria da cosmovisão africana, em virtude da sua preponderância em nossa construção social, cultural, política e econômica, e pelas muitas décadas de sua negação. (MACHADO, 2019, p.61).

Assim, temos que vários são os possíveis caminhos na compreensão do que alimenta a continuidade da perseguição à religiosidade de matriz africana no Brasil. O tempo passa, mas a perseguição contra a religiosidade de matriz africana permanece no cotidiano brasileiro. O entendimento também perpassa mudanças de pensamento, modernizações físicas da cidade e pretensos mascaramentos e efetivos apagamentos. Simas (2019) em sua obra: *O corpo encantado das ruas*, reforça um desses sentidos:

No início do século XX, a República criminalizava a cultura popular. A onda dos donos do poder era modernizar o Rio de Janeiro em padrões europeus, adotando Paris, a capital francesa, como modelo de conduta e urbanidade. Nesse clima, as manifestações populares dos pretos e dos pobres em geral eram reprimidas na base do cacete. A cidade, fundada um dia para expulsar franceses resolveu ser francesa para esconder que era profundamente africana e lusitana. (SIMAS, 2019, p.102).

A religiosidade negra que chega ao Brasil, com os corpos de negros africanos sequestrados do Continente Africano, não desembarca no país com passe livre de exercício. A separação dos grupos de pessoas tratadas como mercadorias para mais fácil controle, dentre outras vulnerabilidades conduziu ao caminho da reconfiguração e da reinvenção como estratégia de sobrevivência dos escravizados.

O professor Xandy Carvalho (2024), em seu livro “Meu Corpo Terreiro: uma performance dançada na memória pela pedagogia do encontro, nos fala na perspectiva de um relato vivencial próprio sobre as primeiras comunidades de terreiro como estratégia de reexistir:

Existir é um esforço contínuo de resistência, pois o colonialismo se esforça em negar a antologia do povo preto, sua existência social, intelectual, artística e cultural. Assim, faço uma reverência e peço benção à primeira comunidade de terreiro de candomblé de Ketu fundada na cidade de Salvador – BA, aproximadamente no ano de 1830, segundo Barros (2009), a Casa Branca do Engenho Velho, denominada Iyá Omi Axé Airá Intilé ou Intile. Eu, do fono do barco acadêmico, mas antes disso, iniciado no candomblé em 1988, sou resultado das ações das primeiras pretas e pretos que corajosamente não apagaram as velas de sua devoção. Desde minha infância, ouvia relatos das festas e orientações que vinham da Casa Branca. com olhos no barco construído à entrada do terreiro, meu corpo treme e se reconhece parte de parte daquela história, no caminho dos que vieram antes de mim, e que fincaram profundas raízes. (CARVALHO, 2024, p.57-58).

Através do contexto apresentado pelo autor, vemos que as ações de resistência para sobreviver são contínuas ao longo do tempo e estão presentes num elo único entre ancestrais e seus descendentes. Em consonância com este entendimento, temos que os espaços sagrados de matriz africana estão numa dimensão de ofertantes de condições da pessoa se sentir plena, completa com compreensão de seu Ser integrado numa comunidade sem intermediários.

Desta forma, as pessoas não se aprisionam a um sentimento de culpa e compreendem que o que acontece com elas não é obra do destino, uma vez que elas mesmo são as detentoras do seu próprio caminho. Onde um *òrìṣà* as orienta, mas não é o responsável por nenhuma punição nem por qualquer de suas escolhas. Isso nos deixa diante de outra lógica

de ser, onde podemos adentrar numa seara em que outra cosmopercepção de mundo se mostra existente.

Assim, se imaginarmos que esta configuração não é a mesma da cosmovisão ocidental que domina o mundo atual e que por muitos ainda é entendida como única. Podemos nos aproximar de onde vem esse espírito de perseguir, combater, destruir o diferente, o que não é espelho e que é tão facilmente associado ao que se relaciona ao corpo negro.

Neste sentido, o apresentado por Luiz Rufino (2019), em *Pedagogia das Encruzilhadas*, a partir de uma perspectiva em encruzilhadas pode nos ajudar ao dizer que o corpo do colonizado rompe com o túmulo que lhe foi destinado, onde:

A humilhação é uma das marafundas que atam a experiência vivida pelo colonizado. O corpo do mesmo, enlaçado a esse sopro de desencanto, é um corpo golpeado, traumatizado, um registro histórico das operações dessa lógica de dominação que não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar e de matar. As algemas, a nudez, o trabalho forçado, o tapa na cara, a tensão muscular, o cárcere, a deportação, a condenação à morte. A desonra, a indignidade, a exposição, a não cicatrização das feridas. A humilhação é como uma amarração de violências lançadas ao colonizado. Essa marafunda parida do caráter elementar do colonialismo (violência) transforma os seres em algo desfigurado, dejetado, refugo e resíduo humano que servirá de uso para a manutenção do poder. A lógica empregada pelo colonialismo, por mais linear que pareça ser, é substanciada por um potencial ambivalente. Esse caráter mais sutil faz com que se amarre como um enigma, daí o sentido de ser uma marafunda. O colonialismo, na mesma medida em que humilha – e nesse caso trato a humilhação como uma amarração de violências que transformam o ser em dejetado, refugo e resíduo –, se apropria dessa lógica de destruição para transformar essas sobras em algo novo, algo forjado e comprimido em suas pretensões civilizatórias. (RUFINO, 2019, p.151.).

Rufino, nos desperta a pensar na caracterização da desumanização do corpo negro, a qual o que se relacionar a ele torna-se deslegitimado de existência plena. Simas & Rufino (2019) em consonância nos trazem, ainda, que:

A macumba como complexo de saber e política ancestral se ergue confrontando o caráter indefensável de um projeto civilizatório decadente e imoral, pois o mesmo é inimigo dos modos de vida e das comunidades que aldeiam e terrorizam esse lugar. (SIMAS & RUFINO, 2019, p.22).

Para pensarmos um pouco mais profundamente nas possíveis associações do racismo atrelado à religiosidade de matriz africana, trago uma perspectiva que parte do cotidiano da pessoa negra relacionada ao indivíduo racializado branco e que pode ser ampliado para outros campos que a envolve. Assim, mostro o ofertado pela pensadora Grada Kilomba (2019) quanto ao racismo cotidiano:

O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o sujeito negro e as Pessoas de Cor não só como “Outra/o” – a diferença a qual o sujeito branco é medido – mas também como Outridade, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca. No racismo cotidiano, a pessoa negra é usada como tela para projeções do que a sociedade branca tornou tabu. Tornamo-nos um depósito para medos e fantasias brancas do domínio da agressão e da sexualidade. É por isso que, no racismo, a pessoa negra pode ser percebida como “intimidante” em um minuto e “desejável” no minuto seguinte, e vice-versa; “fascinantemente atraente” a princípio, e depois “hostil” e “dura”. (KILOMBA, 2019, p.78-79).

A autora nos ensina que as relações cotidianas que envolvem brancos e negros são permeadas socialmente com a Outridade, num sentido que permite que haja dualidade de leituras brancas sobre o corpo negro. Num contexto de permissividade, que enseja transitoriedade, com variações ao sabor do que é negado pelo branco mesmo quando ele se sente atraído pelo universo negro.

Este pensamento pode nos dar pistas para comportamentos presentes no Brasil para que certas festividades negras sejam aceitas, praticadas em determinados períodos e renegadas em outros tempos, mesmo sendo partes indissociáveis de um todo. Bem como, posturas racistas serem reiteradas dentro de casas de matriz africana por adeptos brancos, mesmo sendo um espaço com toda sua concepção de mundo negra.

Diversas são as situações que evidenciam as relações entre os efeitos do racismo religioso e o cotidiano. Como as que trago através da análise de Omoloji Àgbára Dúdú (2022) em “O impacto do racismo religioso na saúde integral das pessoas negras de terreiro: entre o sofrimento emocional e o seu fortalecimento na clínica”, ao nos dizer que:

O racismo religioso no campo da subjetividade é o medo do branco (embranquecido) do diferente, ao tempo que também se teme a perda de poder de domínio quando se abre possibilidades de acolher as diferenças sem inferiorizá-las. Assim, o branco ou embranquecido comete terrorismo racista religioso, por exemplo, através do deboche de terceiros à pessoas de terreiro quando estão com suas indumentárias ancestrais na rua ou em espaços públicos; tratamento diferente e inferior dado à sacerdotisas e sacerdotes de cultos afros em relação à sacerdotisas e sacerdotes de outras religiões; impedimento da escola e demais instituições de ensino pelo filho de Orixá, por esse estar utilizando suas indumentárias sagradas naquele ambiente; importunação, deboches ou quaisquer tipos de perturbação da pessoa de terreiro por essa ser de algum culto africano ou afrodiáspórico; estar em resguardo ou uso de suas indumentárias sagradas, além da vexação, violência física e/ou emocional em ambiente familiar por conta de uma pessoa da família pertencer a tal culto. (DÚDÚ, 2022, p.174).

O autor relata várias práticas contra os adeptos de religiosidade de matriz africana. As quais ele denomina Terrorismo Racista Religioso – como ações que culminam em violências físicas ou psicológicas contra pessoas de terreiro, em especial pessoas negras ou comunidades de terreiro, tendo como motivação a identidade espiritual/religiosa da pessoa ou comunidade.

Nesta parte do trabalho, apresento algumas notícias com informações em tempos distintos que serão explicitadas e nos proporcionam entendimento de que há algo que se perpetua no cotidiano da sociedade brasileira quanto às perseguições a religiosidade de matriz africana. E, que na temporalidade ultrapassam os posicionamentos do Brasil desde Colônia, até a República; de forma restrita às manifestações de fé de matriz africana.

Assim, dentro de um estado laico e com legislações contrárias e a favor, temos muitos elementos para entender os contextos e meandros em que se dão as estruturas deste país. A análise de dados e a recorrência de casos de ataques a espaços religiosos e/ou pessoas físicas relacionados à religiosidade de matriz africana aflora o quanto é comum no Brasil historicamente estes tipos de práticas.

Em 2016, Jefferson Puff, em reportagem online, sob o título: “Por que as religiões de matriz africana são o principal alvo de intolerância no Brasil?” para a BBC Brasil nos traz que:

Dados compilados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) mostram que mais de 70% de 1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado entre 2012 e 2015 são contra praticantes de religiões de matrizes africanas.

Divulgado nesta quinta-feira, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, o documento reacende o debate: por que os adeptos da umbanda e do candomblé, e suas variações, ainda são os mais atacados por conta de sua religião?

O tema ganhou as páginas dos jornais recentemente, em casos como o da menina Kaylane Campos, atingida por uma pedrada na cabeça em junho do ano passado, aos 11 anos, no bairro da Penha, na Zona Norte do Rio, quando voltava para casa de um culto e trajava vestimentas religiosas candomblecistas.

Também em 2015, no mês de novembro, um terreiro de candomblé foi incendiado em Brasília, sem deixar feridos. Na época, a imprensa local já registrara 12 incêndios semelhantes desde o início daquele ano somente no Distrito Federal.

A BBC Brasil ouviu especialistas sobre as razões da hostilidade contra as religiões de origem africana e o que pode ser feito.

Para eles, há duas explicações. Por um lado o racismo e a discriminação que remontam à escravidão e que desde o Brasil colônia rotulam tais religiões pelo simples fato de serem de origem africana, e, pelo outro, a ação de movimentos neopentecostais que nos últimos anos teriam se valido de mitos e preconceitos para “demonizar” e insuflar a perseguição a umbandistas e candomblecistas. (PUFF, 2016, s/p.).

A partir das informações vinculadas à notícia de Puff (2016) ressalto que a variabilidade de componentes que envolve negativamente à religiosidade de Matriz Africana demonstra o caráter de urgência e necessidade de ação. Assim temos, um quadro que nos apresenta uma data especial para o Combate à Intolerância Religiosa, dados de combate a Intolerância Religiosas reunidos por uma Comissão que foi formada para o Combate à Intolerância Religiosa, dentre vários casos de violência.

Como em Brasília, no caso de uma menina de onze anos que foi agredida fisicamente em função de sua religiosidade; um caso de incêndio a um terreiro de candomblé e o registro de outros doze casos de incêndio. O babalorixá Adailton Moreira, em matéria: Entenda o que é racismo religioso, prática de intolerância contra cultos de matriz africana, ao site do G1 nos conta que:

Os números expõem mais uma camada da discriminação racial no Brasil. O racismo religioso, explica o babalorixá Adailton Moreira, do terreiro de candomblé Ilê Omijuarô, é um projeto contra a expressão da cultura afro-brasileira.

"É uma forma de criar uma névoa em cima de todos nós.... de não deixar que essa população tenha dignidade e se orgulhe dos seus costumes", afirma. "A intolerância religiosa é um ato que abrange diversas tradições, mas o racismo religioso está calcado muito mais nas questões da população negra." (G1, 2022, s/p.).

Em uma reportagem no site UOL, de fevereiro do ano de 2023, sob o título: Mãe Menininha do Gantois foi de mentora de famosos a homenagem no carnaval. Temos um resumo da vida e das ações de uma das mais famosas *iyálorixá* brasileiras, nascida no ano de 1894, que faleceu aos 92 anos, com cerca de 60 anos de atuação frente ao Terreiro do Gantois em Salvador. O trecho da reportagem que dialoga com nosso propósito de falar sobre as perseguições é o apresentado na entrevista, pelo professor de antropologia, Vilson Caetano, da Universidade Federal da Bahia e que já sinalizava as perseguições.

Mãe Menininha foi a maior ialorixá do Brasil no seu tempo. Ela é um patrimônio do Brasil, um ícone religioso e popular; além de uma pessoa que atraiu intelectuais em um momento em que os terreiros de candomblé passavam por perseguições. O que fez dela essa grande ialorixá que desafiou lideranças religiosas foi o fato de ser uma mulher de comando e conhecimento, mas ao mesmo tempo doce e acolhedora. (UOL, 2023 s/p.)

Sob o título: Denúncias de intolerância religiosa aumentam 60% em um ano no Brasil, em uma reportagem do Jornal O Correio Brasiliense, versão online, de janeiro de 2024, a repórter Thays Martins informa que os dados são do Disque 100, um serviço de denúncias e

proteção contra violações de direitos humanos do Governo Federal. No ano de 2023, foram registradas 1.478 denúncias relativas à intolerância religiosa.

Usar um símbolo de sua própria religião e ser ofendido por isso tem se tornado cada vez mais comum no Brasil. É o que mostram dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Na semana passada, um caso como esse viralizou nas redes. Uma mulher foi insultada enquanto voltava para casa, de metrô, na Bahia, por usar um fio de conta, um colar que faz parte do ritual do candomblé.

Apesar de ser um país laico, ou seja, que aceita todos os credos, e de que intolerância religiosa é crime, só em 2023 foram 1.478 denúncias no Disque 100 sobre o assunto no Brasil. O número representa um aumento de 60% em relação a 2022, quando foram registrados 898 casos e segue tendência de crescimento dos últimos anos. No Distrito Federal, em 2023 foram registradas 42 ocorrências de discriminação religiosa pela Polícia Civil do Distrito Federal (PCDF), um aumento de 55% em relação a 2022, quando foram registradas 27 ocorrências do tipo, segundo levantamento obtido pelo **Correio**.

Para se ter uma ideia, em 2018, foram registrados 615 registros do tipo pelo Disque 100. Entre as denúncias, as de violação à liberdade de crença ocupam o primeiro lugar, seguidas das de violação à liberdade de culto e, por fim, as de violação à liberdade de não crença. Os estados com mais casos são Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. (MARTINS, 2024, s/p.).

Em matéria de título: Liberdade religiosa ainda não é realidade: os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil, o repórter André Bernardo (2023), em matéria online, da BBC News Brasil, nos traz mais um caso de intolerância religiosa:

Em 2 de novembro de 2022, uma mãe de santo foi impedida de entrar em um hospital estadual na cidade do Rio de Janeiro para atender um paciente na UTI. Segundo ela, que dirige um terreiro de candomblé em Guapimirim, na Baixada Fluminense, os funcionários alegaram que a família não teria autorizado sua entrada.

Depois de esperar por cerca de seis horas do lado de fora, a mãe de santo registrou um boletim de ocorrência e denunciou o caso à Comissão de Combate à Discriminação da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro. Uma lei federal de 2000 assegura o livre acesso de líderes religiosos aos hospitais da rede estadual e privada atender pacientes.

"Os ataques estão sempre rondando o povo do axé", lamenta Ana Paula Santana de Souza, conhecida como Iya Paula de Odé, mãe de santo que foi impedida de entrar em um hospital de Marechal Hermes, na Zona Norte do Rio, para fazer um ritual em Jerônimo Rufino dos Santos Júnior, de 39 anos, que sofreu um AVC em 31 de outubro e morreu cinco dias depois.

"Implorei ao segurança para conversar com o diretor de plantão, mas não adiantou. O racismo religioso foi nítido quando minha advogada conseguiu entrar na unidade e eu, não. Isso não teria acontecido se fosse outro segmento religioso." (BERNARDO, 2023, s/p.).

As perseguições, os ataques e discriminações quanto a diversidade religiosa relacionada à matriz africana estão envoltas e afetam o desenrolar dos comportamentos e

perturbam o cotidiano de seus adeptos. Em casos que atingem a pessoa, o coletivo, independente de idade, gênero, dentro de condições de vulnerabilidade. Gaia; Vitória e Roque (2020) nos trazem sobre os impasses do racismo religioso que:

Muitos são os exemplos do racismo religioso no cotidiano brasileiro. Afinal, o mesmo não ocorre somente de maneira institucional. Um dos grandes problemas está no reconhecimento dessas experiências como racismo religioso, pois ainda que haja incômodo, dificilmente associa-se ao racismo. (GAIA; VITÓRIA E ROQUE, 2020, p.69).

No trecho acima, os autores se ativeram num dos pontos, dentre outros em que comumente se dividem opiniões quanto à denominação de intolerância religiosa ou racismo religioso. Não fiz uma adoção única das expressões ao longo do texto, para deixar ampliado o sentido de que as duas situações podem ocorrer.

Além de alguns entendimentos mais envolvidos dentro de sua especificidade de caso a caso. Onde cada uma também pode ser caracterizada e analisada, em suas circunstâncias. Também me abstive de fazer uma análise do vocábulo intolerância dentro de um contexto mais específico para tentar focar mais no recorte do que queria apresentar neste trabalho.

Numa reportagem de janeiro de 2022, pelo site Terra, temos a reportagem: Religiões de matriz africana são maiores alvos de ataques na internet. Nela é apresentado um estudo produzido pelo Eixo Benguela, coletivo de diversidade racial da Ogilvy, onde é apontado que as redes sociais ampliam a violência por conta do anonimato e repercussão de casos de intolerância já consumados.

Discursos de ódio, ofensas e ameaças são crimes cometidos com frequência no mundo "real" contra os adeptos de religiões de matriz africana. Com o advento da internet e a possibilidade do anonimato, essas violências ganham eco ainda maior. É sobre isso que fala o estudo 'Intolerância Religiosa e seus Reflexos nas Redes Sociais', produzido pelo Eixo Benguela, coletivo de diversidade racial da Ogilvy Brasil.

O levantamento revela que as religiões de matriz africana são os maiores alvos de ataques nas redes sociais e também mostra como a intolerância está diretamente ligada com o racismo, já que, no segundo semestre de 2020, 62% das pessoas que registraram boletim de ocorrência por intolerância religiosa são negras. Desse total, 37% são adeptos do candomblé e da umbanda.

Por meio de ferramentas de monitoramento, a pesquisa identificou ofensas, violências e ataques mais comuns feitos às religiões de matriz africana na internet e apontou que o candomblé e a umbanda foram os maiores alvos de menções ofensivas, como "volta para o mar, oferenda" (34.164 menções), e "chuta que é macumba" (53.742 menções) - isso no período de 2018 a 2022. Menções de violência como ameaças a mães e pais de santo e invasão de terreiros totalizaram mais de 47 mil. (Site Terra, 2022, s/p.)

A reportagem (2022) nos traz que o racismo religioso sofre com os ataques recorrentes no mundo físico, mas não se restringe a territorialidade física e se valem da internet. Como mais uma vertente do espírito de nosso tempo, também em relação ao racismo religioso, temos que no mundo virtual os adeptos da religiosidade de matriz africana também são afetados.

Considerações Finais

A intolerância religiosa ou o racismo religioso têm papéis significativos nos ataques à religiosidade de matriz africana no Brasil. Este traço está fortemente atrelado ao passado colonial brasileiro que ainda traz para atualidade, como um legado, seus efeitos perniciosos. Onde a demonização das tradições de matriz africana é uma expressão de desrespeito e intolerância arraigada em nossa sociedade.

Diante do panorama atual onde ainda convivemos em cenários permeados de casos de intolerância religiosa frequentemente associada ao racismo vemos que temos que nos fortalecer quanto à ressignificação de imagens, no sentido de oportunizar percepções positivas. Principalmente, no intuito de desmitificar muitas destas, por serem constituintes de imaginários negativos ao corpo negro africano e afrodescendente, bem como tudo o que se relaciona a ele.

Assim, com o referencial apresentado neste estudo, podemos evidenciar a necessidade de buscarmos elementos encontrados no passado histórico brasileiro que configuram as práticas de nossa estrutura social e cultural como país, para transformarmos a realidade do presente. Neste ensejo, ainda temos muito que buscar suporte nas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 como fortes aliadas dentro de uma possibilidade real de construção de uma sociedade democrática, equânime, inclusiva e reconhecedora de nossa pluralidade racial populacional.

Temos muito a percorrer a partir da implementação de um modelo, através de práticas pedagógicas de educação antirracista que valorize a riqueza cultural africana, afrobrasileira e indígena constituintes do país. Num legítimo esforço para reduzir as desigualdades persistentes no Brasil quanto às questões raciais tanto no mundo físico quanto no virtual.

Num caminho em que percebemos muitos aspectos que ainda podem ser abordados, corrigidos, discutidos em prol de uma via onde a respeitabilidade com a diferença possa nos conduzir para uma convivência mais justa e digna. Com conscientização e ações efetivas essenciais para proteger as tradições de matriz africana. Onde ainda temos que lidar com

injustiças históricas, desigualdades e reforço de privilégio de uns em detrimento a outros em função da cor da pele.

Muitas de se camuflam em discursos de meritocracia ao ignorar as disparidades sociais existentes em nossa sociedade em função da racialidade. Onde a pluralidade racial que nos envolve transite de forma harmoniosa com os direitos que nos cabem quanto ao exercício pleno de nossa diversidade religiosa enquanto povo, bem como nos demais campos de nossa vida social. Uma vez que mesmo com o estabelecido com a Constituição Federal de 1988, na ampliação do Instituto Jurídico da Liberdade Religiosa, ainda temos muito a lutar para que todos os grupos tenham de fato o respeito para o exercício de uma liberdade religiosa plena.

- SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SILVA, V. G. da. **Intolerância e Racismo Religioso**. In: Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas. Organização Flávia Rios, Márcio André dos Santos, Alex Ratts. São Paulo: Perspectiva, 2023.
- SILVA, V. G. da. (Org.). **Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro**. São Paulo: Edusp, 2007.
- SIMAS, L. A. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- SIMAS, L. A. RUFINO, L. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- Site Terra. **Religiões de matriz africana são maiores alvos de ataques na internet**. Disponível em: [Religiões de matriz africana são maiores alvos de ataques na internet \(terra.com.br\)](https://terra.com.br/religiao/religioes-de-matriz-africana-sao-maiores-alvos-de-ataques-na-internet). Acesso em 12 jul. 2024.
- SODRÉ, M. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Maud, 2015.
- SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro; Imago. Ed.: Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

Povos Indígenas e Racismo Tutelar

Indigenous Peoples and Tutelary Racism

Kátia Antunes Zephiro¹³²

Resumo: O presente artigo pretende apresentar histórico da tutela sobre povos indígenas no Brasil, levantando argumentos para discutir e introduzir o conceito de Racismo Tutelar. Para isso, utilizaremos dos referenciais teóricos do Grupo Modernidade Colonialidade para desenvolver a metodologia de pesquisa e realizar a análise dos dados apresentados. Destacamos que esta pesquisa está em andamento, por isso a pesquisa de campo e as entrevistas ainda não foram concluídas.

Palavras chave: povos indígenas; racismo; racismo tutelar; colonialidade; história

Abstract: This article aims to present the history of guardianship over indigenous peoples in Brazil, raising arguments to discuss and introduce the concept of Guardianship Racism. To do this, we will use the theoretical references of the Modernity Coloniality Group to develop the research methodology and carry out the analysis of the data presented. We highlight that this research is ongoing, so the field research and interviews have not yet been completed.

Palavras chave: indigenous peoples; racism; tutelary racism; coloniality; history

¹³² Kátia Antunes Zephiro, mãe da Luna, Pedro Sol e Arunã, membro do Movimento de Ressurgência Puri e Coletivo Indígena Tuíre da UFRRJ, Professora Adjunta do DECAMSD/UFRRJ, Doutora em Educação pelo PPGEDUC/UFRRJ. Contato: katiazephiro@yahoo.com.br

Introdução

O processo colonial instituído pelos países europeus no território que hoje se chama Brasil, a partir do século XVI, traz profundas marcas em nossa construção como nação. São marcas sentidas até atualidade e que não se findaram com o término da colonização. Os povos indígenas e afrodescendentes são, pelo processo de opressão e subalternização a que foram submetidos, os mais infligidos pela manutenção desse *modus operandi*, a partir do que chamamos de Colonialidade.

A colonialidade se refere:

“a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, porém, ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre os povos ou nações, refere-se a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça. Assim, ainda que o colonialismo tenha precedido à colonialidade, esta sobrevive após o fim do colonialismo.” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Quando analisamos a questão indígena, podemos afirmar que a colonialidade se apresenta através da obstacularização desses povos do acesso ao poder, a tomadas de decisões e à implementação de políticas públicas que contribuam com o fim da subalternização. Implica, também, sobre a visão que se tem sobre eles e atributos que lhes são impostos, tais como: preguiçosos, selvagens, dentre outros. Uma visão não só negativa, mas também estereotipada de que para ser indígena tem que estar na floresta, na aldeia, ter cabelos lisos etc. Todas essas questões atingem a imagem e autoimagem desses grupos e tornam-se um mecanismo que “atravessa o próprio ser, parte da inferiorização de alguns sobre os outros” (MALDONADO-TORRES, 2006, p. 2).

Todas essas questões existem pelo fato de a Colonialidade existir e atuar sobre nossa sociedade. Ela é um processo que nos leva a manter elementos e práticas coloniais no presente. Pode ser dividida em Colonialidade do Poder, quando se refere ao domínio das esferas de decisão por parte dos grupos hegemônicos desse do processo colonial e a manutenção do padrão de poder capitalista mundial. Além disso, em Colonialidade do Ser, que interfere na imagem e autoimagem dos povos subalternizados levando a um não ser ou não desejar ser e querer tornar-se o espelho do ocidental. Na Colonialidade do Ser, temos, também, uma hierarquização dos seres dentro do acesso a políticas públicas que garantem a vida e a sobrevivência digna, assim, temos sujeitos que carecem dessas políticas e, portanto, possuem os mais baixos índices de IDH e os mais altos de suicídio, mortalidade infantil, dentre outros.

Há, também, a Colonialidade do Saber, que ocorre a partir da inferiorização dos conhecimentos produzidos por esses povos – como se fossem menos válidos, folclóricos, míticos –, enquanto os conhecimentos de matriz europeia são vistos como válidos, necessários, científicos e universais. Esse processo de subalternização levou, inclusive, ao epistemicídio, que é a morte, aniquilação de conhecimentos, de epistemologias produzidas pelos povos indígenas e que contribuíram com sua sobrevivência, manutenção e reprodução da vida por milênios no planeta.

Nesse sentido, podemos dizer que a colonialidade pode ser:

*“entendida como patrones de poder establecidos en la colonia pero que aún perduran hoy en día, basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales – blancos, mestizos y, borrando las diferencias históricas, culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas y los de origen africano, en las identidades comunes y negativas de “indios” y “negros”*¹³³ (WALSH, 2007, p. 02)

Esse padrão de poder subalterniza, domina, oprime e inferioriza determinados povos sob o julgo dos europeus e todo seu modo de produção, cultura, conhecimento, religiosidade. Há imposição de um padrão hegemônico que é, atualmente, capitalista, heteronormativo, branco, cristão e patriarcal. O diferente a esse padrão é visto com inferioridade e precisa ser incorporado, assimilado por ele.

Dentro desse processo, a questão da hierarquia racial, que leva a produção e reprodução do racismo, é uma das questões estruturantes e fundantes do Brasil, perpetrada pelo processo colonial e mantido na colonialidade. O estudioso do assunto Almeida (2019) já nos aponta o caráter estrutural do racismo brasileiro, ou seja, introjetado no processo histórico de construção da nação a partir da organização da cultura, economia, sociedade e instituições garantindo e mantendo vantagens e privilégios a determinado grupo racial (em nosso caso, o fenótipo branco) em detrimento de outros. No caso brasileiro, sabemos que o racismo não atinge apenas os afrodescendentes pretos e pardos, mas também aos povos indígenas.

O racismo brasileiro é estrutural, porque “é um elemento que integra a organização econômica e política da sociedade. [...]. Trata-se de uma manifestação normal de uma sociedade, e não é um fenômeno patológico ou que expressa algum tipo de anormalidade” (ALMEIDA, 2019, p.20).

¹³³ Tradução livre da autora: “entendida como padrões de poder estabelecidos na colônia, mas que ainda perduram hoje em dia, baseados em uma hierarquia racial e na formação e distribuição de identidades sociais – brancos, mestiços e apagando as diferenças históricas, culturais e linguísticas dos povos indígenas e os de origem africana, identidades comuns e negativas dos “índios” e “negros”.

Com relação aos povos indígenas, o racismo além de estrutural, é representado por um tipo clássico, também percebido fortemente com relação aos negros, que é a inferiorização, atribuição de estereótipos negativos à cultura e ao fenótipo desses coletivos, através da colonialidade do ser e do saber.

Destaca-se também uma outra forma de racismo, muito presente nos povos indígenas, e que tem um histórico na legislação e tratamento destinado pelo Estado Nacional. Este atualmente aparece sob o véu da boa vontade, do altruísmo, com argumento de “ajudar” esses povos que “não sabem como agir diante de determinadas situações da sociedade ocidentalizada”. Denomina-se, então, como o racismo sob forma de tutela, ou seja, o Racismo Tutelar.

É sobre esse racismo que gostaríamos de discorrer neste trabalho, a partir de uma pesquisa qualitativa, ainda em andamento, realizada, em um primeiro momento com coleta de dados bibliográficos e, em um segundo momento, com entrevistas e trabalho de campo dentro da pesquisa participante. Os dados da pesquisa também estão pautados na experiência de 12 anos da autora junto aos povos e movimentos indígenas.

O Racismo Tutelar aparece sob a forma de contribuição, ajuda e caridade, que desconsidera a autonomia desses povos para tomarem suas decisões, realizarem determinadas tarefas burocráticas e desenvolvimento de projetos para a comunidade como se fossem incapazes de tais medidas/tarefas. Muitos indivíduos e organizações se prontificam a “ajudar”, “contribuir” com os povos indígenas, contudo o que fazem, na realidade, é uma tutela disfarçada, alijando-os de se auto-organizarem, de decidirem por si mesmos, de acessarem postos de chefia e comando nas instituições.

Essa tutela sob forma de ajuda ou contribuição também consideramos uma forma de racismo, à medida que desconsidera a capacidade desses povos de tomarem suas próprias decisões e organizarem seus projetos, corroborando a inferiorização e subalternização.

O Racismo Tutelar é diferente de contribuir, de auxiliar, de assessorar grupos indígenas que possuem dúvidas ou questionamentos quanto a determinadas questões, pois ele é algo que domina e contribui para a manutenção da colonialidade do poder de determinados grupos hegemonicamente e historicamente poderosos sobre os povos indígenas.

Para realizar essa discussão, utilizaremos o aporte teórico do Grupo Modernidade-Colonialidade, por meio dos conceitos de “Colonialidade do Poder, do Saber e do Ser”, desenvolvido, por alguns intelectuais latino americanos, a partir dos anos 2 000.

A pesquisa está em fase inicial, portanto, neste momento, apresentaremos algumas discussões teóricas e a experiência de 10 anos acompanhando os povos Guarani Mbya, de

Angra dos Reis, em projetos de educação diferenciada. No decorrer da pesquisa, faremos entrevistas com lideranças indígenas Mbya de Angra dos Reis/EJ e Kanela Apanyekrá do Maranhão.

Acreditamos que com esses dados conseguiremos apontar que muitas vezes, sob a forma de bondade, ajuda e caridade são praticadas; na verdade, camufladas de racismo contra esses povos, pois essa visão, que infantiliza os povos indígenas, acaba os inferiorizando e os submetendo às vontades e aos desejos de outrem.

Neste artigo, apresentaremos as discussões teóricas sobre tal tipo de racismo, sem trazer as entrevistas e trabalho de campo.

Os povos indígenas e a relação com o Estado Nacional: construção do imaginário do incapaz

Desde o início da colonização, o relacionamento entre portugueses (colonizadores) e povos nativos foi marcado pela necessidade de inferiorização dos povos indígenas para que seus corpos fossem aprisionados pelo processo escravista e suas mentes/culturas fossem aniquiladas para que a cultura e religião ocidental fossem assimiladas. Todo esse processo de hierarquização de seres humanos partia da visão de que o europeu estava no topo da civilidade, cultura e conhecimento, e os demais estavam em escalas inferiores. Uma das bases para esse escalonamento dos povos era a ideia de raça, que levou a racialização da sociedade, dos seres humanos, dividindo-os em grupos raciais diferentes e hierarquizados gerando o racismo.

Os primeiros mecanismos de hierarquização dos seres humanos estiveram também ligados à afirmação da humanidade de uns pelos outros. A Modernidade europeia julgava e avaliava a possível humanidade dos povos que ela entrava em contato, tendo como referência de humano o padrão europeu, assim, os demais povos seriam considerados mais ou menos humanos a partir de uma avaliação na qual era estabelecida uma hierarquização; estando, no topo dessa hierarquia, o homem europeu.

Aos povos indígenas, foi declarada sua humanidade pelos europeus na Bula Papal *Veritas Ipsa* de 1537, na qual o Papa Paulo III declarou os índios “verdadeiros seres humanos, descendentes de Adão, possuidores de razão e capazes de atender ao chamado de Cristo.” (CORDEIRO, 1999, p. 30). Essa bula foi reafirmada posteriormente por meio da Bula *Comissusm Nobis*, em 1639, pelo Papa Urbano III. Ela proibia a escravização de indígenas que estivessem dispostos a se converterem à fé cristã, abrindo espaço para as missões religiosas e organizando o acesso à mão de obra escrava indígena, que estaria disponível

através da guerra justa (os indígenas que não aceitassem a catequização) e aos resgatados (indígenas capturados por etnias rivais e resgatados pelos colonizadores).

A igreja, ao avaliar e atestar a humanidade de uns e não de outros seres humanos, ao definir o que são capazes de fazer e qual atuação desses indivíduos no sistema colonial, hierarquiza e racializa o ser, o saber e o poder no Brasil Colônia.

Durante o Brasil Colonial, a relação que foi estabelecida com os povos indígenas foi de obter essa mão de obra e territórios por meio da catequização e assimilação desses povos. Vários foram os regimentos, decretos, Cartas Régias que tentavam organizar e definir normas para o controle sobre os corpos, territórios e deslocamentos dos povos indígenas e aquisição da mão de obra cativa deles.

Temos, nesse período, as missões religiosas, a criação dos Diretórios dos Índios, dentre tantas outras formas de tentar regular a relação dos colonizadores com os indígenas, com intuito de possuir essa mão de obra e transformá-la em súditos dispostos a contribuir com projeto colonial.

Com alvorecer do século XIX, a vinda e a permanência da família real, em 1808, que culminam no processo de Independência, levando ao período Imperial. Dessa maneira, temos algumas mudanças na relação com os povos indígenas. A questão do controle e domínio da mão de obra escrava é somada ao controle, posse e distribuição das terras ocupadas por esses povos.

No período anterior à independência, tivemos várias cartas régias declarando guerra a povos indígenas que resistiam à integração dos seus territórios e ao controle de sua mão de obra, tais como as Cartas Régias de 13 de maio de 1808, que declararam guerra aos Botocudos de Minas Gerais; a Carta Régia destinada ao governador de São Paulo, declarando guerra contra os Kaingang, e a Carta Régia de 1811, que estipulava o plano de Colonização e integração na comunicação de Goiás e Pará que determinou o uso de força armada contra os Carajá, Apinajé, Xavante, Xerente e Canoeiros.

Para além desse momento de guerras regulamentadas pelo poder imperial, vamos ter, após a declaração de independência, um misto de ignorar os povos indígenas na legislação (a constituição de 1824 não consta de artigos que tratem sobre os povos indígenas) e a busca de informações e colaborações para organizar uma legislação que dê conta da “civilização” dos índios. Apesar de não haver menção aos povos indígenas na constituição, D. Pedro I, em 1826, solicita às autoridades comentários para elaboração de um Plano Geral de Civilização dos Índios. Houve respostas, mas o plano não teve seguimento (CORDEIRO, 1999).

No período Regencial, tivemos uma Carta Régia que inicia o sistema tutelar dos povos indígenas do Brasil. Ela, para além de ter por objetivo a integração e a assimilação dos

povos indígenas, afirma que os indígenas devem ser tutelados, pelos juízes de órfãos, por não serem considerados capazes de tomarem decisões sozinhos e precisarem ser cuidados, “protegidos”. Podemos dizer que a tutela jurídica dos povos indígenas no Brasil tem início nesse momento.

Lembramos que, durante o século XIX, temos a ascensão do pensamento Positivista e o surgimento do Racismo Científico, que influenciam as práticas administrativas e o pensamento sobre os povos indígenas.

Muitos naturalistas, como Martius, que descreveram e produziram textos e gravuras sobre os povos indígenas do Brasil, não acreditavam que os indígenas fossem capazes de atingir a civilização. Martius apontava que os indígenas, assim como os negros, contribuíam com a formação do povo brasileiro, porém a participação deles era subjugada e inferior ao branco, o real civilizador, que deveria guiar essas duas “raças inferiores” e assimilá-las, para que a nação pudesse progredir e civilizar-se.

Nesse mesmo período, um crânio de um indivíduo Botocudo foi levado à Europa e examinado, considerado pelos pesquisadores como similar e próximo ao de um orangotango, ou seja, estava num estágio inferior do desenvolvimento humano, numa escala bem próxima dos primatas, o que justificava seu domínio e tutela por parte dos europeus (CORDEIRO, 1999).

Esse ideário da inferioridade associado ao início de um regime tutelar no Brasil é fortalecido pelo IHGB (Instituto Histórico Geográfico Brasileiro), fundado em 1838, com objetivo de inaugurar uma tradição histórica nacional. Os membros do instituto desejavam “reverter a imagem de uma sociedade escravista atrasada, considerada pouco civilizada e profundamente miscigenada” (SILVA & BENITES, 2023, p. 201). Os membros do IHGB tentaram conciliar as origens americanas, como as ideias de civilização em voga à época, orientando as supostas origens do Estado-nação no século XIX, e as populações indígenas foram o suporte para se esboçar uma mitografia nacional (SILVA & BENITES, 2023).

Para tal intento, o IHGB organizou um concurso aberto a intelectuais, na década de 1840, para elaborarem um manual sobre como escrever a História do Brasil. O vencedor do concurso foi o naturalista, viajante e pesquisador alemão, Carl Von Martius. Ele desenvolveu a ideia de que a história do Brasil deveria levar em conta os elementos harmônicos das três raças (indígenas, negros e brancos europeus) para a construção do Estado Nacional Brasileiro. Outro fator a ser levado em consideração seria a influência da extensão territorial na composição da nação brasileira. Lógico que essa relação harmônica entre as “três raças” não era igualitária, mas sim hierarquizada, seguindo os modelos positivistas e do racismo científico do período, no qual os brancos ocupam uma posição superior e tem a tarefa de

civilizar os demais. Essa posição é reforçada por Varnhagen ao escrever o compêndio sobre História do Brasil.

Toda essa visão vai influenciar não só a produção historiográfica, mas também o pensamento, a ideologia e as políticas públicas brasileiras.

É justamente nesse contexto que surge o pensamento de que os povos indígenas são fadados à extinção e que os miscigenados deixam de ser considerados indígenas, aparecendo a figura do pardo como um indivíduo que perdeu sua identidade e está assimilado. Isso é reforçado, à medida que a tutela do Estado sob os povos indígenas se dá, até que esse sujeito deixe de reivindicar sua identidade e seja considerado assimilado, integrado e civilizado, assim seu *status* muda e ele ganha sua autonomia jurídica.

Com a República e a maior influência do Positivismo nas políticas públicas, esse quadro de subalternização, inferiorização, racismo e tentativas de assimilação e tutela sobre os povos indígenas não muda.

A Constituição de 1891 não faz referência aos povos indígenas. No artigo 64, transfere ao domínio pleno dos estados da federação as terras devolutas em seus respectivos territórios, levando as terras devolutas e os indígenas ao controle do Estado. Além disso, já havia a Lei nº 601/1850, conhecida como Lei de Terras, que dispunha sobre a posse e propriedade das terras no Brasil, instituindo, no seu artigo I, que “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”. Na prática, essas leis impediam indígenas, africanos e afrodescendentes escravizados ao acesso à terra, a medida em que estabelecia que todas as terras devolutas ficariam a cargo da União, não se admitindo mais a posse dessas terras e a necessidade da compra, ou seja, de valores monetários, para se ter direito à terra no Brasil.

No contexto de cientificação e laicização do Estado Nacional com o advento da República, há retirada da execução da política indigenista dos religiosos, que tinha voltado em 1843 com a vinda dos padres capuchinhos. Isso através do Decreto nº 285 e a criação, em 1845, do Decreto nº 426, dos Diretórios do Índios, que eram aldeamentos nos quais seriam estimulados: a produção agrícola, a conversão ao cristianismo, a instrução primária, a demarcação territorial dos aldeamentos dos povos indígenas.

Nesse momento, é criado o SPILTN¹³⁴ (Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais), em 1910, que depois vira SPI (Serviço de Proteção ao Índio), em 1918, sob a chefia de Rondon, que foi um engenheiro militar comandante de uma Comissão que tinha como objetivo alcançar a região amazônica, construindo linhas

¹³⁴ O próprio nome do órgão nos dá indícios de que a questão indígena estava associada a questão da força de trabalho.

telegráficas em plena floresta, além de empreender a inspeção das fronteiras brasileiras com o Peru e a Bolívia e fazer um inventário científico do território percorrido. Ao realizar esse trabalho, Rondon, mudou a forma de aproximação e trato com os povos indígenas. Ele conseguiu estabelecer linhas telegráficas por grande parte do interior do país sem entrar em guerra e grandes conflitos com os indígenas, inaugurando uma nova forma de lidar com esses povos, contudo sem perder a hierarquização, o controle e o comando sobre eles. Rondon ganhou notoriedade ao ser relacionar com os indígenas e, por isso, foi o primeiro diretor do SPI.

O SPI, ao longo de sua existência, esteve sob comando do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio; Ministério da Guerra; Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; Ministério da Guerra e Ministério do Interior. Pelas características de tais ministérios, podemos perceber que a questão indígena no Brasil foi da guerra à economia, mas nunca uma questão própria ou de justiça.

Em 1916, foi criado o Código Civil que estabeleceu a incapacidade relativa dos silvícolas, prevendo novamente um regime tutelar sobre os povos indígenas até que fossem completamente assimilados. O Decreto nº 5484/1928 vem complementar o Código Civil e designar a tutela indígena do Estado sob a representação do SPI como órgão que deveria exercer essa função. A tutela orfanológica exercida pelos juízes de órfãos dá lugar a tutela do SPI e seus agentes públicos. Novamente a questão da tutela, a visão de incapaz, somada à identidade indígena, que pode ser eliminada com a assimilação da cultura, língua e modos de vida do padrão europeu.

A colonialidade atravessa seus três principais segmentos. No poder, pois a autonomia jurídica, o território e a capacidade de decisão para se relacionar com a sociedade é gerenciada, normatizada e concedida pelo poder hegemônico oriundo do período colonial – os brancos detentores do poder. No ser, já que, para ser considerado cidadão e gozar de direitos como um indivíduo autônomo e decidir sua própria vida, o indígena deve negar sua identidade e se apresentar com um sujeito que assimilou os modos de vida, a civilidade europeia e, portanto, já não é mais indígena, passando ao estatuto de pardo. Por fim, a colonialidade do saber, à medida em que todo processo de aprendizado, conhecimentos adquiridos e desenvolvidos pelos povos indígenas são negados como válidos e precisam ser “esquecidos” para se viver como um “civilizado”. Há todo um processo educativo/instrucional executado pelo SPI para transformar os indígenas em trabalhadores nacionais.

As constituições republicanas, até 1988, vão citar a questão indígena relacionando-a à posse das terras, sempre assegurando que são patrimônios da União, garantindo os indígenas a posse dessas terras, contudo sendo vedada a alienação das mesmas.

Com relação à garantia desses povos sobre seus territórios, sua autonomia, respeito à sua diversidade, cultura, língua e modos de vida não aparecem nas legislações. Essa é uma conquista dos movimentos indígenas no período da redemocratização e no momento da constituinte de 1988.

O SPI é extinto, em 1967, dando lugar ao novo órgão indigenista do Estado: a Funai. Criada na ditadura civil militar, tentando abafar denúncias internacionais de abuso de poder, desvio de dinheiro, corrupção, abusos sexuais e escravização de indígenas exercidos pelo SPI, a Funai não muda a forma de lidar com os povos indígenas e mantém a função de assimilação para integrá-los.

O regime tutelar é reforçado na ditadura através do Estatuto do Índio (1973) mantido até os dias atuais, apesar de hoje ser inconstitucional e, por isso, prescrito à medida que a Constituição Federal de 1988 garante a autonomia e diversidade dos povos indígenas.

A Lei nº 6001/1973, chamada de Estatuto do Índio, foi criada pelo governo Militar devido às adversidades e às pressões internacionais decorrentes de

“uma cruenta expansão sobre a Amazônia e planos desenvolvimentistas de integração nacional, cujos impactos sobre os povos indígenas foram internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980, somando-se a tantas outras iniquidades perpetradas em nome do futuro do Brasil. Todavia, no meio dessa conjuntura altamente adversa, um pouco para dar satisfação aos credores internacionais do “milagre brasileiro”, dentre eles o Banco Mundial, constrangidos pelas organizações que lutavam por direitos humanos e pelos direitos indígenas, o regime militar brasileiro aprovou o Estatuto do Índio, Lei 6001/1973, de teor assimilacionista e tutelar.” (SOUZA LIMA, 2015, p 439)

Essa legislação reorganizava e reafirmava o regime tutelar que não era novidade no país. Mantinha o ideário de que os povos indígenas são incapazes de viverem de acordo com sua cultura e que é o Estado que deveria “cuidar” deles. Ao “proteger” e “cuidar”, não garante autonomia e poder político dos indígenas em seus próprios territórios e controla os deslocamentos e atividades produtivas e a relação com o restante da sociedade.

Para que o indivíduo deixasse de ser tutelado e pudesse exercer sua cidadania de forma plena ele deveria:

Art. 9º requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:

I - idade mínima de 21 anos;

II - conhecimento da língua portuguesa;

III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional;

IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil.

Art. 10. Satisfeitos os requisitos do artigo anterior e a pedido escrito do interessado, o órgão de assistência poderá reconhecer ao índio, mediante declaração formal, a condição de integrado, cessando toda restrição à capacidade, desde que, homologado judicialmente o ato, seja inscrito no registro civil.

Art. 11. Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional.

(lei 6001/73, Estatuto do Índio)

O indígena precisava, dessa maneira, negar sua identidade, modo de vida e cultura para se assemelhar a um padrão ocidental de vida e costumes, além de se mostrar como força de trabalho disponível no mercado capitalista em expansão. As comunidades que decidissem suprimir a tutela também teriam suas terras disponíveis no mercado, pois essas terras só seriam garantidas a posse e usufruto se fossem considerados índios não integrados.

A ditadura Civil-Militar além de reforçar a tutela, atravessar os territórios indígenas com grandes empreendimentos, impactando a biodiversidade e os modos de vida desses povos, também criou mecanismos de controle e repressão a esses povos com a Guarda Nacional Indígena e os presídios indígenas.

O fim da tutela aos povos indígenas só ocorreu a partir das lutas pela redemocratização do país, na qual diversos movimentos sociais se organizam para pautarem direitos que precisavam ser revistos e executados. É o caso dos Movimentos Indígenas, que apoiados por indigenistas, universidades, sindicatos e outros movimentos sociais, se organizam na UNI (União Nacional Indígena), no final da década de 1970 para a busca de direitos e autonomia na constituinte.

Fruto dessas lutas e de toda mobilização indígena do período que ganhou a cena nacional e internacional, a Constituição de 1988 põe fim à tutela e garante os territórios, a diversidade cultural e a linguística dos povos indígenas. A Constituição Brasileira de 1988, em seu Capítulo VIII, intitulado “Dos Índios”, estabelece que:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (...)

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

É o momento de consolidação da autonomia e fim da tutela sobre os povos indígenas

Com o estabelecimento do Ministério Público Federal como instância de assistência aos povos indígenas em sua capacidade civil, inclusive contra o Estado Nacional brasileiro, e a atribuição de capacidade processual civil aos índios, suas comunidades e suas “organizações”, juridicamente a Constituição pôs fim ao regime tutelar e abriu caminho para a importância do que se tem chamado de “movimento indígena organizado” (SOUZA LIMA, 2015, p.433)

O fim do regime tutelar não vem acompanhado do fim do Estatuto do Índio, de 1973, e também não garante que muitos grupos, juízes, órgãos públicos tenham consciência de que a promulgação da constituição torna esse estatuto inconstitucional e, portanto, prescrito. Ainda há situações nas quais, no campo do Direito, especialmente, o Estatuto do Índio seja reivindicado para solução de alguma questão.

A exemplo disso, citamos uma situação, na qual a autora desse texto, esteve junto a um grupo de estudantes indígenas, todos maiores de idade, em uma atividade de campo de pesquisa no ano de 2015, em que iriam visitar uma aldeia na Argentina. O ônibus que estavam os estudantes ficou parado por mais de uma hora na fronteira devido à solicitação de uma “ciência” ou autorização da Funai para que aqueles jovens e adultos atravessassem a fronteira.

Por mais que a Constituição garanta o fim da tutela, ainda há, no senso comum, no ideário da sociedade, a imagem do indígena incapaz, produzida ao longo dos séculos. Esse ideário foi construído pela forma como o Estado Nacional - em sua construção, consolidação ou desenvolvimento - lidou com a diferença produzindo o racismo estrutural a partir do desejo de controle da força de trabalho e terras dos povos indígenas.

Começamos todo esse processo com a construção da humanidade do outro que é inferiorizada, subalternizada e racializada para justificar a dominação a partir da colonialidade do poder, do ser e do saber. Ao longo do tempo, temos o aprofundamento do racismo e a produção do imaginário do indígena como puro, selvagem e incapaz. Quando ele foge dessa imagem estereotipada, sua identidade é, inclusive, contestada muitas vezes. Será que ele é “índio mesmo”? *Não vive na floresta. Usa celular. Conhece e sabe dos seus direitos.* Todas essas falas já ouvimos alguma vez quando nos encontramos em situações nas quais os sujeitos/coletivos indígenas fogem da expectativa de cultura congelada no tempo, presa a um

passado colonial, a das gravuras de Debret e Martius, sendo, portanto, desconsiderados como indígenas e vistos como mais um indivíduo pertencente à sociedade nacional.

Tutela atualizada travestida de contribuição, o Racismo Tutelar

Desde o período de lutas, na Constituição de 1988 até hoje, temos várias transformações conjunturais em nossa sociedade, períodos de avanços políticos e de direitos e também de recuos e ataques contundentes aos direitos sociais dos povos indígenas e seus territórios.

Não vamos nos ater a descrever todo esse processo histórico, pretendemos discutir de que maneira, apesar da suspensão da tutela, a partir da Constituição de 1988, ainda persistimos em práticas, pensamentos e atitudes que retomam à tutela com relação aos povos indígenas.

Começamos com a dificuldade de se rediscutir e reformular o Estatuto do Índio, Lei nº 6001/1973, que ainda está em vigor, apesar de sua principal característica ser organizar e tutelar os povos indígenas brasileiros. Esse estatuto é juridicamente suspenso nesse ponto, pois a Carta Magna garante aos povos indígenas autodeterminação, direito aos seus modos de vida, diversidade cultural e linguística e a demarcação de seus territórios, contudo nunca foi legalmente extinto e sua reformulação está atravancada desde 1988.

O Estatuto do Índio dispõe sobre as relações do Estado e da sociedade brasileira com os povos indígenas. Ele segue um antigo princípio do Código Civil de 1906, no qual os indígenas seriam "relativamente incapazes" e, portanto, deveriam ser tutelados pelo Estado através dos órgãos indigenistas (de 1910 a 1967, o Serviço de Proteção ao Índio - SPI; atualmente, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Funai) até que eles estivessem "integrados à comunhão nacional", ou seja, à sociedade brasileira.

Com a Constituição de 1988, há o reconhecimento dos povos indígenas em poder manter sua própria cultura. A perspectiva assimilacionista é abandonada junto com o entendimento que ser indígena era uma categoria transitória, pois à medida que fossem adquirindo características e modos da "sociedade nacional", iam sendo incorporados a ela, deixando de serem considerados indígenas e passando ao estatuto de brasileiros e cidadãos.

A partir da Constituição, não se fala em tutela ou em órgão indigenista, mas mantém-se a responsabilidade da União de proteger e fazer respeitar os direitos indígenas. Ela não trata especificamente da capacidade civil dos povos indígenas, deixando lacunas nesse sentido, apenas reconhece a capacidade processual dos indígenas no artigo 232, ao apontar

que os "os índios, suas comunidades e organizações, são partes legítimas para ingressar em juízo, em defesa dos seus direitos e interesses".

Apenas em 2002, com o Novo Código Civil, é retirada a relativa incapacidade dos povos indígenas garantindo a eles sua autonomia e cidadania, mas apesar desse avanço, o código institui que essa capacidade deveria ser regulada por uma legislação específica, o que ainda não aconteceu. Desde a promulgação da Constituição, surgiram diversas propostas em tramitação no Congresso para rever a legislação ordinária relativa aos direitos dos indígenas. Inclusive, a partir de 1990, vários projetos de lei foram apresentados para regulamentar e adequar o Estatuto do Índio aos termos da Constituição, mas nenhum avançou.

Em 1994, houve a elaboração de uma proposta de Estatuto das Sociedades Indígenas que foi aprovada por uma comissão especial da Câmara dos Deputados, mas encontra-se paralisada em sua tramitação até hoje.

A dificuldade em rever esse Estatuto ou de extingui-lo oficialmente demonstra a dificuldade da sociedade brasileira, representada pelos deputados e senadores federais, em discutir a temática dos direitos e deveres dos povos indígenas no território brasileiro. Muitas são as polêmicas e interesses, especialmente das bancadas ruralista e evangélica em interferir de forma a retirar direitos e autonomia dos povos indígenas.

São um pouco mais de 30 anos da constituinte e suspensão da tutela jurídica, mas a manutenção do Estatuto do Índio e a manutenção nas mentalidades de estereótipos e imagens criadas, ao longo do século XIX e início do XX, sobre os povos indígenas, contribuem com a manutenção de um espécie de concepção que estabelece sobre os povos indígenas uma inferiorização, uma visão de incapacidade de tomarem suas decisões sozinhos, como se sempre precisassem de ajuda para lidar com questões da sociedade dita nacional.

A Colonialidade se mantém através da percepção e inferiorização desses povos como incapazes de lidarem com normas, burocracias, trâmites da dita sociedade nacional, além da crença de que os mesmos não seriam capazes de assumir postos de chefia dentro das instituições. É um processo que atravessa a colonialidade do poder, à medida em que essa visão atrapalha a possibilidade de acessarem cargos/postos mais altos nas hierarquias institucionais. Passa pela Colonialidade do Saber, no sentido que os saberes desses povos, não são percebidos como úteis, necessários e/ou suficientes para tomarem suas decisões, lidarem com a sociedade envolvente; e pela Colonialidade do Ser, no momento que esses povos são vistos, a partir da sua diferença como incapazes, inocentes, tratados como crianças que precisam ser cuidadas e protegidas, levando a uma subalternização e um não ser, já que não capazes e precisam de proteção.

Quando consideramos um grupo, povo ou etnia incapazes, inferiores devido à sua origem étnico-racial, estamos lidando com uma forma de racismo. Esse racismo nem sempre se institui de forma agressiva, com xingamentos, interdições ou suposta inferioridade estética, cultural e mental, levando não apenas a uma percepção negativa, mas também pode aparecer como forma de bondade, contribuição, solidariedade, a partir de uma perspectiva “positiva”; mas que impedem esses grupos de acessarem postos/cargos mais altos e de mais responsabilidade na hierarquia das instituições. Tomam decisões e impõe projetos, pautas de reivindicação, medidas organizativas desses grupos por acreditarem ou terem o argumento que não são capazes de fazê-los por não possuírem, ainda, capacidade intelectual, organizativa, por não possuírem conhecimento necessário e até por suporem que são tão inocentes e “puros” que não saberiam lidar com a “esperteza” dos não indígenas.

Quantas vezes já ouvimos: “Tadinhos! Vamos ajudar, eles não sabem se virar sozinhos nessa situação”. Não há problemas em contribuir, ajudar, mas essa demanda deve vir como solicitação dos povos indígenas e não a partir de uma pré suposição de que eles não conseguem, são incapazes de lidarem, por exemplo, com a burocracia das instituições.

Ao longo desses mais de dez anos de convivência com os Mbya de Angra, diversas vezes em reuniões com poder público, com universidades, em encontros organizativos de pautas da comunidade, percebi a intervenção de determinados indivíduos e grupos no sentido de tomar decisões, resolver, organizar pelos indígenas, e não com eles ou a partir da solicitação deles.

Um exemplo: em um encontro de lideranças guarani, ocorrido na aldeia Sapukai, houve a discussão sobre o asfaltamento da estrada da aldeia. Quando os indígenas solicitaram o asfaltamento, todos (inclusive eu, naquele momento) dos não indígenas se apavoraram e tentaram de diversas maneiras tirar esse ponto da pauta, com as mais diversas alegações. Isso instituiu um debate que separou de alguma maneira indígenas e não indígenas. Um argumento levantado por uma liderança nos fez rever nossa posição e nos colocou, pela primeira vez, a refletir sobre as atitudes dos não indígenas em alguns momentos que sob a forma de proteção, impede que os povos indígenas tomem suas próprias decisões e possam cometer por si mesmos seus erros e acertos. O argumento foi de que, independentemente de o asfalto ser bom ou ruim, sustentável ou não, quem nas noites e dias de chuva ficavam sem acesso a serviços médicos de emergência eram eles, pois nenhum carro ou ambulância conseguia subir as ladeiras da aldeia, levando a óbito e agravando situações, como a de um amigo que ficou com a mobilidade reduzida após ser picado por cobra e ter demorado o atendimento médico.

Nunca tivemos um coordenador pedagógico, diretor ou vice-diretor indígena na escola estadual indígena do Rio de Janeiro, a Karai Kuery Renda, mesmo tendo indígenas com formação para assumir tal cargo. Muitas vezes escutamos que não havia problema nisso, pois os indígenas não saberiam lidar com a burocracia, prestações de contas e outras atribuições do cargo.

Esses dois exemplos servem para elucidar um pouco como o racismo tutelar se apresenta no cotidiano dos povos indígenas. Sob o pretexto de proteger e cuidar, como se esses povos fossem crianças imaturas e despreparadas, agem impedindo-os de acessarem cargos/postos e de tomarem suas decisões, a partir dos seus desejos e suas necessidades. Essa ideia do proteger e cuidar está muito associada à tutela do período imperial que colocava os indígenas sob os cuidados dos juízes de órfãos, no mesmo lugar e em condição das crianças e menores de idade. Também lembra a postura do período pré constituinte, que estabelecia, sob o comando do SPI e depois da Funai, o cuidado e a proteção dos povos indígenas.

Assim como já sinalizava Souza Lima:

Os “especialistas da significação” da “era das nações” (antropólogos, sertanistas, indigenistas, missionários notadamente, mas — por que não? — hoje também os profissionais da saúde diferenciada, da educação diferenciada, do desenvolvimento diferenciado...) não são apenas aqueles que em processos de pacificação refazem, de forma não violenta, o percurso dos conquistadores, enquadrando-se na categoria dos que fazem do “entendimento” e da “tradução” da alteridade sociocultural a matéria ou a ferramenta de seu trabalho. Entender o outro seria também apresentá-lo e relacioná-lo à comunidade nacional, inseri-lo, pois, na esfera da memória, se resolveria de certo modo neste plano, e ainda que apenas nele, o problema dos limites e da forma de seu pertencimento à nação. A posição institucional desses especialistas pode variar, mas é impossível desconhecer que mantêm com a agência de poder tutelar relações complexas, quer dela participando, quer a ela se aliando ou se opondo (SOUZA LIMA, 1998, p.435)

O racismo no Brasil, na sua maioria das vezes, apresenta-se de forma sutil, como um racismo da sutileza, muitas vezes difícil de percebê-lo. Essa forma do racismo da sutileza se dá, por exemplo, na indicação de um cabeleireiro a uma menina de cabelos crespos para que ela possa alisar e ele fique “mais bonito”. Não é um racismo direto, grosseiro e, caso formos acusar essa pessoa de racismo, ela ainda poderá dizer: eu só quis ajudar, não tive a intenção, foi uma ideia.

De forma sutil, o Racismo da Sutileza vai se instituindo, espalhando e cada dia mais, ele toma esse formato, devido às ações dos movimentos negros e indígenas que denunciam, mobilizam e educam a sociedade, levando os racistas a moderarem suas falas e atitudes.

Outras vezes, realmente não há intenção racista, mas devido ao racismo estrutural, essas falas são naturalizadas e deixam de serem apontadas e vistas como racistas.

No caso dos povos indígenas, o Racismo Tutelar se apresenta de forma muitas vezes no formato sutil, mas esse exercício de infantilizar e cercear os povos indígenas, antes no plano da lei, e agora em algumas práticas, de uma cidadania plena, é um mecanismo do racismo em nossa sociedade.

Contribuir, ajudar e dar sugestões/opiniões é útil e necessário, especialmente quando tudo isso é solicitado pelos povos indígenas. A questão apontada está na sutileza entre a ajuda/contribuição e tomar a posição de comando, impossibilitando os povos indígenas de agirem por si mesmos.

Um exemplo disso está na questão de retirada de documentos, que em geral é um ponto que muitas comunidades necessitam de ajuda para realizar. Quando um grupo se insere na comunidade, resolve toda burocracia e entrega os documentos prontos. No que esse grupo está ajudando a essa comunidade? Por que não acompanhar, ajudar aos membros da comunidade a fazerem esse processo por eles mesmos, levando-os a aprender a fazê-lo para que, futuramente, não necessitem mais desse auxílio? Essa é a diferença sutil entre tutelar e contribuir/ajudar: a tutela impede que os povos indígenas possam exercer sua cidadania plena, tornando-os dependentes dos não indígenas. A contribuição/ajuda é transitória, exercida como assessoria e respeita e escuta dos desejos dessa comunidade, mesmo que algumas vezes esses desejos possam ser considerados equivocados pelos não indígenas que estão ali para contribuir.

Se acreditamos que a Colonialidade precisa acabar e que os povos indígenas podem e devem ser respeitados em sua diversidade e diferença, que as culturas são dinâmicas e se transformam ao longo do tempo e que a tutela é algo prejudicial a qualquer indivíduo, especialmente, adultos, precisamos refletir sobre nossas ações enquanto parceiros dos povos indígenas em seus processos de luta, garantia e ampliação de direitos.

Considerações Finais

Nos últimos anos há ventos de mudança sendo anunciados, pela primeira vez na nossa história, no atual governo Lula, temos um Ministério dos Povos Indígenas, com uma indígena à sua frente, e uma indígena no comando da Funai. Tivemos também, nas eleições de 2022, cinco indígenas que foram eleitos para Câmara Federal de Deputados, além do crescimento de indígenas eleitos nas eleições estaduais e federais.

Acreditamos que esse aumento de indígenas no campo de altos cargos na política brasileira pode não representar uma mudança rápida e contundente nas políticas públicas, pois percebemos o esvaziamento do poder e de recursos financeiros destinados, por exemplo, ao Ministério dos Povos Indígenas e a pequena quantidade de deputados indígenas, se observarmos o tamanho das bancadas conservadoras. Ao mesmo tempo, precisamos observar essa ampliação de indígenas em cargos de alto escalão na política brasileira como um sinal de mudanças de paradigmas e abertura de caminhos que poderão no futuro promover a decolonização desses espaços e transformações na sociedade.

Os movimentos indígenas têm crescido e suas pautas diversificadas que vão desde a questão da igualdade de gênero, a luta por uma saúde e educação diferenciadas e intercultural a pautas econômicas, saindo da tradicional luta pelos territórios. Aliás, a questão da luta pelos territórios hoje está atrelada as demais pautas, afinal só há *tekó* se houver *tekoá*¹³⁵.

Isso é um largo sinal do fim do ideário da tutela, que leva ao questionamento do Racismo Tutelar. Precisamos olhar para essa conjuntura com esperança e expectativa que isso ocorra não só como algo alegórico, mas que inspire outros lugares, órgãos, instituições e pessoas.

Não há mais tempo e espaço para a tutela, já se passaram séculos de opressão e subalternização, precisamos não só lutar contra o poder hegemônico que através da colonialidade mantém o racismo e padrões de dominação de poder, ser e saber, mas também refletir sob a ação de nós, enquanto colaboradores e parceiros dos povos indígenas, que podem ser também colonialistas e cerceadoras da autonomia, liberdade e ascensão ao poder desses povos.

¹³⁵ Essa frase, para haver *tekó* tem de haver *tekoá*, livremente traduzida quer dizer: para haver modo de vida tem de haver aldeia. No caso, o *tekoá* não é simplesmente a aldeia enquanto um pedaço da terra, mas associado à ideia de território, ou seja, a terra (localidade) com suas dimensões de biodiversidade, paisagem, fauna e flora que garantem o modo de vida de determinado povo. Essa frase sempre é muito dita e referenciada quando estudamos os povos indígenas Guaraní Mbya.

Referências

- ALMEIDA, S. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.
- BRASIL. Lei nº 6.001 de 17 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Poder Executivo, Brasília, DF, 17 dez. 1973.
- BRASIL. **[Constituição (1988)]**. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]
- CORDEIRO, E. **Política Indigenista brasileira e promoção internacional dos Direitos das populações Indígenas**. Brasília: Instituto Rio Branco; Fundação Alexandre Gusmão: Centro de Estudos Estratégicos, 1999. Coleção Curso de Altos Estudos do Instituto Rio Branco.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S. GROSFOGUEL, R. (orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central/IESCO/Siglo del Hombre Editores, 2007.
- MALDONADO-TORRES, N. La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. In: MIGNOLO, W.; SCHIWIY, F.; MALDONADO-TORRES, N. (orgs.). **Descolonialidad del ser y del saber**: (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Buenos Aires: Del Signo, 2006.
- SOUZA LIMA, A. C. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **DOCUMENTA • Mana** 21 (2)•Ago 2015
- SILVA, E. H. & BENITES, F. A importância da nova história indígena para compreensão dos protagonismos indígenas na história do Brasil. **Revista Crítica Histórica**, Ano XVI, V.14, nº27, julho, 2023.
- WALSH, C. **Interculturalidad crítica/pedagogia decolonial**. In: Anais do Seminário Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

Vozes que ocupam: um movimento para o reconhecimento do patrimônio histórico e cultural negro no município de São Gonçalo- RJ

Voices that occupy: a movement for the recognition of black historical and cultural heritage in the municipality of São Gonçalo- RJ

Victor da Costa Santos¹³⁶
Universidade Estadual de Campinas

Lukas Lobo Santos¹³⁷
Coletivo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo

Naila Regina Silva Martins¹³⁸
Coletivo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo

Resumo: O Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo é uma ação voluntária organizada voltada para o resgate do patrimônio material e imaterial da Fazenda Engenho Novo, localizada no bairro de Monjolos, cidade de São Gonçalo, estado do Rio de Janeiro. O espaço funcionou como uma fazenda escravista nos períodos colonial e imperial e teve suas terras desapropriadas em 1993 pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ), dando origem ao Assentamento Rural Fazenda Engenho Novo (Azevedo, 2015). Apesar de tombada pelo Instituto Estadual do Patrimônio Artístico e Cultural (INEPAC) desde 1998, o espaço segue sem a intervenção do poder estatal, o que levou historiadores, assistentes sociais, ativistas do movimento negro e moradores locais a criarem o Movimento no ano de 2018 com o objetivo de ocupar o espaço e promover uma educação antirracista reconhecendo a história e a cultura da população afro-brasileira, marginalizadas dentro de uma construção histórica e social em São Gonçalo. As ações sociais, educacionais e culturais do Movimento buscam problematizar a memória da escravidão e reivindicar a reparação histórica do patrimônio material e imaterial da Fazenda Engenho Novo.

Palavras-chave: Fazenda Engenho Novo; Movimento Ocupa; educação antirracista; território; memória negra.

Abstract: The Occupy Farm Engenho Novo Movement is an organized volunteer action aimed at rescuing the tangible and intangible heritage of the Engenho Novo Farm, located in the neighborhood of Monjolos, city of São Gonçalo, state of Rio de Janeiro. The space functioned as a slave farm in the colonial and imperial periods and had its lands expropriated in 1993 by the Land and Cartography Institute of the State of Rio de Janeiro (ITERJ), giving rise to the Rural Settlement Engenho Novo Farm (Azevedo, 2015). Despite being listed by the State Institute of Artistic and Cultural Heritage (INEPAC) since 1998, the space remains without the intervention of state power, which led historians, social workers, activists of the black movement and local residents to create the Movement in 2018 with the objective of occupying the space and promoting anti-racist education recognizing the history and culture of the Afro-Brazilian population. marginalized within a historical and social construction in São Gonçalo. The Movement's social, educational and cultural actions seek to problematize the memory of slavery and demand historical reparation of the material and immaterial heritage of the Engenho Novo Farm.

Keywords: Engenho Novo Farm; Occupy Movement; anti-racist education; territory; black memory.

¹³⁶ Doutorando no Programa de Pós-graduação em Demografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.. É pesquisador/professor do coletivo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Contato: victorhistoria7@gmail.com

¹³⁷ Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e mestre em História Política pela mesma instituição. É professor de História na Secretaria de Educação de São Gonçalo e pesquisador/professor no coletivo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Contato: lobolukkas@gmail.com

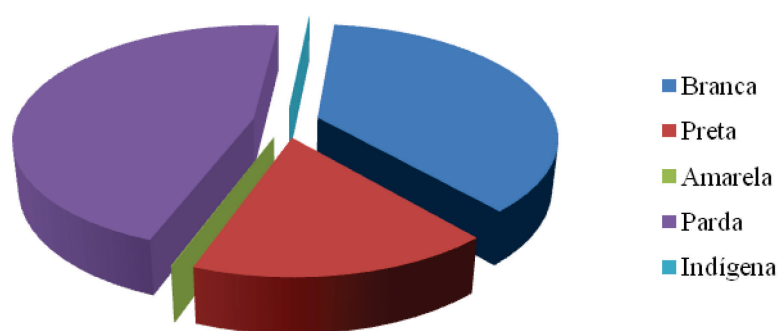
¹³⁸ Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente é professora de História nas prefeituras de Magé e de Itaboraí/RJ. É pesquisadora/professora no coletivo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Contato: naila-martins@live.com

Introdução

O Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo é uma ação voluntária organizada voltada para o resgate do patrimônio material e imaterial da Fazenda Engenho Novo, localizada no bairro de Monjolos, cidade de São Gonçalo, estado do Rio de Janeiro. O espaço funcionou como uma fazenda escravista nos períodos colonial e imperial e teve suas terras desapropriadas em 1993 pelo Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ), dando origem ao Assentamento Rural Fazenda Engenho Novo (Azevedo, 2015). Apesar de tombada pelo Instituto Estadual do Patrimônio Artístico e Cultural (INEPAC) desde 1998, o espaço segue sem a intervenção do poder estatal, o que levou historiadores, assistentes sociais, ativistas do movimento negro e moradores locais a criarem o Movimento no ano de 2018 com o objetivo de ocupar o espaço e promover uma educação antirracista reconhecendo a história e a cultura da população afro-brasileira, marginalizadas dentro de uma construção social em São Gonçalo.

Ao longo de sua história, São Gonçalo pouco desenvolveu pesquisas voltadas para a população negra. No último censo realizado pelo IBGE, em 2022, a população do município foi contabilizada em 896.744 habitantes (IBGE, 2022). Dentre esses quase 900 mil habitantes contabilizados, a composição étnico-racial se configurou da seguinte forma:

População de São Gonçalo (RJ) por raça/cor - Censo 2022



Fonte: IBGE, 2022.

As ações sociais, educacionais e culturais do Movimento estão inseridas no marco do debate da democracia e dos direitos humanos, pois problematizam a memória da escravidão e reivindicam a reparação histórica do patrimônio material e imaterial da Fazenda Engenho Novo. Enfatiza-se memórias negras silenciadas na história da cidade e da Fazenda, pois ao longo da história prevaleceu um enquadramento de exaltação de figuras aristocráticas como

o Barão de São Gonçalo, um dos proprietários da Fazenda no século XIX (Oliveira, 2014). O Movimento se apresenta como possibilidade de atuar no campo da História e do Serviço Social, entre outros, dialogando com os espaços rural e urbano, com as manifestações culturais, com as desigualdades raciais e com políticas de ações afirmativas para a população negra. A seguir apresentaremos um pouco da história da Fazenda Engenho Novo, como surgiu o Movimento Ocupa e as ações que têm sido realizadas em diálogo com a Lei 10.639/2003.

A Fazenda Engenho Novo

A Fazenda Engenho Novo está localizada no bairro de Monjolos, sendo seu acesso possível a partir da Rodovia Amaral Peixoto (RJ-104), seguindo pela Estrada José de Souza Porto, bairro Largo da Ideia, e depois pela Estrada Rio Frio.

As terras que viriam a ser a Fazenda Engenho Novo do Retiro, ou Bom Retiro, mais conhecidas assim a partir da compra pela família de Belarmino Ricardo de Siqueira em 1818, já eram ocupadas por uma outra família e pelos africanos escravizados que esta explorava. É possível afirmar isto a partir do relato da visita de José de Souza Azevedo e Araújo Pizarro, o monsenhor Pizarro, historiador, eclesiástico e político, que realizou uma visita a freguesia de São Gonçalo em 1794 em nome do Bispado do Rio de Janeiro¹³⁹. Nesse relato, o monsenhor Pizarro menciona a existência de um oratório no lugar conhecido como Engenho Novo. O oratório estaria localizado mais ou menos a 3 léguas da Igreja Matriz de São Gonçalo. De acordo com Salvador Mata e Silva e Evadyr Molina (2001), esse oratório pertenceria à Ana Bustamante e a sua sobrinha Luiza Victoria Bustamante, integrantes da família Car Ribeiro Bustamante. Família esta que também é citada no inventário de Belarmino Ricardo de Siqueira, o Barão de São Gonçalo, de 1872¹⁴⁰.

Nesta fonte há a informação de que as terras que a família de Belarmino comprou em 1818 pertenciam a José Luiz Pereira de Brito e a Luiz Car Ribeiro, irmão de Luiza Victoria e sobrinho de Ana Bustamante. Segundo Marcelo Alves (2014), a família Car Ribeiro Bustamante, de origem portuguesa, foi uma família influente no recôncavo da Guanabara, mais notadamente na São Gonçalo do século XVIII. Ao longo de tal século, essa família se

¹³⁹ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro e (Monsenhor). Memórias Históricas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Imprensa Régia, 1820-1822. 9 tomos em 10 volumes. Reedição, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde/ Instituto Nacional do Livro/ Imprensa Nacional, 1945-46. 11v (Biblioteca Popular Brasileira, 4). Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182898>. Acesso em 20 de junho de 2023.

¹⁴⁰BRASIL. Arquivo do Museu da Justiça do Rio de Janeiro. Inventário e Testamento do Barão de São Gonçalo. 1873.

destacou por ser dona de escravos e de terras na região de São Gonçalo, sendo o patriarca e membro mais conhecido o desembargador Roberto Car Ribeiro.

Já durante o século XIX, a Fazenda Engenho Novo ficou conhecida por pertencer a Belarmino Ricardo de Siqueira, que foi amigo do imperador Pedro II, sendo agraciado com o título de Barão de São Gonçalo em 1849, o que tornou a fazenda ainda mais conhecida, não só pelas visitas da família imperial ao local, como pela importância para a economia gonçalense no período¹⁴¹. À época do falecimento de Belarmino, em 1873, a Fazenda do Engenho Novo do Retiro encontrava-se sob a jurisdição da Freguesia de Nossa Senhora de Conceição dos Cordeiros, criada em 1844¹⁴². O inventário do Barão demonstrou que havia 112 escravos trabalhando na fazenda neste período¹⁴³.

Ainda que seu inventário seja uma fonte essencial para a pesquisa, para preencher as lacunas existentes o Movimento Ocupa buscou os registros eclesiásticos que ainda carecem de um maior investimento em sua análise e outras fontes como periódicos do período, documentos administrativos e fontes imateriais como as memórias dos indivíduos, a partir da realização da História Oral. A proposta é que a partir da análise de tais fontes possa-se investigar e compreender mais sobre as histórias relacionadas à população escravizada dessa fazenda, apresentando assim uma maior riqueza das relações sociais, representações e expressões do cotidiano da cultura material e imaterial dessas personagens.

Após a morte dos familiares do Barão, o direito de posse da Fazenda foi pedido por Joaquim Serrado Pereira da Silva, coronel da Guarda Nacional, e que teve como primeira esposa Dona Cecília, sobrinha do Barão de São Gonçalo. Dessa maneira as terras da Fazenda do Engenho Novo do Retiro pertenceram à família Serrado durante boa parte do século XX (Silvestro, 2007). Nesse período em que a Fazenda teve como dono o Coronel Serrado, produtos como a laranja chegaram a ser exportados para países como Argentina, Uruguai e Inglaterra. Com o crescimento ocorrido na cidade de São Gonçalo, muitas fazendas foram fracionadas e transformadas em loteamento, e a Fazenda Engenho Novo foi vendida pela família Serrado em meados dos anos 1980, para Deusdérito Belmont. Com os laranjais já em decadência, o novo dono explorou a extração de aréola nas terras até 1993, quando as terras

¹⁴¹ De acordo com Raiane Oliveira, Belarmino nasceu em Saquarema em 8 de fevereiro de 1792 e faleceu em 9 de setembro de 1873, em Niterói. Filho legítimo do coronel Carlos José de Siqueira Quintanilha e de Dona Maria Antônia do Amaral, Belarmino tornou-se um dos mega proprietários de fazendas na sociedade brasileira do século XIX. Ver: OLIVEIRA, Raiane. O mundo dos fundos: O Barão de São Gonçalo e seus escravos. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014, p. 27.

¹⁴² PALMIER, Luiz. São Gonçalo Cinquentenário. 1ª ed, Rio de Janeiro, IBGE, 1940, p.21.

¹⁴³ BRASIL. Arquivo do Museu da Justiça do Rio de Janeiro. Inventário e Testamento do Barão de São Gonçalo. 1873.

da Fazenda foram desapropriadas pelo ITERJ e deram origem ao Assentamento Rural Fazenda Engenho Novo.

A bibliografia existente sobre a Fazenda Engenho Novo apresenta a perspectiva dos e sobre os proprietários, carecendo de informações e aprofundamento sobre as histórias dos escravizados, seus descendentes e os trabalhadores livres após a abolição. A pesquisa em manuscritos e impressos realizada até o momento pelo Movimento Ocupa permitiu que este avançasse em direção a descoberta de novas personagens, como africanas e africanos escravizados e seus descendentes, esses, sobretudo, a partir da metodologia da História Oral, a qual também integra o conjunto de ações do Movimento. Ao resgatar parte da história dessa população, busca-se ampliar os estudos e debates sobre as relações étnico raciais não só na região de São Gonçalo, como em todo o território fluminense e por que não, no Brasil.

O Movimento Ocupa

Com o objetivo de preservar o patrimônio material e imaterial da Fazenda Engenho Novo, o Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo teve origem nas inquietações de gonçalenses que possuem um sentimento de pertencimento à Fazenda, e que ano após ano presenciam o deterioramento deste espaço. Criado no ano de 2018, em São Gonçalo, conta com os apoios da Unegro (União de Negros e Negras pela Igualdade); do Projeto Filhos de Dandara; do fotógrafo Marcos Nunes; do CEDINE (Conselho Estadual dos Direitos do Negro; da OAB/SG; do Museu Nacional/UFRJ; do CEBA (Centro de Estudos Brasil-África); da Itaboraí Bike Tour; e do CINEBLACK.

Há também um grupo de pesquisa que se formou no ano de 2019 e que atualmente conta com uma dupla-gestão, realizada pela idealizadora do projeto, a assistente social e professora de História, Daniele Gonçalves Fontoura, e pela historiadora Daiana Sousa Santiago. Completam o grupo os historiadores Victor da Costa Santos, Naila Regina Silva Martins, Juliana dos Santos Duarte Bernardo e Lukas Lobo e o assistente social Marcelo Monção Iname. Esse grupo é o responsável por gerir ações que vem sendo realizadas, mas que só em 2021 receberam aporte financeiro para serem estruturadas, a partir da Lei Aldir Blanc. Antes desses recursos, e até mesmo da formação do grupo de pesquisa, eventos esporádicos, como cafés da manhã, eram realizados na Fazenda a partir da iniciativa dos que possuem esse sentimento de pertencimento ao espaço. Com a fortificação do contato entre essas pessoas e a criação do coletivo, os eventos foram ganhando mais corpo, como o apresentado nas figuras a seguir, realizado no dia 23 de novembro, em comemoração ao mês da Consciência Negra:

Figura 1: Folder do evento realizado no dia 23 de novembro de 2019 na Fazenda Engenho Novo. Marcou o início da formação do grupo "Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo".



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Figura 4: Registro da ocupação feita no dia 23 de novembro de 2019. Participaram deste ato: moradores da cidade de São Gonçalo; o Coletivo Dandaras, grupos de capoeira, professores, pesquisadores e alguns dos sitiantes que residem no entorno da Fazenda.



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Além do grupo e das parcerias, há moradores que contribuem com o Movimento, sendo estes também moradores do Assentamento Rural e do entorno da região. Destacam-se lideranças da comunidade e também moradores ilustres como Marcolina Alexandrina da Silva (in memoriam) e Estas duas pessoas, bem como seus familiares possuem um sentimento

de pertencimento para com a Fazenda Engenho Novo, o que fez com que contribuíssem ativamente para a criação do coletivo (Santiago e Oliveira, 2022).

Marcolina (Figura 3) e Alfredo (Figura 4) concederam entrevistas ao grupo de pesquisa, o que contribuiu para a criação da série “Patrimônio Imaterial da Fazenda Engenho Novo”, no canal do coletivo no youtube¹⁴⁴. Marcolina foi professora e era bisneta de uma escravizada de nome Marcolina Maria da Conceição, e Alfredo Pinheiro da Silva, é neto de Silvestre Pinheiro, um liberto que se estabeleceu como arrendatário no sítio da fazenda, na condição de “lavrador”. Suas entrevistas são contribuições relevantes para entender a história da Fazenda Engenho Novo, bem como daquela localidade.

Figura 3: Marcolina Alexandrina com seus familiares.



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

¹⁴⁴<https://www.youtube.com/channel/UCY08gK2Do7mHMGVXJ3wezvA>.

Figura 4: Alfredo Pinheiro na Fazenda Engenho Novo.

Fonte: Acervo do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

A Lei 10.639/2003 e as ações do coletivo

O Movimento Ocupa compreende que tem caminhado em direção à realização de uma História Pública, entendida como a comunicação da História para “amplas audiências” ou ainda o “engajamento do público na prática e na produção do conhecimento histórico” (SAYER 2015, p.7). Com o objetivo de resgatar a história da população africana e de seus descendentes no município de São Gonçalo, ampliar os estudos e debates sobre as relações étnico raciais no território fluminense, e descolonizar o currículo através de patrimônios materiais e imateriais (SANTOS, 2018; SILVA, 2021), as duas principais ferramentas de investimentos tem sido a realização da História Oral e da pesquisa em arquivos. A primeira constituída por entrevistas com moradores e ex-moradores da região e que possuem relação com o espaço da Fazenda. A segunda realizada em busca de fontes históricas manuscritas ou impressas em acervos físicos e digitalizados. Relacionando deste modo pesquisas quantitativa e qualitativa com o intuito de promover não só o protagonismo da história e memória negra, como revelar um novo olhar sobre o espaço da Fazenda.

Os movimentos sociais são importantes produtores da História Pública e são responsáveis por reivindicações construídas em diferentes campos de disputas, mas sempre com finalidades sociais mais amplas do que a mera divulgação científica de fontes (ALMEIDA, 2016). Como exemplo de atividade do Movimento Ocupa no campo da História Pública, podemos mencionar a produção da web série “Os Invisibilizados da Fazenda Engenho Novo”, que consistiu na produção de três vídeos curtos (média de dois minutos)

inspirados nas seguintes fontes respectivamente: cartorial, jornalística, e eclesiástica, todas oriundas do século XIX.

O primeiro vídeo foi inspirado na vida da liberta Emiliana com o texto: “Emiliana: mulher, africana, escravizada da Fazenda Engenho Novo, registrada sob o número de matrícula 1813, mãe de Jesuína, Egídio, José, Félix, Lucas e Anastácio. Alcançou a alforria, por um acordo de gerar 6 filhos e trabalhar compulsoriamente nas terras da fazenda. Aos 52 anos recebeu 40 contos de réis e um pedaço de terra. Essa é Emiliana, uma das figuras invisibilizadas na história da Fazenda Engenho Novo. Emiliana Presente! Movimento Ocupa 2021”. A escolha dessa mulher negra deveu-se a predominância matrifocal na escravaria do Barão de São Gonçalo (1791-1873). Tal fonte revelou a complexidade que existia na condição da negociação de liberdade. Gerar seis filhos saudáveis em condições de insalubridade num período de doenças permanentes como a cólera e a malária.

O segundo vídeo intitulado “A fuga dos escravos”, revive a saga dos escravizados Antônio e Januário que em 1831 tiveram seus nomes em destaque na notícia “Escravo Fugido” no jornal o Correio Mercantil, onde Belarmino Ricardo de Siqueira oferecia alvissaras pela captura de ambos. O coletivo interpretou a situação como um ato de resistência conforme descrição do vídeo: “Antônio e Januário são personagens de estudo do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo, a qual objetiva resgatar a ancestralidade africana e a reparação histórica dos negros na cidade de São Gonçalo. A fuga de Antônio e Januário é um dos inúmeros casos de resistência escrava na história do Brasil. Resistência para poder querer viver e não apenas sobreviver.” (MOVIMENTO OCUPA, 2021).

Por fim, o último vídeo: “O batismo de Florência”, revive o dia 7 de fevereiro de 1857, onde na capela de Nossa Senhora da Conceição de Cordeiros, sob os olhares do Barão de São Gonçalo, então com 65/66 anos de idade, o vigário Francisco de Moraes Silva Bueno batizou Florência, filha de Gertrudes de Nação. Considerada como crioula, Florência nasceu no ano de 1853, e quatro anos mais tarde teve como madrinha e padrinho dois escravos do Barão: Amália e Ramiro.

Esses breves esquetes digitais, produzidas na sede da fazenda Engenho Novo no ano de 2021 buscaram ilustrar as condições e imposições de vida para a população negra. Intencionalmente o coletivo pretendeu alcançar um público além do acadêmico fazendo divulgação desses produtos digitais com base nas fontes históricas nas redes sociais do coletivo.

Para além, em 2021, o coletivo realizou-se uma intervenção pedagógica em duas escolas municipais próximas a Fazenda Engenho Novo, que será apresentada mais à frente. Dessa maneira, o Movimento Ocupa dinamizou suas ações buscando o enfrentamento do

racismo estrutural, compreendido aqui na acepção de Silvio Almeida (2018), e se identifica como um movimento social negro e educador na medida em que, dentre outras atividades, elaborou essas intervenções pedagógicas em sala de aula a fim de sensibilizar a comunidade escolar das escolas selecionadas para o enfrentamento do racismo a partir da história do município de São Gonçalo e da Fazenda Engenho Novo do Retiro.

A Lei 10639/2003 apresenta-se então como uma possibilidade de realizar procedimentos capazes de reconhecerem as ausências e dar visibilidade às práticas emergentes, sobretudo, aquelas instigadas e/ou realizadas por movimentos sociais (SANTOS, 2004; GOMES, 2008).

Movimento Ocupa e as intervenções educacionais e culturais no espaço da Fazenda Engenho Novo

A Fazenda se constitui como um patrimônio material e imaterial, contendo um conjunto estrutural de elementos concretos com valor histórico, cultural e social e também práticas e domínios da vida social que expressam práticas culturais coletivas que perpassam o tempo. Todavia, não devemos pensar em realizar uma compreensão *stricto sensu* do que seria material e imaterial, uma vez que os lugares necessitam de sujeitos e instituições para possuírem significados, e vice-versa (OLIVEIRA, 2003).

A busca pelas histórias de vida de personagens que foram esquecidas e a reconstrução histórica das dinâmicas desses escravizados e seus descendentes, relaciona-se então com a preservação dos patrimônios material e imaterial. Nesse sentido, as ações do coletivo buscam chamar atenção para esses dois tipos de patrimônio e a necessidade de compreender e ressignificar a sua importância para a população negra e gonçalense no geral.

Além da pesquisa histórica, relacionada diretamente a todas as outras ações do coletivo, o Movimento Ocupa já realizou outras importantes atividades, principalmente no de 2021, quando mesmo em plena pandemia o alcance foi significativo, sendo realizado o primeiro evento com os recursos da Lei Aldir Blanc, o já mencionado concurso cultural “A História que não vivi”.

Figura 5: Folder de divulgação dos vencedores do Concurso Cultural "A História que não vivi", realizado em 2021.



Fonte: Acervo do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

O concurso cultural “A História que não vivi” foi a expressão máxima do avanço deste Movimento. O concurso teve autorização da Secretaria Municipal de Educação de São Gonçalo (RJ) e possibilitou aos membros do coletivo elaborarem e realizar aulas sobre a história de personagens desconhecidos da Fazenda: Os escravizados e libertos.

Na dinâmica desse concurso, foi dado aos estudantes do sexto ao nono ano do ensino fundamental, a incumbência de pesquisarem sobre a história da Fazenda e investigarem junto a familiares e amigos mais velhos se já haviam ouvido histórias sobre ela. A proposta da escrita e da pesquisa com base na oralidade objetivou descobrir fatos e curiosidades para a elaboração de uma redação narrativa com premiação para os oito primeiros colocados. A atividade envolveu as coordenações pedagógicas e professores de três disciplinas (Português, História e Geografia). Sendo divulgado para quase seiscentos estudantes, dos quais 25 foram selecionados pelo movimento social e pelos professores das escolas. Estes selecionados tiveram a oportunidade de fazer uma visita guiada pelas ruínas da Fazenda com circuito e roteiro histórico elaborado pelo Movimento Ocupa, para reflexão das relações étnico raciais.

Participaram estudantes de duas escolas da rede pública municipal de São Gonçalo, a Darcy Ribeiro e a Célia Pereira da Rosa. O concurso foi divulgado nas mídias do Movimento Ocupa e após a leitura e análise das redações recebidas, a comissão organizadora selecionou

as 25 redações com melhores pontuações. Os alunos selecionados ganharam uma visita guiada para conhecer as instalações da Fazenda Engenho Novo, com transporte e alimentação inclusos, ocorrida no dia 15 de setembro, quando também foram entregues aos 25 selecionados as medalhas de honra ao mérito e os oito prêmios principais para a melhor redação de cada série: os tablets. Nesse dia também ocorreram apresentações culturais.

Figura 6: Notícia da premiação do Concurso Cultural "A História que não vivi" no Jornal O Fluminense. 15/09/2021.



Fonte: Acervo do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Figura 7: Representações artísticas realizadas no dia da premiação do Concurso Cultural "A História que não vivi".



Fonte: Acervo do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Além do concurso, ocorreram as seguintes lives: no dia 28/09: "Ventres livres": Aula pública sobre o Abolicionismo e a lei do Ventre livre"; e no dia 25/11: "Patrimônios que

falam”: Preservação de memórias e resistência cultural em tempos de luta”. E no final do ano Daiana Sousa Santiago e Victor da Costa Santos realizaram no dia 07/12 a palestra “Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo: Resistência cultural e Diálogos entre a História e Arqueologia na cidade de São Gonçalo” na Semana de Arqueologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Figura 8: Lives que o Movimento Ocupa promoveu e participou no ano de 2021.



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Fechando as atividades referentes à Lei Aldir Blanc, em janeiro de 2022 foi entregue através do canal no Youtube, o “Minicurso sobre a Fazenda Engenho Novo e sua história sob a ótica do Movimento Ocupa: Uma aula realizada com base no processo de patrimonialização material e imaterial”, onde os professores do Movimento apresentam em três aulas alguns pontos da história da Fazenda e como esta ainda tem muito a ser explorada.

Um ano após o lançamento desse minicurso, o coletivo promoveu na Fazenda um outro evento após alguns adiamentos. No dia 14 de janeiro de 2023 Evento Sociocultural “Pelo fim das correntes” teve como objetivo contribuir para que a sociedade civil refletisse sobre o processo de abandono estrutural e social desse espaço representativo da cultura afro-brasileira e gonçalense.

Figura 9: Folder do Evento Sociocultural “Pelo fim das correntes”, realizado na Fazenda Engenho Novo em 14 de janeiro de 2023.



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

A partir de recursos de edital da Casa Fluminense¹⁴⁵, o coletivo conseguiu apresentar manifestações culturais através da dança e de dramatização teatral, realizou visita guiada com moradores, visitantes e também estudantes da faculdade que se localiza no município, a Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e possibilitou que os agro empreendedores da comunidade rural de Monjolos conseguissem expor e vender seus produtos orgânicos cultivados em seus sítios ao redor da Fazenda Engenho Novo.

¹⁴⁵ A Casa Fluminense foi formada em 2013 por ativistas, pesquisadores e cidadãos identificados com a visão de um Rio mais integrado que acredita que a realização deste horizonte passa pela afirmação de uma agenda pública aberta à participação de todos os fluminenses e destinada universalmente a todo o seu território e população e não apenas – ou prioritariamente – para as áreas centrais da capital. A organização foi estruturada como associação civil sem fins lucrativos, autônoma e apartidária, e tem na rede seu elemento constitutivo essencial. Funcionamos assim como polo de uma rede de pessoas e organizações dedicado a fomentar ações compartilhadas voltadas à promoção de igualdade, ao aprofundamento democrático e ao desenvolvimento sustentável no Rio, alcançando por inteiro nossa “cidade metropolitana” comum.

Figura 10: Visita guiada realizada no Evento Sociocultural “Pelo fim das correntes”, realizado na Fazenda Engenho Novo em 14 de janeiro de 2023.



Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Da experiência das estudantes do curso de Letras da FFP-UERJ que visitaram a Fazenda foi produzido um material didático com os teores educativo, cultural, social, histórico e reparatório, que não só o coletivo pretende a se fazer realizar, como uma nova geração de estudantes gonçalenses e educadores possam desfrutar e participar.

Figura 11- Folder produzido pelas alunas do Curso de Letras da Faculdade de Formação de Professoras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, a partir da visita guiada realizada no Evento Sociocultural “Pelo fim das correntes”, realizado na Fazenda Engenho Novo em 14 de janeiro de 2023.

O Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo tem como objetivo a inclusão social por meio do resgate histórico e da preservação da Fazenda Engenho Novo. Entre o final do século XVIII e o final do XIX, a Fazenda Engenho Novo refletiu o que era a sociedade gonçalense do período, e assim, a brasileira. Utilizando como base o trabalho escravo dos africanos, a Fazenda produziu, além do açúcar e da aguardente, frutas, legumes, hortaliças, arroz, feijão e mandioca, que abasteciam o mercado interno e a cidade do Rio de Janeiro. A Fazenda é um lugar que representa a cultura material e imaterial da população africana escravizada e de seus descendentes na cidade de São Gonçalo.

REALIZAÇÃO
Site: <http://www.ocupafazendaengenhonovo.org.in>
Elaboração do folder, trabalho da Disciplina: Estágio Supervisionado em LP no Ensino Médio (2022-3)
Estágio Docência (2022.3 - 2022.4) Dalana Sousa Santiago (PPRER - CEFET)
Professora: Maria Betânia Almeida Pereira - FFP - UERJ
Estagiárias: Giselle Monteiro; Ana Beatriz de Souza Pinto; Letícia de Brito Ferreira - FFP - UERJ

CIRCUITO HISTÓRICO PELAS RUÍNAS DA FAZENDA ENGENHO NOVO
PREPARADO PARA A AVENTURA?
ENCONTRE OS MARCOS HISTÓRICOS!

OLÁ, VISITANTE, EU ME CHAMO DANDARA E VOU APRESENTAR A VÓSSES. SEJAM BEM-VINDOS! A VAMOS VER SE VOCÊ CONSEGUE ENCONTRAR TODOS OS MARCOS HISTÓRICOS?

Movimento Ocupa
FAZENDA ENGENHO NOVO
FACULDADE DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES UERJ
@FAZENDA_ENGENHONOVO
@FFPUERJPRINCIPAL

O Coletivo Ocupa Fazenda Engenho Novo é movimento popular voltado para o resgate histórico, humanitário e cultural da cidade de São Gonçalo.

Fonte: Acervo Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.

Considerações finais

As ações do movimento inscrevem-se no marco do debate da democracia e dos direitos humanos, problematizando a memória da escravidão e a reparação para a construção da equidade racial. Articula-se aos preceitos da Constituição Federal, que considera crime o “preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (BRASIL, 1988: Art.3º, IV), combatendo o racismo. Além disso, o trabalho do coletivo aponta pelo fim da desigualdade social e racial, empreendendo a reeducação das relações étnico-raciais que não são tarefas exclusivas das escolas, mas da sociedade como um todo. O coletivo espera auxiliar na construção de conhecimento incentivando reflexões acerca da história de São Gonçalo e significativamente da história da população negra nesta região, uma vez que a Constituição, citada anteriormente, visa à obrigatoriedade do ensino na educação básica da “História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e políticas pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2003: Art. 26A, § 1, acrescido a Lei 9394/1996 (Santiago; Oliveira, 2022)).

Referências

- ALMEIDA, J. R. Práticas de História Pública: o movimento social e o trabalho de História Oral. in: MAUAD, A. M.; ALMEIDA, J. R.; SANTHIAGO, R. (org.). **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo: Letra & Voz, 2016. p.47-56.
- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** 1. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2018. v. 1. 204p.
- ALVES, M. **Senhores de escravos na Banda d'além: estratégias de construção do poder senhorial** (freguesia de São Gonçalo do Amarante, Rio de Janeiro, século XVIII). Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2014.
- ARAÚJO, J. S. A. P. e (monsenhor). **Memórias históricas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro. Imprensa régia, 1820-1822. 9 tomos em 10 volumes. Reedição, Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde/ Instituto Nacional do Livro/ Imprensa Nacional, 1945-46. 11v (Biblioteca Popular Brasileira, 4).
- AZEVEDO, C. V. **Agricultura, memória e paisagem**: as perspectivas de construção de novas ruralidades no Assentamento Rural Fazenda Engenho Novo. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento e Agricultura) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.
- GOMES, N. L. **Diversidade étnico-racial**: por um projeto educativo emancipatório. Retratos da escola, v. 2, p. 95-108, 2008.
- OLIVEIRA, R. **O mundo dos fundos**: o Barão de São Gonçalo e seus escravos. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.
- PALMIER, L. **São Gonçalo cinquentenário**. 1ª ed, Rio de Janeiro, IBGE, 1940.
- OLIVEIRA, M. F. P. **Institucionalização da memória** – Igreja da Venerável Terceira Ordem de São Francisco da penitência: questão patrimonial. *Morpheus*, 2(3). disponível em: <http://www.seer.unirio.br/morpheus/article/view/4090/3741>. acesso em 03 de agosto de 2023.
- SANTIAGO, D. S.; OLIVEIRA, S. S. R. Fazenda Engenho Novo: história oral e memória negra na cidade de São Gonçalo. **Revista transversos**. Dossiê: escravidão e liberdade no Brasil independente. Rio de Janeiro, nº. 24, 2022. pp. 120-142.
- SANTOS, B. S. Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. in: SANTOS, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.
- SANTOS, Y. L. Por um Brasil africano. Sobre a importância em se pensar e educar o Brasil a partir de sua herança africana: o caso de Palmares. In: SILVA, M.; FARIS, M.; OCARIZ, M.; NEO, A. (org.). **Violência e sociedade**. O racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. 1ed. São Paulo, editora Escuta Eireli-me, v. 1, p. 29-48, 2018.
- SILVA, N. B. A importância do ensino da África a partir da cidade de São Gonçalo (RJ). SACRAMENTO, A. C. R. (org.). **Ensino de Geografia e a cidade de São Gonçalo**. 2ª ed, Goiânia, editora C&AAI comunicação, p. 136-153, 2021.
- SAYER, F. **Public History**: a practical guide. London: Bloomsbury Academic Press, 2015.
- SILVA, S. M.; MOLINA, E. **Fazenda do Engenho Novo Retiro**. 1ª ed, Niterói, editora Silverio JCMoreira, 2001.
- SILVESTRO, M. M. **Joaquim Serrado Pereira da Silva**: um português idealista em terras gonçalenses. 1ª ed, Niterói (RJ), editora Unicop, 2007.

Fontes orais citadas

- SILVA, Alfredo Pinheiro. Entrevista ao Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Entrevistador (a): Daiana Sousa Santiago e Marcelo Iname Monção, em 4 ago.2021; vídeo, 120 min.). Rio de Janeiro, 2021. Disponível em < <https://youtu.be/v82ayjl7aqo>>.
- SILVA, Marcolina Alexandrina da. Entrevista ao Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Entrevistador (a): Juliana dos Santos Duarte Bernardo, Daniele Gonçalves Fontoura e Naila Regina da Silva Martins em 13 jan.2021; áudio, 50 min). Rio de Janeiro, 2021. Acervo privado do Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo.
- SILVA, Marcolina Alexandrina da. Entrevista ao Movimento Ocupa Fazenda Engenho Novo. Entrevistador (a): DaianaSousa Santiago e Daniele Gonçalves Fontoura em 13 set.2021; vídeo, 50 min). Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=zyyzkrg65yg>>.

Raça dá like?

Uma análise racial genderizada do Instagram da Revista Glamour

Does race get likes?

A gendered racial analysis of Glamour Magazine's Instagram

Amanda dos Santos Moura¹⁴⁶

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Hoje, principalmente com a ascensão do uso das redes sociais, as marcas agem como atores sociais que não apenas geram consumo, mas constroem subjetividades e influenciam o seu público. Por isso, neste artigo refletimos a partir da ideia de performance de marca (CARRERA, 2017), em um contexto no qual a diversidade se tornou um grande trunfo do mercado para atrair os olhares dos consumidores. Pensamos, então, sobre a atuação da Revista Glamour a partir de uma breve análise de postagens do Instagram da publicação, sob uma perspectiva interseccional considerando o ambiente comunicacional e digital (COLLINS, 2019; HAMILTON, 2020; CARNEIRO, 2003; HALL, 2016). Para tal, selecionamos três posts de junho de 2024, nos quais a negritude se apresenta relevantemente, para pensarmos sobre a representação de mulheres negras em um veículo pertencente à mídia hegemônica. Nos propomos a investigar as performances e os discursos dessas publicações no Instagram, utilizando como ferramentas metodológicas os Estudos de Performance (GOFFMAN, 1985; TURNER, 1996; SCHECHNER, 1966; SÁ; POLIVANOV, 2012; TAYLOR, 2013;) e a Análise do Discurso (MAINGUENEAU, 2008; BAKHTIN, 2000; ROCHA, 2013; entre outros). Partimos de uma visão crítica à ideia postulada sobre a Internet como um ambiente utópico e apartado das questões do nosso cotidiano (HAMILTON, 2020; DANIELS, 2015; entre outros), no qual as identidades racializadas e o racismo deixariam de existir. Concluímos que a Revista Glamour vem buscando contemporaneamente delinear uma performance que dialoga com mulheres que entendem o seu papel social. Porém, recorrentemente, evitar abordar de forma explícita questões relacionadas à raça e o papel da branquitude nessa violência.

Palavras-chave: Estudos de Performance; Análise do Discurso; Revista Glamour; mulheres negras; Instagram

Abstract: Today, especially with the rise in the use of social networks, the brands act as social actors who not only generate consumption, but also construct subjectivities and influence their audience. For this reason, in this article we reflect on the idea of brand performance (Carrera, 2017), in a context in which diversity has become a major asset in the market to attract consumers' attention. We then thought about Glamour Magazine's performance based on a brief analysis of the publication's Instagram posts, from an intersectional perspective considering the communication and digital environment (COLLINS, 2019; HAMILTON, 2020; CARNEIRO, 2003; HALL, 2016). To do this, we selected three posts from June 2024, in which blackness features prominently, to think about the representation of black women in a vehicle belonging to the hegemonic media. We set out to investigate the performances and discourses of these Instagram posts, using Performance Studies (GOFFMAN, 1985; TURNER, 1996; SCHECHNER, 1966; SÁ AND POLIVANOV, 2012; TAYLOR, 2013) and Discourse Analysis (MAINGUENEAU, 2008; BAKHTIN, 2000; ROCHA, 2013) as methodological tools. We start from a critical view of the idea of the Internet as a utopian environment, detached from the issues of our daily lives (HAMILTON, 2020; DANIELS, 2015;), in which racialized identities and racism would cease to exist. We conclude that Glamour magazine has sought to contemporaneously outline a performance that dialogues with women who understand their social role. However, it recurrently avoids explicitly addressing issues related to race and the role of whiteness in this violence.

Keywords: Performance Studies; Discourse Analysis; Glamour Magazine; black women; Instagram

¹⁴⁶Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (PPGCOM-UFF); Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico raciais (PPRER/Cefet - RJ); e graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisa mídia, raça, gênero, performance e discurso. Contato: amanda.moura87@gmail.com

Introdução

Nos últimos anos, principalmente com a ascensão do uso das redes sociais, o público cada vez mais se sente próximo aos produtos que consome, sejam eles quais forem. A possibilidade constante de troca de mensagens, comentários e interações em geral com as marcas torna essa relação mais íntima, mas também mais complexa. Criar uma dinâmica de confiança com o seu público-alvo sempre foi uma meta das empresas, já que a credibilidade gera consumo, mas hoje vivenciamos um contexto no qual não basta confiar na qualidade dos produtos. Mas, se busca a credibilidade em relação às empresas que estão por trás destes, um viés de conexão através de valores similares e responsabilidade social. Isto é, marcas como atores sociais que não apenas geram consumo, mas constroem subjetividades e influenciam o seu público.

Consideramos, então, esse contexto específico no qual a diversidade se tornou um grande trunfo do mercado para atrair os olhares (e os bolsos) dos consumidores. E buscamos neste artigo refletir sobre a atuação da Revista Glamour, a partir de uma breve análise de postagens do Instagram da publicação. Para tal, selecionamos três posts de junho de 2024, nos quais a negritude se apresenta relevantemente, para pensarmos sobre a representação especialmente das mulheres negras através do olhar de um veículo pertencente à mídia hegemônica. Consideramos para a escolha desse título a sua importância mercadológica, já que segundo o seu *mídia kit* de 2023 semestralmente alcança cerca de 417.189 leitores, abrangendo a sua versão impressa e digital. E no Instagram, página de rede social analisada neste artigo, segundo números conferidos no dia 2 de agosto de 2024, há 1,9 milhões de seguidores. Ademais, a revista tem conteúdos ligados à moda, beleza, celebridades e estilo de vida, temáticas que se relacionam a uma construção simbólica daquilo que é valorizado e considerado desejável socialmente a partir de padrões de consumo que se ligam à classe, raça e gênero.

Nesse contexto, entendemos a comunicação como uma “articulação do comum por meio da mobilização existencial das diferenças” (SODRÉ, 2014, p. 259), e concebemos o discurso não apenas como um sistema semântico e exclusivamente linguístico, mas sim como um conceito no “qual cabem as circunstâncias sociais e afetivas que presidem ao ato comunicativo” (SODRÉ, 2014, p. 259). Vale ressaltar que a comunicação indica, segundo Muniz Sodré, “o jogo do comum que preenche os grupos sociais, ou seja, um conjunto de comportamentos, afetos, vínculos profundos (dentre os quais se inclui a linguagem) ligados a um território (que pode ser físico ou simbólico) e que possibilitam à ‘comunidade’ existir” (LAIGNIER, 2015, P. 230). E nessa dinâmica de afetos e discursos, entendemos “os meios de comunicação não como portadores de uma mensagem, de um conteúdo, mas como tecnologias responsáveis por mudar a relação do homem com o modo de perceber o mundo”

(GOMES, 2001, n.p.). Sendo importante, então, investigarmos "o papel dos meios na construção das identidades e os processos socioculturais do consumo que envolvem as audiências" (MACHADO, 2012, p. 220). Nesse contexto, julgamos que é pertinente trazermos um olhar específico sobre as questões raciais, como o conceito de "racismo midiático" de Muniz Sodré (1998). O autor define alguns fatores que constituem esse fenômeno e uns deles é a "estigmatização", sobre o qual ele reflete, a partir do olhar de Goffman, sobre a distinção entre identidade social virtual (aquela que se atribui ao outro) e identidade social real (conferida por traços efetivamente existentes). Ele, então, aprofunda a sua ideia e afirma que:

Na passagem do potencial/virtual ao real/atual, surge o estigma, a marca da desqualificação da diferença, ponto de partida para todo tipo de discriminação, consciente ou não, do outro. Num país de dominação branca, a pele escura tende a tornar-se um estigma. Na verdade, qualquer tipo de diferença (por exemplo, traços faciais distintos, como entre os hutus e os tutsis em Ruanda) pode ser estigmatizado e suscitar juízos de inferioridade sobre o outro. Com referência ao negro, a mídia, a indústria cultural, constroem identidades virtuais a partir, não só da negação e do recalcamento, mas também de um saber do senso comum alimentado por uma longa tradição ocidental de preconceitos e rejeições. Da identidade virtual nascem estereótipos e as folclorizações em torno de pele escura. (SODRÉ, 1998, p. 24)

Entendendo, então, que neste trabalho consideramos um meio específico, que são as redes sociais na Internet, no próximo tópico abordaremos aspectos relacionados ao ambiente digital e como eles se ligam principalmente a como os corpos racializados são representados ou sub-representados.

Representações midiáticas na Internet sob o viés da raça e do gênero

Para tal, partimos de uma visão crítica à ideia postulada sobre a Internet como um ambiente utópico e apartado das questões do nosso cotidiano, no qual as identidades racializadas e, conseqüentemente, o racismo deixariam de existir. Nesse sentido, Amber M. Hamilton afirma que "as próprias tecnologias são cúmplices em perpetuar o racismo online e as maneiras pelas quais as desigualdades sistêmicas são transformadas por meio de ferramentas tecnológicas" (HAMILTON, 2020, p. 3, tradução nossa). Nesse mesmo sentido, Daniels afirma que "os mecanismos do racismo daltônico são evidentes na maneira como as pessoas imaginam a Internet, na maneira como a indústria criou uma série de tecnologias específicas conhecidas como 'a Internet' e nas teorias desenvolvidas para explicar a Internet" (DANIELS, 2015, p. 1378, tradução nossa). É crucial, então, compreendermos que o racismo faz parte da realidade virtual, assim como da nossa dinâmica sociocultural, como analisa

Safiya Noble (2016), que busca desmistificar narrativas neoliberais que constroem uma ideia de que a internet é um ambiente de total libertação social e empoderamento.

Considerando essa dinâmica, é necessário apreendermos o cenário social no qual estão inscritas as pessoas negras e, principalmente, as mulheres negras. E questionarmos como essa tradução se dá no contexto da mídia digital, visto que na sociedade em geral os corpos femininos negros ainda são violentados e subalternizados nas mais diferentes instâncias, incluindo o campo midiático. É crucial, então, entendermos que raça ocupa um lugar que não é “separado da materialidade, ou seja, dos corpos; ela os constrói, os faz nascer e morrer” (MELO, 2021, p.9, tradução nossa). Nesse sentido, Stuart Hall analisa que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1987)” (HALL, 2006, p. 12-13). Por isso, é essencial pensarmos sobre os contextos e modos que a mídia representa corpos subalternizados socialmente, como os das mulheres negras, e como estes são afetados por essas dinâmicas. Tendo, então, como objeto as redes sociais da Internet partimos de uma ideia de que:

(...) os territórios digitais são negociações oscilantes entre os espaços de interação, uma vez que, embora considerem como fator de pertencimento a unidade da comunidade permitida na plataforma, também são significativamente impactados pelas relações de poder existentes em outros lugares de construção de vivências e de sociabilidade. (CARRERA; CARVALHO, 2022, p. 13)

Vale ainda considerarmos a interseccionalidade nesse contexto digital, e por isso abordamos o pensamento ciberfeminista negro, que é uma extensão do conceito da autora Patricia Hill Collins (2019). O termo, cunhado por Kishonna Gray (2017), descreve “a opressão estrutural e interseccional em espaços virtuais” (HAMILTON, 2020, p. 4, tradução nossa). De acordo com a teoria, “resultados desiguais são gerados devido à assumida branquidão (e masculinidade) dos espaços digitais, marcando mulheres e/ou pessoas de cor como desviantes devido à mera presença de seus corpos nesses espaços (GRAY, 2017)” (HAMILTON, 2020, p. 4, tradução nossa). Torna-se, então, crucial pontuarmos que não basta que grupos subalternizados socio-historicamente estejam presentes em espaços de poder nos quais antes eram ausentes ou raramente presentes. Por isso, quando pensamos em representatividade sob a perspectiva da comunicação precisamos ir além do viés quantitativo, e precisamos compreender que “toda identidade é gerada e constituída no ato de ser narrada como uma história, no processo prático de ser contada para os outros” (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 170). Logo, é preciso sempre estarmos atentos ao modo como essa narração é conduzida e aos indivíduos ou instituições que estão sendo conferidos

esse poder.

Nesse sentido, Sueli Carneiro aponta que os “meios de comunicação não apenas repassam as representações sociais sedimentadas no imaginário social, mas também se instituem como agentes que operam, constroem e reconstróem no interior da sua lógica de produção os sistemas de representação” (CARNEIRO, 2003, p. 125). E dentro dessa forma de operar cremos que é relevante investigarmos como a mídia vem lidando na contemporaneidade com a representação social das mulheres negras ao longo dos anos, concomitantemente às mudanças da sociedade em relação a questões sobre raça e gênero. Além disso, precisamos refletir sobre os interesses que direcionam as escolhas dos veículos de comunicação e as pessoas que são escolhidas para os comandarem. Compreendendo a representação sob a ótica do “poder de marcar, atribuir e classificar; do poder simbólico; do poder da expulsão ritualizada” (HALL, 2016, p. 193).

E quando abordamos as especificidades da representação de pessoas negras, é fundamental salientarmos que “se um grupo é simbolicamente marcado como tabu ou como ‘socialmente inaceitável’ gerará efeitos não apenas simbólicos, mas materiais e sociais, uma vez que esse grupo será socialmente excluído e sofrerá, também, desvantagens materiais” (MORESCO; RIBEIRO, 2015, p. 173). E em meio a essa transformação social e discursiva, localizamos este trabalho e os desafios de compreender como a mídia e especificamente a Revista Glamour colabora com a construção das subjetividades e materialidades de mulheres negras, a partir dos enunciados verbais e não-verbais relacionadas à negritude oriundos da publicação analisada. Por isso, nos propomos a investigar as performances e os discursos presentes no Instagram do veículo, e cremos que os Estudos de Performance e a Análise do Discurso são cruciais para um entendimento metodológico mais amplo da atuação do título. Por isso, traçaremos na próxima seção um breve histórico do nascimento do campo da performance.

Uma breve trajetória da performance e os problemas da visibilidade

Em 1956, Goffman definiu performance social como “toda atividade de um indivíduo que ocorra durante um período marcado por sua presença contínua mediante um conjunto de observadores e a qual possui alguma influência sobre os mesmos” (GOFFMAN, 1985, p. 22). Já no ano seguinte, Turner (1996) introduziu o conceito de “drama social”, e em ambos a teoria do teatro se aplicou à ciência social, mas, na década de 60, Richard Schechner propôs um caminho mais dialógico entre os campos. Sugerindo, assim, uma “análise de jogo, matemática e transacional, a construção de modelos e comparações entre o teatro e outras situações de performance” (SCHECHNER, 1966, P. 26). Dessa forma, o autor marcava o

“início de um esforço para estabelecer de uma forma sistemática um continuum entre as ciências sociais e a performance” (SCHECHNER, 1973, p. 9), dando impulso assim a um novo campo de estudo, ao qual ele chamou de Teoria da Performance.

Considerando essa perspectiva dramatúrgica da performance, Erving Goffman (1985) utiliza metáforas teatrais para designar os modos através dos quais os atores sociais encenam características próprias para um público na tentativa de administrar ou manipular a impressão que desejam causar, ainda que sempre sujeitos a rupturas e falhas. Porém, o autor ressalta que não há uma distinção entre as “máscaras” que assumimos cotidianamente e supostos *selves* autênticos encobertos. Goffman aborda, por exemplo, o conceito de “fachada”, entendendo-o como “o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação” (GOFFMAN, 1985, p. 29). Vale ressaltar, entretanto, que “a aparência não deve ser vista em oposição a uma suposta essência dos indivíduos, mas sim como um dos relevantes fatores que podem ser indicativos de quem um indivíduo é, como constrói sua identidade” (SÁ; POLIVANOV, 2012, p. 585). Nesse sentido, Diana Taylor chama a atenção para a noção de “performance incorporada”, que seria “a dimensão tangível dos atos que têm papel fundamental na conservação da memória e na consolidação de identidades em sociedades letradas, semiletradas e digitais” (TAYLOR, 2013, p.21). Isto é, nos constituímos como atores sociais a partir das performances que elaboramos e daquelas que nos rodeiam.

Por isso, partindo do ponto de vista da performance da negritude, vale ressaltar algumas especificidades da cultura negra, que segundo Leda Maria Martins é uma cultura das aparências, “que se realiza em torno de duas dimensões fundamentais: o segredo e a luta”. Nesse sentido, Martins entende que esse código de duplicidade instaura um “jogo da aparência e da representação, que é também o jogo do olhar, da ironia, da sedução, o jogo do andar e dos sentidos na tradução da diferença, em que não se cristalizam verdades absolutas, mas, sim, práticas de fala, jogos discursivos, espaços ritualísticos de linguagem” (MARTINS, 1995, p.55- 56). Considerando, então, a linha traçada até então nesta sessão é importante entendermos que a construção de identidades é algo inerentemente ligada ao modo como o conceito de performance se constituiu. Logo, trazermos esse olhar quando abordamos a representação e a construção da identidade de mulheres negras se mostra coerente, com vistas a compreender como a mídia colabora com essas elaborações. Nesse sentido, é crucial refletirmos que cada vez mais o relacionamento entre marcas e consumidores se formula de modo semelhante às relações sociais humanas. E que, por isso, pensarmos no conceito de performance de marca é primordial para nos debruçarmos na atuação da Revista Glamour em sua conta do Instagram em relação a, principalmente, questões de raça e gênero. Entendendo que as abordagens relacionadas à diversidade, em diversos âmbitos, são cada

vez mais uma demanda da sociedade contemporânea.

Performance de marca: quando o mercado entra em cena

Vivenciamos, então, um momento no qual "ao empreender estratégias, inclusive de personificação, a marca constrói a sua personalidade em contato com as expectativas dos consumidores e das suas interpretações" (CARRERA, 2017, p. 69). Neste contexto, temos um cenário mercadológico no qual, segundo o estudo global "Edelman Trust Barometer 2022: A Nova Dinâmica de Influência", 63% dos participantes esperam que a posição de uma marca sobre assuntos importantes esteja visível na hora da compra. E que 59% destes deixariam de comprar um produto caso não confiem na empresa por trás da marca.

Visando, então, a atender essa demanda as empresas cada vez mais buscam alimentar o chamado "capital solidário", que é "produzido por meio da participação de celebridades em ações (midiáticas) baseadas em princípios bem delineados de consciência social, bondade e altruísmo" (CAMPANELLA, 2014, p. 734). Na contemporaneidade, explorar a diversidade vem sendo um dos principais meios para alcançar este capital, porém, Campanella destaca que mesmo quando as ações capazes de gerar capital solidário apontam para "desequilíbrios de ordem ambiental, social ou humanitária extremamente complexos – muitas vezes sem consenso quanto às possíveis soluções – elas são apresentadas de forma simples e sem ambiguidades" (CAMPANELLA, 2014, p. 734).

Dessa forma, é essencial refletirmos "que, embora a temática da diversidade esteja em pauta (HOFF, 2009; SILVA; GONÇALVES, 2017) (...), na verdade esta iniciativa não avança da superfície discursiva" (CARRERA; TORQUATO, 2020, p. 86). Este panorama pode ser notado quando analisamos o expediente da Revista Glamour¹⁴⁷, isto é, os nomes que formam a sua equipe de produção, que é composta por dez pessoas, todas mulheres. Há quatro profissionais negras, mas vale destacar que os dois principais cargos do grupo, diretora de conteúdo e redatora-chefe, são ocupados por mulheres brancas, respectivamente, Renata Garcia e Barbara Tavares. Além disso, os dois cargos de editora, de Beleza e de Arte, também são ocupados por mulheres brancas, Isabella Marinelli e Victoria Polak. Considerando a complexa tarefa de determinar quem é ou não negro(a) no Brasil, usamos como critério a identificação feita pela pesquisadora com base no reconhecimento fenotípico dos profissionais, isto é, "características observáveis de um indivíduo, como, por exemplo: cor da pele, tipo de cabelo, estrutura corporal etc." (JESUS, 2018, p. 129).

Diante desse cenário, vale trazermos o olhar de bell hooks (2019) quando ela afirma que se as "pessoas não negras que produzem imagens ou narrativas críticas a respeito da

¹⁴⁷Informações checadas pela autora deste texto diretamente no site da publicação. Disponível em: <https://glamour.globo.com/expediente/>. Acesso em: 08/08/2024.

negritude e das pessoas negras não questionarem suas perspectivas, elas podem simplesmente recriar a perspectiva imperialista — o olhar que procura dominar, subjugar e colonizar” (HOOKS, 2019, p. 35-36). Logo, apesar da tentativa das marcas se manterem coerentes expressivamente em seus discursos sobre diversidade é importante entendermos que este é um processo:

(...) intensamente complexo, precário, inacabado, de ajuste da 'imagem' própria aos significados que se quer expressar para o outro, e que é muito fortemente ancorada na utilização de bens culturais-midiáticos, (...) utilizados a partir da avaliação pelos atores de sua adequação ao que querem expressar, traduzir, apresentar e comunicar”. (SÁ; POLIVANOV, 2012, p. 581)

Assim, é importante a compreensão de que a autoapresentação é um elemento essencial para a construção de uma “representação do eu” nos rituais da interação social. Porém, “as ações e afirmações feitas pelos outros não podem ter o mesmo nível de controle por parte do indivíduo (ainda que uma boa dose de controle seja possível) e são tão cruciais para as construções identitárias dos sujeitos quanto suas próprias ações e afirmações” (SÁ; POLIVANOV, 2012, p. 583). E quando temos acesso a informações que deveriam ficar apenas nos “bastidores” de uma marca, como, por exemplo, o expediente da Revista Glamour, podemos refletir sobre a atuação da mesma indo além apenas dos conteúdos apresentados em postagens no Instagram, por exemplo.

Considerando esses campos de representações, é importante também pensarmos na mídia considerando o seu viés discursivo. A partir de uma perspectiva epistemológica pragmática, na qual a linguagem deixa de ser vista apenas do ponto de vista linguístico, e passa a ser entendida como uma forma de ação que envolve sujeitos, normas sociais e contextos. Por isso, nos próximos tópicos nos debruçaremos em reflexões sobre os discursos e como eles têm o poder de reforçar ou refutar os lugares sociais aos quais são relegadas as mulheres negras.

O discurso e os lugares sociais que o reforçam ou refutam

Entendemos que é importante nos aprofundarmos na noção de discurso, que diante da multiplicidade de sentidos do termo constitui “o sintoma de uma modificação em nossa maneira de conceber a linguagem” (MAINGUENEAU, 2013, p. 58). Partimos, então, de um entendimento de linguagem como forma de produção de subjetividades, ou seja, modos de ser e habitar o mundo e, por isso, cremos que é crucial trazer essas ideias para este artigo. Para explicitar essa proposta, Décio Rocha cunha o termo linguagem-intervenção, explicando que a linguagem, para além do poder de falar de um mundo, intervém nesse mundo, construindo e inventando realidades. Para o linguista:

(...) esse mesmo poder de falar do mundo significa que nele encontramos não exatamente uma realidade per se, mas fundamentalmente algo que nos afeta; tal encontro corresponde à atividade de interpretação exercida pelo sujeito que vai buscar no mundo ressonâncias suas, uma vez que, como o afirma Naffah Neto (1998), é real aquilo que nos toca em nossos interesses. Linguagem-intervenção. (ROCHA, 2006, p.356)

Neste trabalho, então, operamos com alguns conceitos centrais relacionados à noção de discurso, e um deles é o de interdiscurso. Maingueneau (2008), a partir da filosofia da linguagem de Bakhtin (2000), aclara que o discurso se constrói numa relação dialógica inextricável com o Outro discurso, com uma alteridade que lhe é externa, porém constitutiva. Ao localizarmos os discursos da revista sobre mulheres negras há de se compreender que estes não são os primeiros a dizer o que dizem, e que dialogam com outros já ditos, procedentes de outros enunciadores, tempos e espaços. Logo, entendemos os discursos como potenciais espaços de perpetuação de poderes ou subalternizações, e partimos da ideia proposta por Achille Mbembe quando ele aborda o conceito de “razão negra”, que:

(...) designa tanto um conjunto de discursos como de práticas - um trabalho cotidiano que consistiu em inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática. (MBEMBE, 2014, p. 58)

Entendemos, então, que as representações de mulheres negras ou a ausência delas em postagens do título dizem respeito à sociedade que construímos, ao lugar que as mulheres negras ocupam nela e a relação que elas estabelecem com os poderes estabelecidos. E como tais construções produzem subjetividades que afetam esse grupo, produzindo ou reproduzindo formas de racismo, sexismo e preconceitos de classe ou, por outro lado, criando identidades positivadas e empoderadas. É essencial também compreendermos o caráter institucional da Revista *Glamour* qual lugar enunciativo ela ocupa na sociedade. Já que, como parte de um grande grupo de comunicação, o Grupo Globo, segue determinadas lógicas guiadas por demandas mercadológicas que implicam em um certo modo de enunciar relativo a uma formação discursiva que regula o que pode ou não ser dito. Considerando, então, um contexto econômico neoliberal que, apesar de ser um discurso que “apela a valores universais e à humanidade comum de todas as pessoas, serve, com frequência, para neutralizar a compreensão do impacto que as desigualdades concretas têm sobre a possibilidade de agência autônoma dos diferentes indivíduos” (BIROLI; MIGUEL, 2014, p. 64).

E nesta dinâmica socioeconômica, apesar do apelo ao universalismo, é comum pessoas

pretas ocuparem socialmente o lugar da “Outridade”, como define Grada Kilomba (2008). A autora afirma que essa posição não indica “uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra” (KILOMBA, 2008, p. 51). Kilomba ainda destaca que o sistema racista vem sistematicamente desqualificando as vozes das pessoas pretas e seus conhecimentos e que estas são “representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossas culturas, e mesmo em nós” (KILOMBA, 2008, p. 51). Cenário este que vemos reproduzido na publicação analisada, visto que é formada majoritariamente por pessoas brancas. Nesse mesmo sentido, bell hooks salienta que a branquitude acredita:

(...) que todas as formas de olhar que destacam a diferença subvertem a crença liberal em uma subjetividade universal (nós somos todos apenas pessoas) que eles pensam que fará o racismo desaparecer. Eles têm um investimento emocional profundo no mito da “homogeneidade”, mesmo quando suas ações refletem o poderio da branquitude como um elemento que influencia quem são e como pensam. (hooks, 2019, n.p.)

Gêneros do discurso: construção através das imagens e dos textos

Considerando, então, esse cenário no qual os discursos operam de forma contundente em relação às subjetividades, é crucial pensarmos nas especificidades com as quais nos depararemos ao analisar postagens no site de rede social Instagram. Para tal, é essencial compreendermos os gêneros do discurso que, segundo Maingueneau, são “dispositivos de comunicação sócio-historicamente definidos” (MAINGUENEAU, 1998, p. 73). Rocha analisa que estes são bastante diversificados e incluem “desde os de maior estabilidade (por exemplo, a prece, a receita de cozinha) aos mais fugazes (a publicidade, o telejornal, etc.)” (ROCHA, 2013, n.p.). E, para caracterizá-los, precisamos levar em consideração fatores, como: “(i) o status dos coenunciadores; (ii) o tempo e o espaço de enunciação; (iii) o suporte e os modos de circulação; (iv) os temas presentes, o modo de organização e o modo de coesão dos textos, etc.” (ROCHA, 2013, n.p.). Ainda nesse sentido, Almeida, Souza e Giorgi analisam que:

Diante do cotejo entre as propostas de Bakhtin e Maingueneau, chegamos à compreensão de que os gêneros de discurso, em todas as suas dimensões (composicional, temática e de estilo), têm suas estabilidades fundadas nas relações sociais de uma dada esfera de atividade humana. Essas dimensões, por se constituírem de modo relativamente estável, estão suscetíveis a especificidades das enunciações em que se manifestam, trazendo em sua origem as marcas de uma relação interdiscursiva. (ALMEIDA; SOUZA, GIORGI, 2020, p. 418)

Tratamos aqui diretamente sobre o gênero postagens no Instagram e, por isso, é essencial compreendermos quais são as marcas interdiscursivas que o constituem. Santaella (2014) denomina essa articulação nas redes sociais como “gênero híbrido”, e ela considera que:

(...) nas redes, a discursividade estritamente verbal vaza as fronteiras não só da linearidade típica do verbo, no hipertexto, quanto também da exclusividade do discurso verbal nas misturas que este estabelece com todas as formas das imagens fixas e em movimento e com as linguagens sonoras, do ruído, à oralidade e à música, a multimídia (SANTAELLA, 2014, p. 209).

Logo, essa questão discursiva dentro do gênero se estende às imagens presentes neste espaço de enunciação e, por isso, consideramos em nossa análise também as escolhas estéticas, composicionais e comunicativas. Nesse sentido, J. J. Courtine sublinha o caráter discursivo da iconicidade e em analogia à interdiscursividade cunha o termo intericonicidade, para argumentar que “toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens, onde toda imagem tem um eco” (COURTINE, 2013, p. 43). O autor explica que o conceito é complexo, uma vez que parte do princípio de que as imagens podem estar em relação tanto com imagens externas, produzidas em outros contextos, quanto internas, como imagens da lembrança, da memorização, das impressões visuais dos indivíduos. Ele afirma que “não existe imagem que não nos faça ressurgir outras imagens, tenham elas sido outrora vistas ou simplesmente imaginadas” (COURTINE, 2013, p. 43).

No estudo do gênero proposto, então, a partir dos conceitos de interdiscurso e intericonicidade, sugerimos uma análise que busca identificar os discursos que atravessam essas postagens construindo sentidos e representações que parecem ter o objetivo de dialogar indiretamente com demandas relacionadas à diversidade, explorando a ideia de que corpos plurais têm espaço nesses ambientes. Porém, esse diálogo, muitas vezes, ocorre sem de fato propor-se a um aprofundamento necessário para tal. E considerando especificamente a questão racial, identificamos que esses veículos podem muitas vezes ser mais uma ferramenta que mantém o racismo, que “estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular, operando ademais como fator de divisão na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas” (CARNEIRO, 2011, n.p.). Vale, então, refletir sobre como essa dinâmica se dá considerando o contexto mercadológico na qual estão inseridos o título analisado, que Nilma Lino Gomes classifica como uma globalização capitalista na qual “a beleza negra extrapola a ação local da comunidade negra e do movimento negro e passa a ser regulada pelo mercado. O mercado toma para si símbolos étnicos, esvazia-os do seu sentido político e os transforma

em mercadoria” (GOMES, 2011, p. 55)

Dado esse cenário, para analisarmos tais discursos partimos da identificação de pistas linguísticas e visuais que marcam essa heterogeneidade enunciativa, no interior do que Maingueneau (2008) chama de prática intersemiótica. Ao propor uma análise do discurso intersemiótico, para além da ideia compartilhada de que “os diversos suportes semióticos não são independentes uns dos outros”, o linguista francês afirma que “o pertencimento a uma mesma prática discursiva de objetos derivados de domínios semióticos diferentes exprime-se em termos de conformidade a um mesmo sistema de restrições semânticas” (MAINGUENEAU, 2008, p. 138). Nesse sentido, podemos dizer que os recursos verbais e não-verbais presentes nas postagens do Instagram da revista partem de diferentes suportes, porém, sofrem as mesmas coerções no que diz respeito aos discursos que atravessam socialmente as publicações a partir de uma certa visão sobre raça, gênero e classe.

Maingueneau (2008) busca contrapor-se a análises intuitivas de tipo impressionista e a abordagens insulares que visam isolar cada domínio em seu fechamento, e propõe fazer um desvio pela abstração confrontando globalmente termos postos em relação aos enunciados e as imagens, para poder definir unidades de análise mais amplas. Como estes compõem um todo enunciativo, com sua finalidade, estatuto de interlocutores legítimos e organização textual típica, essa pode ser entendida como um gênero de discurso (BAKHTIN, 2000; MAINGUENEAU, 2013), categoria analítica que possibilita, para além de classificar o texto, identificar seu modo de funcionamento discursivo. Vale ressaltar, ainda, a relevância do médium, do suporte material e do modo de difusão para entendermos com profundidade como os gêneros de discurso se constroem.

Discursos e performances sobre raça, racismo e gênero

Além das especificidades do gênero discursivo com o qual trabalhamos, precisamos ainda salientar a forma como encaramos a raça neste trabalho, entendendo-a também a partir de uma ótica discursiva. Levando em conta que, segundo Stuart Hall (2015), tornou-se insustentável localizar “as diferenças entre as raças no terreno da ciência biológica ou genética”. Por isso, se fez necessário “substituir a definição biológica de raça pela sócio-histórica ou cultural” (HALL, 2015, n.p.), entendendo que, dessa forma, a “raça se assemelha mais a uma linguagem do que à nossa forma de constituição biológica” (HALL, 2015, n.p.). Nesta configuração, estamos sujeitos “a um processo de perda de velhos sentidos, apropriação, acúmulo e contração de novos sentidos; a um processo infundável de constante ressignificação, no propósito de sinalizar coisas diferentes em diferentes culturas, formações históricas e momentos” (HALL, 2015, n.p.). O teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano define, então, a raça como flutuante, pois não é possível fixá-la “para sempre ou

trans-historicamente” (HALL, 2015, n.p.). Nesse mesmo sentido, o antropólogo Kabengele Munanga analisa que o racismo:

É um conceito carregado de ideologia, pois como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etnosemântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Os conceitos de negro, branco e mestiço não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil, na África do Sul, na Inglaterra, etc. Por isso que o conteúdo dessas palavras é etnosemântico, político-ideológico e não biológico (MUNANGA, 2004, p. 6).

Logo, torna-se relevante refletirmos sobre o papel da Revistas Glamour em reforçar ou refutar os lugares sociais ocupados por pessoas pretas e especialmente mulheres pretas no Brasil, visto que a mídia é um ambiente no qual os discursos circulam e ganham eloquência para diversos públicos. Entendemos que não há respostas definitivas sobre essas questões, mas, sim, questionamentos que podem possibilitar espaços de enunciação nos quais novos e mais inclusivos discursos sejam emitidos.

Trazendo essas questões para o contexto nacional, o pesquisador Luiz Valério Trindade afirma que “a negação da existência do racismo na sociedade brasileira está profundamente enraizada no discurso da elite nacional” (TRINDADE, 2022, p. 14), e que essa prática tem por objetivo fortalecer “a naturalização de privilégios da elite brasileira ideologicamente embranquecida” (TRINDADE, 2022, p.14). Essa dinâmica ocorre mesmo com dados que evidenciam a violência que os corpos pretos sofrem sistematicamente, como por exemplo os levantados na pesquisa de Doutorado de Trindade, na qual ele identificou que mulheres negras, na faixa de 20 a 35 anos de idade, representam “81% das vítimas de discurso de cunho racista nas redes sociais” (TRINDADE, 2022, p.13).

Dado esse contexto socioeconômico, é crucial pensarmos a quem é favorável a cooptação pela mídia hegemônica de corpos, causas e lutas de corpos subalternizados; e se esses corpos estamparem publicações em sites de redes sociais de grandes revistas é, de fato, um avanço em pautas relacionadas à representatividade. Considerando, por exemplo, o fato de que a publicação segue sendo liderada por pessoas brancas. Na próxima seção, então, partiremos às análises das quatro postagens selecionadas do Instagram da Revista Glamour para refletirmos sobre os discursos emitidos e as performances propostas pela publicação em relação principalmente à raça e gênero.

Revista Glamour no Instagram: raça sem raça

A página do Instagram da Revista Glamour¹⁴⁸ publicou no total 120 posts no mês de junho de 2024. Destes, apenas um quarto, isto é, 30 postagens, contam com mulheres negras em evidência e em apenas duas destas a raça, atrelada à negritude, é citada explicitamente. Seleccionamos, então, as duas postagens que salientamos e mais uma na qual entendemos que a questão étnico racial se mostra relevante, mesmo que não citada nominalmente. Lançaremos mão da Análise do Discurso e de pressupostos dos Estudos de Performance para analisarmos a seguir esses materiais e refletirmos sobre como eles vão ao encontro ou se opõem a imaginários que estigmatizam socialmente mulheres negras.

A primeira postagem na qual nos debruçaremos foi publicada no dia 8 de junho e trata sobre uma questão ainda bastante sensível às mulheres negras, os seus cabelos crespos. Já que entendemos que “no processo de construção da identidade, o corpo pode ser considerado como um suporte da identidade negra”, e o cabelo crespo é “um forte ícone identitário” (GOMES, 2003, p. 173), e socio-historicamente foi construído como um símbolo de inferioridade. Por isso, escolhemos este material que, apesar de não citar a raça explicitamente, apresenta essa questão tão crucial e traz um carrossel com seis imagens, nas quais cinco são protagonizadas por mulheres negras.

Figura 1: Post da Revista Glamour de 8 de junho de 2024



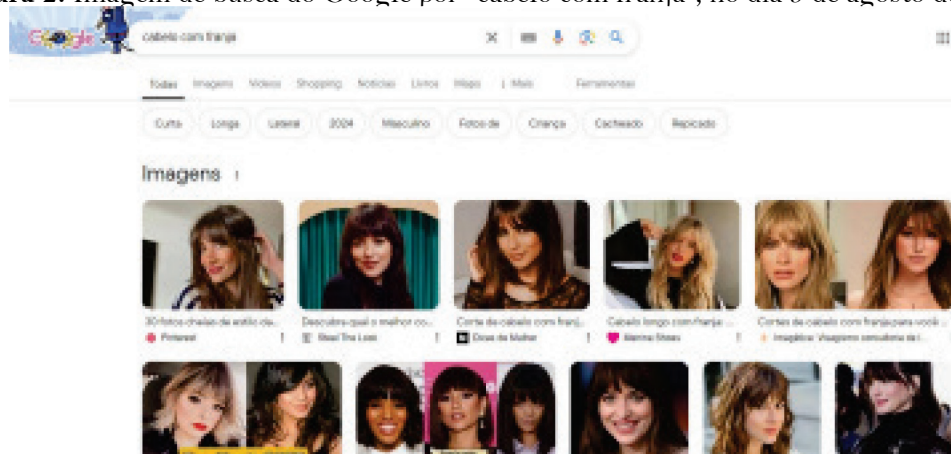
Fonte: https://www.instagram.com/p/C79Gy14xqH2/?img_index=1

Vale destacar a imagem que abre o álbum e que consequentemente ganha maior evidência, na qual há uma mulher negra retinta com cabelos crespos volumosos. É importante também salientarmos a legenda: “Foi aqui que pediram inspirações de franjas para cabelos crespos e cacheados? Neste guichê, selecionamos referências para quem quer

¹⁴⁸Disponível em: <https://www.instagram.com/glamourbrasil/>. Acesso em: 08/08/2024.

passar a tesoura e contornar o rosto de forma harmoniosa”. Sob uma perspectiva interdiscursiva, é crucial trazermos que a franja por muitos anos foi atrelada apenas a pessoas com cabelos lisos e, em sua maioria, brancas. Esse cenário sofreu mudanças e hoje em dia vemos os cabelos crespos serem mais valorizados em todas as suas formas, e ganhando mais visibilidade, inclusive na mídia. Porém, ainda ecoa socialmente a ideia de que cabelo crespo é menos bonito ou valorizado. Quando, por exemplo, fizemos uma breve pesquisa por “cabelo com franja” no site de pesquisas Google, realizada no dia 8 de agosto de 2024, notamos (vide imagem abaixo) que todos os primeiros resultados trazem mulheres com cabelos lisos e em sua massiva maioria são brancas.

Figura 2: Imagem de busca do Google por “cabelo com franja”, no dia 9 de agosto de 2024



Fonte: Google

Logo, essa associação imagética entre branquitude e franja permanece forte e por isso o post cumpre um papel interessante ao trazer algo que segue um caminho contrário a esse estigma, que limita as escolhas estéticas das mulheres negras. Porém, apesar de todas as questões que suscitamos, a postagem não cita nominalmente a questão racial e apresenta os cabelos crespos com franja apenas como uma dica de beleza, sem contextualizar o que isso representa socialmente para mulheres negras.

Na segunda postagem selecionada, o material é para celebrar o Dia dos Namorados e, por isso, foi publicada no dia 12 de junho. Para a ocasião, a revista fez uma série de posts com vídeos de casais diversos e um deles foi protagonizado pelos modelos Rita Carreira e Mohamed Deme, ambos negros. A legenda traz o seguinte texto: “O ano era 2016 quando @ritacarreira e @mouhamed_27 cruzaram os olhares pela primeira vez, mas só cinco anos depois que o encontro de fato aconteceu e o presságio da modelo se tornou realidade. ‘É esse homem que quero para mim. Essa certeza veio já na primeira vez que vi o Mohamed Deme na agência’, lembra Rita, que começou um intercâmbio cultural e de lições da vida na relação. Em glamour.globo.com, ela ainda traz um olhar racializado para o amor em expansão com a

chegada do primeiro filho do casal”.

Figura 3: Post da Revista Glamour de 12 de junho de 2024



Fonte: <https://www.instagram.com/p/C8Id9YFhxnK/>

O texto frisa o intercâmbio cultural entre o casal, mas não explica exatamente o porquê de ressaltar esse fator. Quando assistimos o vídeo notamos que Mohamed apresenta um sotaque diferente e inferimos que ele não é brasileiro, mas só conseguimos confirmar essa questão entrando no perfil do Instagram do rapaz. Lá vemos que ele é oriundo do Senegal, país da África Ocidental, mas isso em nenhum momento foi explicitado nem no vídeo nem em sua legenda. Além disso, a legenda salienta que eles trazem “um olhar racializado para o amor”, mas isso também não é aprofundado no material, apesar de ser um ponto aparentemente importante ao casal. Vale contextualizar que esse é um fator que dialoga com uma questão que vem provocando acalorados debates na contemporaneidade, principalmente nas redes sociais, que é o chamado amor preto ou afrocentrado. Quando pessoas pretas optam por se relacionar com outras pessoas pretas e entendem isso como um ato político, que vai no caminho oposto à exclusão que esses corpos sofrem, inclusive no campo afetivo. Ressaltamos ainda nesse contexto a reflexão de bell hook, que afirma:

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura. (hooks,

2021, p. 198)

Nesse sentido, entendemos que pessoas pretas se relacionando afetivamente de forma saudável é algo que vai muito além de uma simples experiência individual, mas sim diz respeito a um movimento que vai contra à ideia de que esses corpos não merecem amar e ser amados. Logo, quando a revista opta por não trazer isso, mesmo apresentando um casal preto, é importante refletirmos o porquê dessa omissão de algo que atinge esse grupo de forma relevante.

Já na última publicação selecionada, postada no dia 14 de junho, a negritude é explicitamente citada, porém não na legenda, assim como nas postagens anteriormente analisadas. A palavra preta aparece inserida nas aspas de Lucy Alves, artista protagonista do post. A fala dela é evidenciada na primeira imagem do carrossel, no lateral de sua foto, com o seguinte enunciado: “Ser nordestina, sanfoneira, preta e se orgulhar de amar outra mulher é político”. Em seu posicionamento, a cantora e atriz descreve as opressões que a atravessam interseccionalmente sendo uma mulher preta, paraibana e bissexual. Evidenciando a ideia de que “qualquer análise que não leve em conta a interseccionalidade não pode abordar suficientemente a maneira particular à qual as mulheres negras estão subordinadas” (CRENSHAW, 1989, p.140, tradução nossa)”.

Figura 4: Post da Revista Glamour de 14 de junho de 2024



Fonte: https://www.instagram.com/p/C8M8yGeueQM/?img_index=1

No texto da legenda, a publicação se atém a descrever a carreira da multiartista, com exceção do trecho em que descreve que Lucy “reforça a importância do papel político de sua arte”. Já na imagem, a artista usa uma roupa em tom terroso, que parece ter sido escolhido para evidenciar a cor da sua pele. Porém, apesar da exaltação a sua negritude, a artista

suscita divergências quanto a sua raça, por ser uma mulher negra de pele clara e com o cabelo alisado e alourado. Essa questão é explicitada no primeiro comentário do post, escrito pela usuária do Instagram @vanusa_educ, na qual ela diz: “Não acho você preta, Lucy!”. Cabe, então, compreendermos o conceito de “colorismo” que, segundo Alessandra Devulsky:

(...) é o braço articulado, o braço tecnológico do racismo e, assim como o racismo, tem nuances na forma como se desenvolve, de acordo com a sociedade, a cultura a qual adere, na qual é construído. Então, o colorismo é, basicamente, um conceito, uma categoria, uma prática, mas sobretudo é uma ideologia na qual hierarquizamos as pessoas negras de acordo com o fenótipo que têm: aproximado ou distanciado da africanidade, próximo ou distante da europeidade. (DEVULSKY, 2021)

Pensando na escolha da publicação, nos chama atenção o fato da raça aparecer de forma explícita justamente atrelada à imagem de uma mulher negra de pele clara, visto que “a intensidade do preconceito varia em proporção direta aos traços negróides” (Nogueira, 2006, p. 296). É necessário, então, refletirmos sobre o porquê dessa escolha da publicação de abordar a raça a partir de um corpo que de algum modo foge à negritude e se aproxima de uma certa europeidade.

Reflexões finais

Refletimos que a Revista Glamour nos últimos vem buscando delinear uma performance que dialoga com mulheres que entendem o seu papel social. Por exemplo, quando diz em seu mídia kit de 2023 que pretende pautar “conversas com mulheres que querem conquistar (e mudar) o mundo”; e que pretende acolher e informar “a leitora sobre questões pessoais e políticas”. E entendemos que as publicações que analisamos seguem essa mesma tendência e buscam se conectar a temáticas sociais relevantes. Porém, recorrentemente, é escolhido o caminho de não abordar explicitamente questões relacionadas à raça, e mesmo quando esse assunto está presente ele não é tratado de forma aprofundada e, muitas vezes, falas mais contundentes são apenas colocadas nas falas das mulheres negras presentes nas postagens. Analisamos, então, que a revista mantém de forma velada o chamado “pacto narcísico da branquitude” (BENTO, 2002), que “implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção dos privilégios raciais” (BENTO, 2002, p. 7).

Além disso, destacamos a ausência de posicionamento da revista sobre o papel das pessoas brancas nos processos de opressão racial, o que fortalece a ideia de que o medo da “responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade” (BENTO, 2002, p. 7). Nesse

sentido, entendemos que a branquitude “encontra um território particularmente fecundo nas organizações, as quais são essencialmente reprodutoras e conservadoras” (Bento, 2002, p. 7), e é relevante incluímos a mídia nessa perspectiva.

A Revista Glamour, por exemplo, fala sobre raça timidamente e mantém a sua produção nas mãos de líderes brancos. Logo, entendemos que, apesar de testemunharmos mudanças positivas nos últimos anos, ainda há muito o que transformar para que as estruturas de fatos sofram alterações mais contundentes. Inclusive, para que grupos socio-historicamente marginalizados, como as mulheres negras, possam construir suas identidades a partir de representações midiáticas mais positivadas e representativas.

Referências

- ALMEIDA, F. S.; SOUZA, A. M. R.; GIORGI, M. C. Captação e subversão de práticas intersemióticas: uma análise discursiva no contexto político brasileiro. **MATRAGA**, v. 27, p. 413-433, issn: 24466905, 2020.
- BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2000.
- BENTO, M. A. **Branquitude e branqueamento no Brasil**. In: Psicologia social do racismo, p. 25-58. Carone, I.; Bento, M. A. S. (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2002.
- BIROLI, F. MIGUEL, L. F. **Feminismo e política: uma introdução**. 1a edição, São Paulo: Boitempo, 2014.
- CAMPANELLA, B. Celebridade, engajamento humanitário e a formação do capital solidário. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, v. 21, n. 2, 2014.
- CARNEIRO, A. S. **Mulheres em movimento**. Estudos avançados, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.
- CARNEIRO, A. S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Portal Gelédés**, 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 08/08/2024.
- CARRERA, F. **Marcas humanizadas e suas interações com consumidores no ambiente digital**. Editora Appris: Curitiba, 2017.
- CARRERA, F. TORQUATO, C. **Diversitywashing: as marcas e suas (in)coerências expressivas**. Mídia Consumo, São Paulo, v. 17, n. 48, jan./abr, 2020.
- CARRERA, F.; CARVALHO, D. **Black Twitter: renegociando sentidos de comunidade em materialidades digitais**. In: Anais 31a Compós – Imperatriz, UFMA, 2022.
- COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro**. São Paulo. Boitempo, 2019.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo: pensar com Foucault**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- CRENSHAW, K. **Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics**. University of Chicago Legal Forum, p. 139, 1989.
- DANIELS, J. **“My Brain Database Doesn’t See Skin Color”: Color-Blind Racism in the Technology Industry and in Theorizing the Web**. American Behavioral Scientist, vol. 59(11). SAGE Publications, 2015.
- DEVULSKY, A. **O colorismo é o braço articulado do racismo**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/entrevistas/o-colorismo-e-o-braco-articulado-do-racismo/>. Acesso em: 08/08/2024.
- EDELMAN. **Edelman Trust Barometer 2022**. Relatório Especial: A Nova Dinâmica de Influência. Disponível em: <https://www.edelman.com.br/trust/relatorio-especial-nova-dinamicade-influencia>. Acesso em: 08/08/2024.
- GLAMOUR, Revista. **Instagram**. Disponível em: <https://www.instagram.com/glamourbrasil/>. Acesso em: 09/08/2024.
- GLAMOUR, Revista. **Expediente**. Disponível em: <https://glamour.globo.com/expediente/>. Acesso em: 04/08/2024.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de: Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985.
- GOMES, I. M. M. **A atividade do receptor, um modo de se conceber as relações entre comunicação e poder**. In: VIII Simpósio de Pesquisa em Comunicação da Região Sudeste, 2001, Vitória-ES. CD-ROM, 2001.
- GOMES, N. L. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, p. 167-182, jan./jun. 2003.
- GOMES, N. L. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 37-60.
- GRAY, K. L.; BUYUKOZTURK, B.; HILL, Z. G. **Blurring the boundaries: Using Gamergate to examine “real” and symbolic violence against women in contemporary gaming culture**. Sociology Compass, v. 11, n. 3, 2017.
- HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11a Edição, DP&A Editora, Rio de Janeiro, 2006.
- HALL, S. **Raça, o significante flutuante**. Rio de Janeiro. *Revista Z Cultural*, n.2, ano 8, 2015.
- HALL, S. **Cultura e Representação**. PUC-Rio: Apicuri. Rio de Janeiro, Brasil, 2016. HAMILTON,

- A. M. **A genealogy of critical race and digital studies: Past, present, and future.** *Sociology of Race and Ethnicity*, v. 6, n. 3, 2020.
- HENN, R; MACHADO, F. V. K.; GONZATTI, C. **Todos nascemos nus e o resto é drag:** performatividade dos corpos construídos em sites de redes sociais. *Revista Intercom RBCC*, v. 42, n. 3, 2019.
- hooks, b. **Olhares Negros: Raça e Representação.** São Paulo: Elefante, 2019.
- hooks, b. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas.** Editora Elefante, v. 3, f. 136, 2021.
- JESUS, R. E. Autodeclaração e heteroidentificação racial no contexto das políticas de cotas: quem quer (pode) ser negro no Brasil. In: SANTOS, J.; COLEN, N.; JESUS, R. E. (Orgs.). **Duas décadas de políticas afirmativas na UFMG: debates, implementação e acompanhamento.** Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2018. Coleção Estudos Afirmativos.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2008.
- LAIGNIER, P. **Por uma hermenêutica tradutora do comum.** *Revista Famecos (Online)*. Porto Alegre, v. 22, n. 3, julho, agosto e setembro de 2015.
- MACHADO, S. P. Mídia, infância e negritude: Cidadania de afrodescendentes no Brasil. In: BORGES, R. C. S.; BORGES, R. (Orgs.). **Mídia e racismo.** Petrópolis: DP et Alii; Brasília: ABPN, 2012.
- MAINGUENEAU, D. **Termos-chave da Análise do Discurso.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- MAINGUENEAU, D. **Gênese dos discursos.** São Paulo: Parábola, 2008.
- MAINGUENEAU, D. **Análise de textos de comunicação.** 6 ed. ampl. São Paulo: Cortez, 2013.
- MARTINS, L. M. **A cena em sombras.** São Paulo: Perspectiva, 1995. MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra.** Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MÍDIA KIT. **Glamour 2023.** Disponível em: <https://irp.cdn.website.com/43f3dabf/files/uploaded/PT%20-%20GLAMOUR%20Mídia%20Kit%202023.pdf>. Acesso em: 04/08/2024.
- MORESCO, M. C.; RIBEIRO, R. **O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico.** *Animus. Revista Interamericana De Comunicação Midiática*, 14(27), 2015.
- MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** In: Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira [S.l: s.n.], 2004.
- NOBLE, S. A Future for Intersectional Black Feminist Technology Studies. **The Scholar & Feminist Online**, ISSUE 13.3 - 14.1 | 2016.
- REPRESENTATIVIDADE. **Dicionário Online Oxford Languages**, 09 jan. 2024. Disponível em: <https://bitly.ws/39iTB>. Acesso em: 09/08/2024.
- ROCHA, D. **Representação e intervenção: produção de subjetividade na linguagem.** *Gragoatá. Niterói*, n. 21, p. 355-372, 2. sem. 2006.
- ROCHA, D. **Cartografias em análise do discurso: rearticulando as noções de gênero e cenografia.** *Delta*, vol. 29 no. 1, São Paulo, 2013.
- SÁ, S.; POLIVANOV, B. Auto-reflexividade, coerência expressiva e performance como categorias para análise dos sites de redes sociais. **Revista Contemporânea**, Salvador, vol. 10, n. 3, pp. 574-596, 2012.
- SANTAELLA, L. **Gêneros discursivos híbridos na rede na era da hipermídia.** *Bakhtiniana*. vol. 9, n. 2, São Paulo, ago./dez., 2014, p. 206-216.
- SCHECHNER, R. **Approaches to Theory/Criticism.** *Tulane Drama Review*, New York, v. 10, 1966.
- SCHECHNER, R. **Drama, Script, Theatre and Performance.** *The Drama Review*, New York, n. 17, set. 1973.
- SODRÉ, M. Sobre imprensa negra. In: **Revista Lumina – FACOM/UFJF**, v.1, n.1, p.23- 32, jul/dez. 1998.
- SODRÉ, M. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional.** Petrópolis: Vozes, 2014.
- TAYLOR, D. **O arquivo e o repertório.** Performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2013.
- TRINDADE, L. V. **Discurso de ódio nas redes sociais.** São Paulo: Jandaíra, 2022. TURNER, V. **From Ritual to Theatre.** New York. PAJ Publications, 1982.
- TURNER, V. **Schism and continuity in an African society.** Manchester: Manchester University Press, 1996.

Do autodengo para o dengo:
pretas e pretos estão se a(r)mando

From self-dengo to dengo:
black men and women are (r)command

Mercia de Lima Amorim¹⁴⁹

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo debruça-se em analisar o dengo/amor como estratégia de enfrentamento ao genocídio contra as populações negras na obra *O livro preto de Ariel* (2019) do escritor Hamilton Borges. Nesse cenário, vemos a literatura de Hamilton Borges como uma estratégia de militância, pois, para além de uma demonstração explícita de estratégias de genocídio praticadas pelo Estado contra as populações negras, é possível identificar no romance estratégias de enfrentamento e combate a esse genocídio e destacamos aqui, o dengo/amor, o afeto, uma luta coletiva do povo negro contra o extermínio de seus corpos negros. Para a sustentação das argumentações e análises desenvolvidas em torno deste tema dialogamos com Audre Lorde (1981 e 1984), bell hooks (2006, 2010 e 2011), Davi Nunes (2018 e 2019) entre outros.

Palavras-chave: Anti-genocídio. Antirracismo. Dengo. Hamilton Borges. O livro preto de Ariel.

Abstract: This article focuses on analyzing dengo/love as a strategy to combat the genocide against black populations in the work Ariel's black book (2019) by writer Hamilton Borges. In this scenario, we see Hamilton Borges' literature as a militancy strategy, because, in addition to an explicit demonstration of genocide strategies practiced by the State against black populations, it is possible to identify in the novel strategies for confronting and combating this genocide and we highlight here, dengo/love, affection, a collective struggle of black people against the extermination of their black bodies. To support the arguments and analyzes developed around this topic, we spoke with Audre Lorde (1981 and 1984), bell hooks (2006, 2010 and 2011), Davi Nunes (2018 and 2019) among others.

Keywords: Anti-genocide. Anti-racism. Dengo. Hamilton Borges. Ariel's Black Book.

¹⁴⁹ É doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (PPGLCC) da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC - RIO). Atua pesquisando sobre literatura brasileira contemporânea, com recorte em literatura negra a partir da Bahia. Contato: merciaamorim.92@gmail.com

Introdução

“A gente combinamos de não morrer!”
(Conceição Evaristo, 2014)

Encontrar equilíbrio entre ficção e história é o que faz Hamilton Borges (2019) em *O livro preto de Ariel*. A narrativa do romance é construída pensando na libertação física, social, cultural, espiritual e mental do povo preto, além de lugares e posicionamentos de militância, os quais fazem parte não somente da perspectiva de Ariel e de outros personagens que compõem a narrativa, mas de Hamilton Borges também.

Por isso, em *O livro preto de Ariel* nos deparamos não somente com estratégias de genocídio que o Estado utiliza para o extermínio das pessoas pretas e de periferias, mas também com várias estratégias de enfrentamento a esse genocídio, pois, importa para o autor não apenas constatar essas práticas de genocídio, mas, sobretudo enfrentá-las. E cremos que a literatura seja um possível caminho para mobilizar as pessoas em prol da tomada de atitude.

É justamente isso que entendemos com a citação do livro *Olhos d'água*, da escritora Conceição Evaristo (2014), compondo a epígrafe destacada acima. (Sobre)vivemos em um Estado necropolítico onde a regra é nos matar. Eles combinaram de nos matar, mas nós fizemos um combinado ao avesso: que é o de não morrer. E esse é um combinado decisivo, que perpassa por vários modos de resistir e existir. Desde o ato de não olhar com autocuidado e amor interior; estudar e conhecer os modos de violência que o Estado opressor utiliza para nos anular e ser resiliente, sobreviver a eles, até os atos de combate frontais, através de marchas, movimentos na rua, criação de escola, tomada de terra, etc.

Dentre as estratégias de enfrentamento ao genocídio do povo preto que o escritor Hamilton Borges (2019) traz em seu romance, destacaremos aqui o amor/dengo.

O livro preto de Ariel e o escritor Hamilton Borges “uma bomba no centro do problema”

Hamilton Borges dos Santos (Walê), “uma bomba no centro do problema”! É assim que se declara o escritor, negro e militante que nasceu em 1967 e se criou no Curuzu, bairro de Salvador, Bahia, que, na época, era considerado uma Zona Rural por causa da presença marcante de animais e uma paisagem arbustiva. Filho de Antoniel Borges dos Santos e Maria Faustina de Jesus Santos. Seu pai era músico, mas, devido às condições difíceis da época, não vivia financeiramente da arte. Na verdade, ele não tinha uma profissão

determinada, fixa, era boêmio, trabalhava como pintor e outras atividades. Hamilton Borges foi criado pela sua avó e sua tia. Talvez por essa influência, as mulheres que fazem parte de sua vida sejam presenças marcantes na sua escrita literária.

Hamilton Borges é considerado um escritor polígrafo, por caminhar por diferentes gêneros literários. Publicou poema, *Teoria Geral do Fracasso* (2017); conto, *Salvador, cidade-túmulo* (2018) e *Libido, dendê e melanina* (2020), romance, *O livro preto de Ariel* (2019) e novela, *Bantu Machine: o homem que queria ser branco* (2023). Todos esses livros foram publicados pela Editora Independente REAJA, além de ensaios e artigos publicados em sites como *Alma Preta*, *Geledés*, entre outros.

Em seu romance, *O livro preto de Ariel* (2019) - obra em que vamos nos dedicar a análise literária sobre estratégias de enfrentamento ao genocídio contra as populações negras, sendo uma delas o *dengo/amor* - narra a vida do menino preto retinto Ariel. A história de Ariel é uma ficção viva de perseverança do povo preto, ao mesmo tempo em que não deixa de ser um testemunho de violência em uma sociedade branca e racista. Com certeza, a trajetória de Ariel nos faz refletir sobre um dos problemas centrais do Brasil, a guerra racial e os modos de lidar com ela. Juntamente com Ariel, adentramos o sistema prisional e nos deparamos com um “sistema de justiça criminal amparado por uma sociedade que investe duramente na potencialização das práticas de omissão e ação racistas anti-povo negro, dentro e fora dos limites da instituição da prisão” (BEATRIZ, 2019, p. 9).

O menino Ariel nos mostra um mundo de horrores, que é o sistema prisional, mas, ao mesmo tempo, nos revela uma história de amor, como bem disse o professor e escritor Sílvio Oliveira no prefácio do livro. Uma história de amor proporcionada pela literatura, já que “ele sobreviveu com sua armadura de livros e letras” (Borges, 2019, p. 253). Isso nos faz retornar à concepção de uma literatura engajada, que pode libertar o indivíduo, bem como dar força a esse indivíduo para sustentar os conflitos diários porque, como bem nos disse Barthes (1978), é para corrigir as distâncias entre grosserias e sutilezas da vida que a literatura nos importa.

Genocídio, encarceramento em massa e violência policial associada à população negra como consequência do racismo são temas recorrentes nas obras de Hamilton Borges, também regendo a sua militância. Mas, importa para o autor, também, trazer à tona estratégias de luta e enfrentamento contra esse pacto de morte destinado as pessoas negras, como por exemplo o *dengo/amor* entre pessoas negras.

A literatura de Hamilton Borges é, sem dúvida, uma forma de militância e, sendo assim, não há uma dicotomia entre o militante e o escritor. Podemos dizer que a literatura de Hamilton Borges é uma arma de combate real, por isso, se apresenta como combativa. Ele escreve como arte e declara que toda arte pedagógica é autoritária.

Dengo/amor: estratégia de enfrentamento ao genocídio das populações negras em O Livro Preto de Ariel

O entendimento de amor aqui ultrapassa a compreensão do amor romântico entre um homem e uma mulher, como era idealizado no Romantismo entre os séculos XVIII e XIX, época em que a mulher, por exemplo, era representada na figura da virgem, imaculada, frágil, bela e submissa. Entendemos que há uma ressignificação do amor dirigido ao ser negro e o que se pretende aqui é desconstruir os paradigmas limitantes do “amor romântico” tradicional em defesa de um amor preto que definimos também como dengo (NUNES, 2017). Falamos aqui de uma compreensão que tem acontecido não somente no âmbito individual, mas também coletivo: autoamor e autocuidado, como bem diz bell hooks (2010). De amor como sendo um plano de ação para vencer o inimigo, como nos salienta Hamilton Borges (2020); amor pelos nossos semelhantes, amor pela humanidade, amor como símbolo de aquilombamento, de emancipação dos nossos corpos, de poder.

É diante de toda essa abrangência de representações que daremos significância a esse amor através da terminologia dengo, no seu sentido mais profundo e ancestral, palavra de origem banto da língua Quicongo. Na concepção de Davi Nunes (2017, p. 2), trata-se da “palavra que dá conta de acoplar a nossa afetividade, no caso do Brasil, de abarcar a batida mandingueira do nosso coração, da magia e poesia do encontro ancestral de negros e negras”. Para Nunes (2017), se continuarmos usando em nossas escritas, instrumento de poder, os mesmos conceitos que erigiram o racismo, não conseguiremos sair dele. Portanto, a palavra não é amor: é dengo.

bell hooks (2010) nos salienta as dificuldades existentes na constituição de amor entre nós, pessoas negras. Para ela, “nossas dificuldades coletivas com a arte e o ato de amar começaram a partir do contexto escravocrata” (hooks, 2010, p. 1). Essa constatação, para a feminista negra, não deveria nos surpreender, já que nossos ancestrais vivenciaram todo tipo de violência, como, por exemplo, “seus filhos sendo vendidos; seus amantes, companheiros, amigos apanhando sem razão” (hooks, 2010, p. 1). Por consequência, diante desse contexto, era muito difícil manter uma relação de amor para com os seus. Praticar o dengo/amor, dentro dessa conjuntura, na qual os negros não podiam prever por quanto tempo estariam ou não juntos, poderia ser sinônimo de vulnerabilidade e mais sofrimento.

Sendo assim, é fato que a escravização também se sustentou com a repressão da subjetividade dos negros escravizados. A fome, o trabalho escravo, braçal e pesado, as punições cruéis e desumanas e o abuso diário aos quais eram submetidos os levavam a reprimir suas emoções e sentimentos, já que eles não podiam expressar e reclamar de suas

dores e, muito menos, tinham como se consolar delas. Logo, “um escravo que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver” (hooks, 2010, p. 2).

É por esse motivo que é possível dizer que o racismo e o passado escravagista imposto a nós não somente influenciaram na construção da condição social e econômica de homens e mulheres negras pós-escravização, como também influenciam na construção de nossas subjetividades. Compactuando com hooks (2010, p. 1), é “possível que muitos estivessem despreparados para praticar a arte de amar”. Estavam livres da escravidão, mas “não ficaram imediatamente livres para amar” (hooks, 2010, p. 1), já que o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados após a abolição da escravatura.

Não é à toa que, em muitas situações, entendemos que reprimir nossas emoções é sinônimo de ter personalidade forte. E isso foi reproduzido quando fomos ensinados, desde a infância, pelos nossos pais, a nos comportar diante de situações que envolvem nossas subjetividades. Quando, por exemplo, eles nos batiam e ressaltavam que, se chorássemos, apanharíamos ainda mais, estavam justamente nos dizendo que sentimento e punição andam juntos, porque foi dessa maneira que eles aprenderam a sobreviver. De certo modo, inconscientemente, eles também estavam tentando nos proteger, nos manter vivos. Essa, na visão deles, era a forma de nos amar.

Mas, e se conhecêssemos o amor? O contrário do que fomos ensinados, de que negros não podem amar e não merecemos ser amados, vemos nas histórias que se entrecruzam em *O livro preto de Ariel*. Nelas, nos deparamos com várias formas de amar. Vemos um dengo materno entre Dona Lúcia e Ariel, um dengo fraternal entre Ariel e seus amigos da prisão e vemos também esse dengo sendo expresso através do erotismo como forma de emancipação e poder de corpos negros.

O dengo/amor entre Ariel e seus companheiros na prisão: laços que rompem grades

Hamilton Borges (2019), ao trazer em seu livro cenas de um contexto de luta pela sobrevivência, como a de Ariel e a de seus companheiros na prisão, e, ainda assim, trazer cenas de carinho e atenção entre eles, corrobora com o que diz bell hooks (2010), quando declara que há carinhos que alimentam corações, mentes e também estômagos, como igualmente reforçam a nossa capacidade de nos mover além da dor.

— Pivete, chegue aí véi, rapidinho. Vou te dar uma ideia.

Ariel chegou no meio do comando, respirou fundo. Diogo mandou que ele vestisse a camisa, pegasse a cópia da certidão e identidade se tivesse. Falou que acalmasse porque a companhia de guarda viria, era certo.

— Os caras matracam mesmo, pra atingir seu psicológico. Você não pode é dar mole pra eles, ficar nessa agonia toda hora no portão. Relaxe meu pivete e aguarde. — Diogo viu chegando a camisa limpa de Ariel e ajudou o amigo a vestir, ajeitou a gola, pediu que alguém pegasse um perfume, borrifou no colega de cárcere e riu:

— Sá porra é Boticário, viu, sacana. — Emprestou um relógio a Ariel, discreto, sem essas presepadadas de batidão.

— Rapaz, você está parecendo um crente ou aqueles estagiários da vara de execução penal. Tá bonito pra porra — Pquatro falou com Ariel, enfiando duzentos reais no bolso do colega:

— Se o juiz te der o alvará hoje, você sai de lá de taxi. Não vá moscar na rua de bobeira, não.

Marcus, mais valente e mais emotivo, apenas abraçou o colega e deixou que vissem seus olhos marejados de alegria por uma possível liberdade de Ariel, mas, ao mesmo tempo, triste, porque do mesmo modo perderia de vista um parceiro firme. Ariel nada falou. Como os outros, estava emocionado e chorava sem procurar esconder suas lágrimas. Foi até a cela e a cada um ele entregou um livro, um cartão de poesia e a todos recomendou que não parassem de fortalecer a construção da biblioteca (BORGES, 2019, p.112-113).

No romance, a cena descrita no trecho acima se passa em um momento em que Ariel, dentro da prisão, estava se preparando para participar de sua primeira audiência frente aos olhos azuis de quem condena. “Os olhos azuis de todos os brancos [que] ali são um símbolo de poder. Poder sobre seu corpo, poder sobre outros corpos, poder sobre a verdade” (BORGES, 2019, p. 126). Ariel demonstra apreensão diante de um momento que seria tão importante e decisivo em sua vida. Seus amigos, percebendo a sua aflição, resolvem lhe “dar uma ideia” que pudesse tranquilizá-lo. Eles orientam a Ariel sobre como agir no julgamento. Empréstam bens importantes para quem de tudo carece, como roupa, perfume e relógio. Acolhem, acalmam. Essa cena subverte a desumanização que a sociedade impõe a homens encarcerados. Eles se irmanam, se fraternizam, se protegem. Eis aqui uma dimensão do denego/amor.

Essas ações e reações de afetividade dentro de um espaço onde se imagina que se criam homens no lugar em que o mundo vê apenas feras parece para nós um tanto surreal, já que essas cenas não estão vindas de seus familiares em momentos de visitas, mas, estão sendo realizadas pelos seus amigos que estão nas mesmas condições carcerárias que a de Ariel. Eles estavam vivenciando as mesmas dores, os mesmos traumas. Poderiam escolher sobreviver ao atual sistema de escravização de corpos negros individualmente. Porém, escolheram se apoiar. Escolheram, como nos diz bell hooks (2006), a ética do amor, o amor como prática de liberdade, que não visa “mover-se contra a dominação unicamente quando sentimos nossos

interesses próprios diretamente ameaçados”, [mas] uma transformação coletiva da sociedade para um fim da política de dominações” (hooks, 2006, p. 1).

Quando Diogo diz a Ariel que “os caras matracam mesmo, pra atingir seu psicológico”, (BORGES, 2019, p. 112) ele reforça o que Ariel já sabia, de que ele tinha um inimigo ali dentro, mas ele não podia “dar mole” ou vacilar, deixando transparecer para “os caras” a sua aflição. Isso, a princípio, pode soar contraditório, já que estamos falando de uma prática de amor como ato de liberdade e estamos defendendo que não temos mais que nos sujeitar a reprimir nossas emoções. Mas, o que vemos nesse contexto é Diogo tranquilizando Ariel e fazendo-o compreender que não se deve baixar a cabeça frente aos seus inimigos, pois, os olhos dos “caras” sobre Ariel eram os mesmos olhos do Estado genocida que o queria deixar para sempre naquele navio negreiro. Diante dele, seguindo as recomendações de Hamilton Borges (2020) em seu *Plano de ação*, deve-se cultivar o ódio, pois “o ódio digno é fundamental” (BORGES, 2020, p. 2).

O dengo é com os seus. “Marcus, mais valente e mais emotivo, apenas abraçou o colega e deixou que vissem seus olhos marejados de alegria por uma possível liberdade de Ariel” (BORGES, 2019, p. 113). Aqui temos uma percepção de masculinidade bem diferente daquela que se erigiu de uma masculinidade tóxica fundamentada pelo machismo, de que homens devem se mostrar pessoas duras e impassíveis. Hamilton Borges desvela um homem que também pode ser frágil e sensível. Marcus não hesitou e chorou. Os outros também choraram. Todos ali estavam passando ou já haviam passado pelas mesmas dificuldades que Ariel. Eles se identificavam com aquela dor da despedida misturada com alegria de saber que o amigo estava prestes a viver a liberdade tão desejada por todos ali. Naquele grupo, não era preciso guardar aquela dor: ela podia ser exposta e reconhecida para, assim, encontrar formas de ser curada. Eles estavam se a(r)mando e “aprender a amar é uma forma de encontrar a cura” (hooks, 2010, p. 6).

O momento de dengo entre aqueles amigos foi, como diz Davi Nunes (2017, p. 2), um “instante eterno de libertação expressado num simples aconchego de esperança no desconforto cotidiano”. O fato de estarem chorando não os fez menos fortes, não os colocou em condições vulneráveis, no sentido de que demonstrar os sentimentos é uma bobagem. Ariel estava sendo fortalecido pelos afetos de seus amigos ao mesmo tempo em que eles estavam se fortalecendo, já que, “no momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover para a liberdade, a agir de maneiras que libertem a nós mesmas/os e a outrem” (hooks, 2006, p. 10). Havia ali respeito e consolo. Eles estavam se permitindo sentir ao mesmo tempo em que afirmavam o direito de amar interiormente. Eles sabiam que cuidar da saúde mental era importante, principalmente ali, sendo prisioneiros do Estado. Ao cuidar da

saúde mental, poderiam superar todas as outras necessidades, o que nos remete novamente ao *Plano de Ação* de Hamilton Borges (2020), quando nos convoca a cuidar da nossa cabeça, espiritual e psicologicamente, e criar espaços de luta, mas também de cura.

No final do trecho citado, nota-se Ariel emocionado por todo o afeto recebido de seus amigos, aos quais ele queria retribuir. “Ariel nada falou. Como os outros, estava emocionado e chorava sem procurar esconder suas lágrimas” (BORGES, 2019, p. 113). Dentro daquele cenário, o que Ariel possuía de maior valia eram os livros que o faziam viajar por diversos mundos, sonhar com a possibilidade de um futuro melhor e não perder as esperanças de encontrar com a liberdade. “Foi até a cela e a cada um ele entregou um livro, um cartão de poesia” (BORGES, 2019, p. 113). Enfatiza-se aqui a importância do nosso contato com a literatura, com a fabulação, e nos encaminha para a afirmação de Barthes (1978), quando ratifica que é para corrigir a distância existente entre a ciência grosseira e a vida sutil que a literatura existe.

O erotismo como forma de emancipação e poder de corpos negros femininos

O erotismo – como forma de emancipação e poder de corpos negros femininos, sob a perspectiva da intelectual caribenha-americana Audre Lorde (1984), e sob a construção do erótico de maneira que possa ser libertadora para pessoas negras através da argumentação de bell hooks (2011) – também é uma das formas de dengo recorrente em *O livro Preto de Ariel*. Exercer o erotismo, nessa perspectiva, é quebrar com as regras e os estereótipos que estruturam o racismo, o sexismo e o machismo. É romper com as opressões que ainda fazem parte da realidade de muitas mulheres.

Como mulheres, temos desconfiado desse poder que emana de nosso conhecimento mais profundo e irracional. Durante toda nossa vida temos sido alertadas contra ele pelo mundo masculino, que valoriza sua profundidade a ponto de nos manter por perto para que o exercitemos em benefício dos homens, mas ao mesmo tempo a teme demais para sequer examinar a possibilidade de vivê-la por si mesmos. Então as mulheres são mantidas numa posição distante/inferior para serem psicologicamente ordenhadas, mais ou menos da mesma forma com que as formigas mantêm colônias de pulgões que forneça o nutrimento que sustenta a vida de seus mestres (LORDE, 1984, p. 1).

A citação acima reforça o que nós, mulheres, vivenciamos há anos: nossos corpos supersexualizados e colocados num lugar de menor valor. bell hooks (2014), sobre o erotismo ter sido desde sempre manipulado e colocado num lugar de restrito acesso pelo poder do machismo, diz que:

Todos os mitos e estereótipos usados para caracterizar a natureza feminina negra tiveram as suas raízes na mitologia anti-mulher. No entanto, eles formaram a base da maior investigação crítica à natureza da experiência das mulheres negras. Muitas pessoas tiveram dificuldade em apreciar as mulheres negras como nós somos devido à avidez em impor uma identidade sobre nós, baseada num sem número de estereótipos negativos. Os esforços de disseminação contínua de desvalorização da natureza feminina negra tornaram extremamente difícil e frequentemente impossível às mulheres negras desenvolverem um autoconceito positivo. Porque somos diariamente bombardeadas por imagens negativas. De fato, uma força opressiva foi este estereótipo negativo e a nossa aceitação disso como um papel viável e modelo sobre o qual podemos modelar as nossas vidas (hooks, 2014, p. 62).

Esse texto de bell hooks (2014), quando fala sobre os estereótipos que depreciam a imagem da mulher negra, nos faz pensar em uma outra questão, correlacionada a esta: o que popularmente nomeia-se de palmitagem. É válido aqui abrir um parêntese para expor melhor a questão ou cutucar melhor a ferida. Palmitagem é um termo cunhado no início do século XXI e usado popularmente para se referir às relações inter-raciais, ou, como nos diz Davi Nunes (2019), para definir a subserviência afetiva de pessoas negras a pessoas brancas.

Esse é um termo que nos remete sobre a ideologia racista do embranquecimento da população brasileira, por meio da miscigenação, como uma forma de apagamento das raízes negras. A perspectiva da palmitagem, ao naturalizar que o modelo do amor romântico, bonito e bem estruturado do núcleo familiar, é o que vemos nos comerciais de TVs, nos quais fazem parte deles pais e filhos que estão dentro de um modelo considerado padrão, de pele branca, corpo magro, cabelo liso e olhos claros. Assim, trabalha no sentido de fortalecer o embranquecimento com a união de casais inter-raciais, em sua maioria, heterossexuais, tendo como consequência o que também já vimos até aqui, que é o desaparecimento a longo e médio prazo das populações pretas, ou, como já definimos: o genocídio do povo preto.

Outra questão que já salientamos aqui e que está atrelada à palmitagem é que, diante dela, a subjetividade do dengo é negada a nós, pessoas pretas, principalmente a nós, mulheres pretas. Entretanto, tem-se cada vez mais surgido debates em torno do racismo e de como ele nos afeta estruturalmente e, como consequência, como ele afeta na construção de nossas afetividades. É em decorrência dessas problematizações necessárias em torno da própria palmitagem, da solidão da mulher negra, por exemplo, que, na busca pelo dengo, já pode ser notado um crescente número de casais afrocentrados, que investem suas relações com pessoas etnicamente semelhantes.

Hamilton Borges também nos provoca a refletir e questionar sobre a tônica da palmitagem em *O livro preto de Ariel* e a valorizar as relações intrarraciais, nos estimulando a

uma manutenção da nossa própria história, à preservação das nossas raízes ao permitir que pessoas se aproximem e convivam com outras pessoas que possuem as mesmas dores, ou, que conseguem visualizar a questão racial por uma ótica parecida:

Falaram de tudo, a eleição do presidente operário, a importância de se debater o racismo nas comunidades, sobre a história da escravidão e o quilombismo de Abdias do Nascimento. Falaram sobre casamento interracial, família, religião e amor. Quando Lúcia falou de sua vida amorosa, das filhas e de todos os contratempos que teve com o pai das meninas, o assunto tomou um rumo mais amargo. Ela disse que estava se separando e que era tudo muito novo para ela. Os olhos de Chica acenderam e iluminaram os olhos de Lúcia, as duas silenciaram e um longo olhar anunciou o desejo mútuo (BORGES, 2019, p. 166-167).

No romance, vê-se que Dona Lúcia e Chica tiveram que enfrentar o preconceito da sociedade para que pudessem viver seu amor. Dona Lúcia e Chica são a representação de relacionamento afrocêntrico, que foge de toda a regra estabelecida pela sociedade racista e machista. É a história de denço de duas mulheres negras que seguem se amando. Não precisou Dona Lúcia se aprofundar nos relatos de suas angústias. Chica já havia entendido. Chica é uma mulher negra e lésbica em uma sociedade racista, machista e homofóbica. Ela conhecia a dor de sua amada. Chica também escolheu acolher e amar aquela mulher. O denço aqui é explícito quando os olhos daquelas mulheres se entrecruzam e se fixam. “Os olhos de Chica acenderam e iluminaram os olhos de Lúcia” (BORGES, 2019, p. 167). Ali estava havendo “a união dos corações em sublimação ancestral, o oriki que arrepiava os pelos, pois ecoa por todo o corpo o axé e o poder dos orixás” (NUNES, 2017, p. 2).

É com essa expectativa que a jornalista baiana Lorena Ifé cria o *Afrodengo*, uma espécie de “Tinder dos pretos”, aplicativo que reúne mais de 50 mil pessoas em um grupo fechado do Facebook, e tem, como objetivo, ser um dos espaços de paquera exclusivamente para pessoas negras. Sobre sua motivação e intenção com a criação do grupo, Ifé diz:

Cresci como todos nós, num contexto de limpeza social que a escravidão marca na nossa afetividade, nesse olhar de que o viável é buscar ‘limpar a família’, ‘ter a barriga limpa’, e no deslocamento do afeto como possibilidade. A gente sofre com essa dificuldade de demonstrar carinho, tido como fragilidade. O grupo foi criado como uma tentativa de aplacar minhas decepções pessoais em aplicativos de relacionamentos que não davam conta da diversidade, mesmo eu estando em Salvador, uma metrópole com 80% de negros. Em menos de uma semana, em janeiro de 2017, tomei um susto, pois já tinham 5 mil solicitações para participar. Hoje, o grupo tem pessoas de diversas partes do país e, em dois anos, colhemos inúmeras histórias de grupos de amigos, namoros, casamentos e até filhos oriundos dos encontros gerados pelo *Afrodengo* (IFÉ, *apud*, Acrício, 2019, p. 2).

Não estamos dizendo aqui que as pessoas negras devam se relacionar com outras pessoas negras tendo como único objetivo a militância, um posicionamento político. As relações intrarraciais podem e devem ser consequências de processos de escolhas naturais de convivência, por compartilhar afinidades que podem, sim, ser na perspectiva racial, mas podem ser também apenas na intenção de construções patrimoniais, tanto materiais, quanto sociais e afetivas. Até porque, é importante pensar na leveza desses laços.

Ao mesmo tempo, não estamos aqui determinando que não existam mais casais inter-raciais. Todavia, diante da construção racista a que nossa sociedade foi submetida, são importantes os questionamentos, as reflexões em torno da situação. É preciso nos questionar: Por qual motivo estou escolhendo parceiros (as) brancos (as) para me relacionar? Ao me relacionar com essas pessoas, eu não estou reproduzindo a narrativa dominante da ideologia do embranquecimento e a falsa democracia racial, por exemplo, que exclui e nega a existência de sujeitos negros? Eu seria capaz de me relacionar com pessoas negras?

Mesmo porque, temos uma base que é estruturada no preconceito, na discriminação racial. Não nos foi apresentado o lado oposto da história: de que pretos merecem amar e ser amado, de que preto também é bonito. Ao contrário, fomos desde sempre animalizados, objetificados. Aprendemos que “a loira de olho azul é mais bonita e mais atraente que a negra”. Com a mulher, especificamente, nossos corpos são sexualizados e esse é um pensamento que vem desde o período da escravização quando, por exemplo, mulheres negras eram assediadas e estupradas pelos homens brancos. E isso, hoje, em muitos casos, faz com que homens se aproximem de nós mulheres negras apenas com a intenção de “matar a curiosidade”.

Frantz Fanon (2008) reflete sobre o racismo que faz com que a subjetividade do negro esteja em constante neurose, em estado de alienação a ponto de fazê-lo negar a sua identidade e se reconhecer no mundo dos brancos. Essa situação, entretanto, não é algo inerente ao negro, mas é consequência histórica do complexo processo de construção de identidade. Sobre isso, Fanon (2008) diz o seguinte:

O negro vive uma ambiguidade extraordinariamente neurótica. Reconheceu-se como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada,

nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma (FANON, 2008, p. 162).

Nessa situação, qual pessoa, mesmo sendo ela negra, estaria disposta a relacionar-se com o sinônimo de feio, malvado, instintivo, imoral? Qual seria a melhor forma de transparecer para o outro que, apesar dele ter a pele negra, ele não faz parte do grupo das trevas e, sim, possui a brancura na alma? Como nos olhar, nos reconhecermos enquanto sujeitos negros, nos gostarmos de como somos e esperarmos que alguém goste da gente se fomos colocados no lugar de menor valor, de inferioridade, de feiura, da não inteligência, da não sensualidade? Com certeza não nos relacionaríamos e, muito menos, nos olharíamos com um olhar positivo, pois, o racismo nos atravessa em todos os aspectos, e um deles é através das nossas emoções, da nossa afetividade e autoestima.

Por isso, entendemos que gosto é uma construção social. Desde a nossa infância somos ensinados a formar julgamentos e conceitos sobre o mundo e as coisas que nos cercam. A humorista negra Maíra Azevedo, mais conhecida como Tia Má, diz exatamente isso: “Nossos gostos são moldados pela construção social. A gente é ensinada culturalmente a diferenciar entre feio ou belo, o que é bom ou ruim. Um corpo gordo, numa sociedade gordofóbica, ou um corpo preto, em uma sociedade racista, é associado ao feio. E as pessoas vão reproduzindo isso”. (Azevedo, *apud*, Acrício, 2019, p. 6) É diante disso que temos que ser muito resistentes para entender que passamos por um violento processo estrutural de racismo e que fomos enganados esse tempo todo. A gente precisa se amar para viver inteiramente, pois, como bem diz bell hooks (2010, p. 3), “quando nos amamos, desejamos viver plenamente”.

Imagem 01: Nêgo – Jornal do MNU – n19-MAIO-JUNHO-JULHO-1991

Acervo: <https://negritos.com.br/>

Quando, na Capa do Jornal do Movimento Negro Unificado, de maio/junho de 1991, é estampada a fotografia de um casal de negros se beijando acompanhada do poema “Reaja à violência racial: beije sua preta em praça pública”, há uma sugestão para que sejamos a resistência, não aceitando que nos digam que não somos sujeitos capazes de amar. O dengo é “libelo de libertação expresso no gesto, [é] a humanidade que se reconstrói depois de se diluir através do racismo das grandes metrópoles em frenesi no sorriso da companheira (o) no encontro sagrado depois da batalha enfrentada” (Nunes, 2017, p. 2). É nesse sentido que entendemos a afetividade negra como estratégia de enfrentamento ao genocídio contra as populações pretas. E bell hooks (2010, p. 3) mais uma vez colabora com essa discussão quando sinaliza que a nossa “saúde emocional [é] tão importante quanto o movimento contra o racismo e o sexismo – na verdade essas duas experiências [estão] interligadas”.

Fechando o parêntese e voltando à discussão sobre o erotismo como expressão de poder para nós, mulheres negras, Lorde (1984) nos faz compreender que, mesmo com todos os estereótipos e opressões que lançaram sobre nós, podemos nos emancipar por meio do erotismo, pois ele “oferece um manancial de força revigorante e provocativa à mulher que

não teme sua revelação, nem sucumbe à crença de que as sensações são o bastante” (LORDE, 1984, p. 1).

Isso acontece quando diferenciamos a sensação do sentimento e o pornográfico do erótico. Para Lorde (1984, p. 2), “a pornografia é a negação direta do poder do erótico, uma vez que representa a supressão do sentimento verdadeiro [e] enfatiza a sensação sem sentimento”. Já o erótico é:

Um lugar entre a incipiente consciência de nosso próprio ser e o caos de nossos sentimentos mais fortes. É um senso íntimo de satisfação ao qual, uma vez que o tenhamos vivido, sabemos que podemos almejar. Porque uma vez tendo vivido a completude dessa profundidade de sentimento e reconhecido seu poder, não podemos, por nossa honra e respeito próprio, exigir menos que isso de nós mesmas (LORDE, 1984, p. 2).

Sendo assim, o erótico, através do subjetivo e o do espiritual, revela nossos sentimentos mais ocultos e toda nossa capacidade de sentir. O erotismo exterioriza os sentimentos mais poderosos das mulheres, ao mesmo tempo em que nos dá uma consciência de que nossos corpos sempre estiveram num lugar de opressão e repressão. O erótico é como um reflexo dos sentimentos e desejos mais íntimos das mulheres negras, fugindo da superficialidade e alcançando com profundidade o nosso poder.

Vejam os trechos a seguir do romance *O livro preto de Ariel*:

— Vamos andar na Praia. — Agora era Lúcia quem tomava a decisão, pois já sabia o que queria e o que sentia.
 — Vamos, hoje é sexta feira, eu topo tudo com você. — Chica ficou empolgada.
 — Lúcia, com você eu entrego a minha vida toda.
 — Oxi menina, que é isso?
 E as duas riam, andando pela orla marítima de Salvador de mãos dadas, sentindo o vento, a maresia da praia, ouvindo as ondas anunciar o amor testemunhado pela deusa preta das águas. Chica parou, olhou nos olhos de Lúcia que paralisada se deixou entregue. Chica a envolveu pela cintura, o salto deixava Lúcia ainda mais alta, Chica ficou na ponta dos pés e a beijou profundamente, as duas gemiam nesse beijo. As duas se envolviam num nível mais profundo de corpo e espírito. Ali estava selada uma relação. Desde o começo era puro amor (BORGES, 2019, p. 167-168).

O erótico, nesse texto, está presente em todos os movimentos, o que nos leva à etimologia da própria palavra, que, para Lorde (1984, p. 3), “erótico vem do grego *eros*, a personificação do amor em todos os aspectos”.

O erótico não se encontra somente na instância da sexualidade. Está no sentir do vento tocar em seus corpos, no ato de contemplar a maresia da praia e ao ouvir o movimento leve das ondas do mar, dando o mais profundo sentido de leveza e sensibilidade ao momento

vivenciado de puro amor, que está sendo testemunhado pela deusa preta das águas, a qual aprecia a mais profunda conexão do dengo entre duas mulheres negras, agora libertas da opressão do patriarcado.

Dona Lúcia [...] usava um impecável vestido longo, vermelho com estampas africanas e tinha sobre sua cabeça como uma espécie de coroa, um turbante dourado. Em seus braços, pulseiras cor de bronze dava brilho e vibravam como um sino religioso a cada movimento feito com graça por aquelas mãos suaves de unhas pintadas. Os sons das pulseiras pareciam anunciar um orixá que se fazia presente em torno daquela mulher. Ela trazia uma bolsa pendurada nos braços dobrados (BORGES, 2019, p. 157).

Observa-se, na passagem acima, o erotismo, por meio da exaltação da expressão da beleza e do poder da mulher negra, conectado à ancestralidade, o que faz cair por terra os estereótipos que associam a negritude ao feio e ao que é inferior e indigno de valor, colocando a estética branca como padrão determinante de beleza.

Hamilton Borges (2019) constrói uma relação de autoestima da mulher negra conectada ao resgate da nossa ancestralidade quando descreve Dona Lúcia usando um vestido vermelho com estampas africanas e um turbante dourado como deusas, rainhas e guerreiras africanas que usam suas coroas e monumentos revelando sua força, seu poder, assim como Oxum, a dona do ouro e das pedras preciosas.

Aqui, o erótico a nós é revelado pelos valores e pelas crenças africanas, pela personificação da sensibilidade, da beleza, da vaidade, do empoderamento feminino que encontramos em Oxum, a deusa da beleza, da ternura e do afeto. O orixá que se fazia presente em torno de Dona Lúcia.

Para Lorde (1984), o erótico também é compreendido pelo compartilhamento de sensibilidades, pois, ele acontece de variadas maneiras, sendo uma delas o fornecimento do poder que vem no ato de compartilhar intensamente qualquer busca com outra pessoa:

Dona Lúcia andava e os homens a olhavam com suspiros de desejos. Ninguém se atrevia com aquela mulher altiva que pisava o chão forte quando andava. Dona Lucia não se importava com a cobiça ou os desejos dos homens, ela amava uma outra mulher, uma mulher que a acolhia, uma mulher que a deixava segura, que a amava e a fazia gozar agora com a mesma intensidade de quinze anos atrás quando se encontraram na faculdade. Era dessa mulher que seu corpo precisava. Chica era sua eterna e única paixão (BORGES, 2019, p. 157).

É perceptível o compartilhamento de sensibilidades entre Dona Lúcia e Chica, com suas experiências e prazeres. Esse compartilhamento, que cria uma ponte ou uma conexão profunda entre essas duas mulheres, é encontrado na partilha do gozo, seja ele físico,

emocional, psíquico ou intelectual. As duas se envolvem num nível mais profundo de corpo e espírito.

Dona Lúcia amava aquela mulher, expressando o verdadeiro sentido do erótico, que pode ser entendido na tão falada frase “me faz sentir bem” – e em todos os sentidos, já que ela amava “uma mulher que a acolhia, uma mulher que a deixava segura, que a amava e a fazia gozar” (BORGES, 2019, p. 157). Dona Lúcia tem, na presença física e espiritual de Chica, “um colo que abriga e dá sentido, àquela sabedoria nascida do mais fundo. E o erótico é o nutriente e o embalar de toda nossa sabedoria mais profunda” (LORDE, 1984, p. 3).

Quando “os olhos de Chica acenderam e iluminaram os olhos de Lúcia [e] as duas silenciaram e um longo olhar anunciou o desejo mútuo” (BORGES, 2019, p. 167), a partilha do sensível aconteceu na compreensão até mesmo daquilo que não é compartilhado por elas, diminuindo, assim, o medo das suas diferenças.

O erótico trazido em *O livro preto de Ariel* também possui um diálogo direto com a perspectiva criada por bell hooks (2011) na tentativa de encarar o pênis de uma maneira que não reproduza pensamentos sexistas e machistas sobre ele. Para a feminista e intelectual estadunidense, “identificar o pênis sempre e unicamente com força, como sendo um instrumento de poder, uma arma primeiro e acima de tudo, é participar no reverenciamento e perpetuação do patriarcado. É a celebração da dominação masculina” (hooks, 2011, s/p).

Ariel tocou o corpo de Suzana por trás e lambeu seu pescoço, abrindo o zíper do vestido. Ela retirava os brincos para receber melhor a língua que percorria sua nuca e a arrepiava. Apertou as coxas. Suas mãos encontraram a própria buceta que ia encharcada se abrindo a cada toque daquele homem que a agarrava. Se virou para Ariel e viu seus olhos abertos e eram seus próprios olhos que ela encontrou nos olhos/alma de seu amado. Ela se sabia amada e se abriu mais pra recebê-lo. Seu vestido caiu no chão. Uma calcinha branca de renda realçava sua pele, um cheiro que vinha dela, deixava ele mais duro e ela enfiou a mão em seu calção largo. Suzana adorava chupar seu homem, colocou aquele pênis na boca e olhou mais uma vez nos olhos dele. Ele gemia e se derretia. Ela estava leve com toda aquela carne preta e dura dela. Ela sentiu o gosto dele na boca e queria devorá-lo, engolir aquele macho por inteiro. Depois deitaram entre livros e almofadas com notas de música bordadas (BORGES, 2019, p. 103).

Como pode ser apreciado no trecho acima, o lugar do prazer feminino tem presença marcante na obra de Hamilton Borges (2019). E aqui, ele se vincula com o deslocamento que bell hooks (2011) faz do lugar de negatividade do pênis como uma ameaça para as mulheres, como uma demonstração de poder do masculino sobre o feminino.

Neste contexto simbolizado em *O livro preto de Ariel*, o pênis é visto num sentido positivo, nos é dado como um instrumento de emancipação para as mulheres. Podemos “vê-lo

como um instrumento de poder e/ou prazer. [Podemos] nos abaixar entre pernas masculinas, nos abandonarmos em mistérios e levantarmos saciadas e satisfeitas com o entendimento que [podemos] dar e receber prazer sexual.” (hooks, 2011, s/p).

Borges (2019) celebra o poder do erótico da mulher. Esse poder é reproduzido por Suzana quando ela nos faz romper com a ideia já formulada pelo patriarcado de submissão da mulher a uma lógica sexista, revestindo-a de significados positivos. O encontro dos corpos de Suzana e Ariel revela o erótico consagrado em dengo.

Na cena transcrita, é com seu empoderamento erótico que Suzana dá direção ao roteiro que a levará ao prazer intenso, pois é ela que se apossa e manuseia o pênis quando “enfiou a mão em seu calção largo e colocou aquele pênis na boca” (Borges, 2019, p. 103). As palavras que são empregadas no texto, coxa, mão, boca, cheiro, são carregadas de erotismo, pois indicam que são ações que levam ao prazer, como também são carregadas de poder, pois manifestam a emancipação da mulher através do erótico.

Numa sociedade onde prevalece a supremacia dos brancos, a vida dos negros é permeada por questões políticas que explicam a interiorização do racismo e de um sentimento de inferioridade. Esses sistemas de dominação são mais eficazes quando alteram nossa habilidade de querer e amar. Nós negros temos sido profundamente feridos, como a gente diz, “feridos até o coração”, e essa ferida emocional que carregamos afeta nossa capacidade de sentir e consequentemente, de amar. Somos um povo ferido. Feridos naquele lugar que poderia conhecer o amor, que estaria amando. A vontade de amar tem representado um ato de resistência (hooks, 2010, p. 1).

Dessa forma, é um ato político trazer a perspectiva do amor/dengo de bell hooks (2010) e Davi Nunes (2017) como uma personificação da cura para nós, negros, que sempre fomos colocados forçadamente no lugar do desamor e ódio-auto-ódio, bem como entender a concepção do erótico, na esteira de Audre Lorde (1984), como poder para a emancipação de sujeitos negros, especificamente de mulheres negras, articulando-a com a ideia de romper com o lugar sexista e machista emoldurado na imagem do pênis.

É de suma importância romper com o silêncio imposto pelo patriarcado, com os estereótipos que foram construídos e que ainda se encontram em vigência, assim também como reconhecer nossos sentimentos mais profundos. Esta é uma etapa necessária para desistirmos de nos satisfazer com o sofrimento e a autonegação formulados pela sociedade racista. Como diz Lorde (1984, p. 5), “em contato com o erótico, eu me rebelo contra a aceitação do enfraquecimento e de todos os estados de meu ser que não são próprios de mim, que me foram impostos, como a resignação, o desespero, o auto aniquilamento, a depressão, a autonegação”. O dengo/amor cura.

Referências

- ACRICIO, G. **Pretas e pretos estão se a(r)mando**. Relacionamentos afrocentrados numa perspectiva de aquilombamento dos afetos. Revista: Continente. Edição 225. Setembro de 2019.
- BARTHES, R. **Aula**. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- BEATRIZ, A. Apresentação. In: BORGES, H. **O livro preto de Ariel**. Editora REAJA, 2019.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2014.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- hooks, B. **O amor como a prática da liberdade**. Enugbarijo, 2006. Disponível em: <https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>. Acesso em: 11 Jun. de 2024.
- hooks, B. **Vivendo de Amor**. Portal Geledés, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 11 Jun. de 2024.
- hooks, B. **Pênis passion**. In: newyorkibe.blogspot.com, 2011, s/p. Disponível em: <http://newyorkibe.blogspot.com/2011/01/penis-passion.html>. Acesso em: 11 Jun. de 2024.
- hooks, B. **Não sou eu uma mulher: Mulheres negras e feminismo**. 1ª ed: 1981. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro, 2014. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf. Acesso em: 11 Jun. de 2024.
- LORDE, A. **Os usos do erótico: o erótico como poder**. Use of the Erotic: The Erotic as Power, in: LORDE, A. Sister outsider: essays and speeches. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. p. 53-59. Tradução: Tatiana Nascimento dos Santos – Dezembro de 2009.
- NUNES, D. **A palavra não é amor, é dengo**. Portal Geledés, 2017. Disponível em <https://www.geledes.org.br/palavra-nao-e-amor-e-dengo/>. Acesso em: 11. Jun. de 2024.
- NUNES, D. **Palmitagem e a pilhagem da herança negra**. Recanto das Letras, 2019. Disponível em <https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-sociedade/6858832>. Acesso em: 11 de Jun. de 2020.
- SANTOS, H. B. **Teoria geral do fracasso**. Salvador: Quilombo Xis/ Reaja. 2017.
- SANTOS, H. B. **O livro preto de Ariel**. Salvador: Editora Reaja. 2019.
- SANTOS, H. B. **Plano de Ação**. Organização Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto, 2020. Disponível em: <https://reajanasruas.blogspot.com/2020/06/plano-de-acao-hamilton-borges.html?q=comando+vital+de+mulheres>. Acesso em: 17 de Jun. de 2024.

O interesse das cartas de Pierre Verger e Roger Bastide para os estudos sobre candomblé e relações raciais no Brasil

The interest of Pierre Verger and Roger Bastide's letters for studies on candomblé and race relations in Brazil

Felipe Wircker Machado¹⁵⁰

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo pretende ressaltar o interesse e a contribuição da publicação das cartas trocadas entre Pierre Verger e Roger Bastide para os estudos sobre o candomblé e a obra destes pesquisadores, uma vez que permite analisar a relação destes pesquisadores com o candomblé e com as pessoas denominadas como 'informantes', isto é, sacerdotes e sacerdotisas que forneciam a eles dados e informações sobre o culto realizado em determinados terreiros, fator crucial na construção de um conhecimento acadêmico sobre o candomblé nas áreas da sociologia, antropologia e etnologia, considerando-se a dimensão alcançada por seus estudos. As cartas contribuem, ainda, para uma avaliação sobre o modo como estes autores lidavam com as relações raciais no Brasil, sobretudo a partir do Projeto UNESCO realizado nos primeiros anos da década de 1950, que se propôs a investigar as relações raciais no país, e no qual Roger Bastide teve grande protagonismo e participou ativamente. Apesar de ser possível entrever o tema em seus estudos sobre candomblé de modo apenas tangencial, ambos os pesquisadores estavam inseridos no debate sobre as relações raciais, percebendo, inclusive, na religião, elementos para se pensar a organização social ora em confronto, ora em continuidade com a ordem hegemônica.

Palavras-chave: candomblé; relações raciais; Pierre Verger; Roger Bastide

Abstract: This article aims to highlight the interest and contribution of the publication of the letters exchanged between Pierre Verger and Roger Bastide to studies on candomblé and the work of these researchers. It allows us to analyze the relationship between these researchers, the candomblé and the people they called 'informants', that is, the priests and priestesses who provided them with data and information about the worship carried out in certain *terreiros*. This exchange of information became a crucial factor in the construction of academic knowledge about candomblé in the fields of sociology, anthropology and ethnology, considering the scale reached by their studies. The letters also contribute to an assessment of the way these authors dealt with race relations in Brazil, especially since the UNESCO Project carried out in the early 1950s, which set out to investigate race relations in the country, and in which Roger Bastide played a major role and participated actively. Although it is possible to glimpse the theme in their studies on candomblé in only a tangential way, both researchers were part of the debate on race relations, even perceiving in religion elements for thinking about social organization, either in confrontation or in continuity with the hegemonic order.

Keywords: candomblé; racial relations; Pierre Verger; Roger Bastide

¹⁵⁰ Doutor e Mestre em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-Rio, com pesquisas nas áreas de gênero, sexualidade, teoria *queer*, relações raciais e religiões de matriz africana no Brasil. Foi bolsista CAPES/PNPD no Programa de Pós-graduação em Relações Raciais (PPRER) do CEFET/RJ. Atualmente, faz estágio pós-doutoral no Programa de Pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da PUC-Rio com bolsa CAPES/PIPD. Contato: felipewircker@gmail.com

Introdução

O presente artigo parte das cartas trocadas entre Pierre Verger e Roger Bastide, publicadas em livro pela Edusp (BASTIDE, 2017), para uma análise sobre as aproximações destes pesquisadores com o chamado “povo de santo”, ou seja, membros do candomblé que lhes forneceram as informações que vieram a embasar seus estudos sobre o tema, bem como a postura de cada um diante do debate sobre o racismo no período pós-guerra. A publicação das cartas teve organização de Françoise Morin, etnóloga e colaboradora de Bastide entre 1964 e 1973 no Centro de Psiquiatria Social, em Paris, que ele fundou em 1961 e dirigiu até seu falecimento, em 1974. A produção epistolar se estende por um período significativo, de 1947 a 1974, ou seja, são quase trinta anos de cartas escritas por dois intelectuais que circulavam sobretudo entre Brasil, França, Daomé (atual República do Benim) e Nigéria, mas com passagens também pelo Senegal, Guiana Holandesa (atual Suriname), Haiti e Cuba, por exemplo.

O interesse pelas cartas reside no fato destas darem a ver os bastidores da produção de conhecimento desenvolvida por ambos: entenda-se por bastidores, os conflitos e circunstâncias vividas no período em questão (BEZERRA; SILVA, 2009, p. 135), que grosso modo não aparecem nos livros e artigos publicados, bem como seus informantes, ou seja, os membros do candomblé, à época chamado de “seita” pelo povo de santo, que lhes forneceram informações sobre o culto e fizeram parte de uma ampla rede de relações entre pesquisadores, artistas, sacerdotes e sacerdotisas, o que tornou possível a realização das pesquisas realizadas por Verger e Bastide.

A troca epistolar iniciou-se no ano de 1947 com um pedido de Verger a Bastide para que escrevesse “textos para acompanhar suas fotos destinadas à revista *O Cruzeiro* sobre temas como o candomblé ou a cerimônia [de] ‘dar o nome’”, enviando-lhe, em troca, fotos para uma conferência sobre “o êxtase místico entre os afro-brasileiros”, conforme explicita Morin (BASTIDE, 2017, p. 19). No ano anterior, em junho de 1946, Verger havia conhecido Bastide quando chegou a São Paulo, em um breve encontro com aquele que se tornaria seu grande amigo e parceiro de pesquisa. Na ocasião, Bastide se interessou pelas atividades do fotógrafo e aconselhou Verger a visitar a Bahia, onde estivera em viagem que resultou no livro *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Este livro, por sua vez, serviu como uma espécie de guia na primeira incursão de Verger em terras nordestinas, uma vez que foi também ao Recife, já contratado, então, como fotógrafo pela revista *O Cruzeiro*, de grande relevância na imprensa e no mercado editorial da época. Antes disso, Verger tivera apenas uma passagem breve pelo Rio de Janeiro em 1941 (BOULER, 2002, p. 154).

O contato com a Bahia, porém, havia se dado antes do fotógrafo lá colocar seus pés pela primeira vez, como aconteceu com muitos estrangeiros nessa época. Pois fora pelas páginas do romance *Jubiabá* que Verger tomou conhecimento dessa terra situada nas distantes margens do Atlântico sul. O livro de Jorge Amado, escritor que, por recomendação de Bastide, Verger logo conheceria pessoalmente em sua primeira viagem à Bahia, havia sido publicado em 1938 na França sob o título *Bahia de tous les saints* [Bahia de todos os santos], e a obra do escritor baiano teve uma enorme contribuição para a divulgação de uma imagem do Brasil no exterior (CUNHA; BACELAR; ALVES, 2004,¹⁵¹ p. 35).

Quando se conheceram pessoalmente, em São Paulo, Bastide já atuava como professor de sociologia da Universidade de São Paulo desde 1938, enquanto Verger era um fotógrafo itinerante recém-chegado que começa, então, a desenvolver suas pesquisas mediante o incentivo de Bastide e de colegas e amigos como Gilbert Rouget, etnomusicólogo, e Alfred Métraux, antropólogo. Verger viria a publicar seu primeiro livro, que recebeu o extenso título de *Dieux d'Afrique: Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil*, apenas em 1954, apesar de já ter fotografias suas publicadas em livros editados por Paul Hartmann, seu amigo e editor francês. Bastide, por sua vez, já havia publicado nos anos de 1930 dois estudos de relevo sobre sociologia da religião: *Les problèmes de la vie mystique* [Os problemas da vida mística], em 1931, e *Éléments de sociologie religieuse* [Elementos de sociologia religiosa], em 1935, indicando que o tema do misticismo já o interessava em suas pesquisas sobre a religião no interior da França, de onde era oriundo.

Sua vinda para o Brasil possibilitou que ele ampliasse o campo de pesquisa nas áreas em que tinha maior interesse, literatura e religião, aos “meios mais diversos e nos países mais distantes” (Bastide, 2017, p. 12), como era seu desejo expresso já no primeiro livro publicado. De fato, ao longo dos anos 1940, Bastide publicou uma série de estudos que tinham como elementos centrais a cultura e as religiões no Brasil, tais como *Psicanálise do cafuné e outros ensaios de sociologia estética brasileira* (1941), *A poesia afro-brasileira* (1943), *Arte e sociedade* (1945), *Poetas do Brasil* (1946), além do já mencionado *Imagens do nordeste místico em branco e preto* (1945).

Na virada dos anos de 1940 para a década de 1950, Bastide recebe a incumbência, por parte de Alfred Métraux, de coordenar, em São Paulo, um estudo sobre as relações raciais no Brasil, junto ao sociólogo Florestan Fernandes, como parte do chamado Projeto UNESCO, que veremos com mais detalhes logo em seguida. Essa empreitada o ocupa por alguns anos,

¹⁵¹ Texto com tradução gentilmente cedida pelos autores.

afastando-o, de certo modo, das pesquisas sobre o candomblé, que serão o objeto de suas teses,¹⁵² publicadas apenas no final dos anos 1950 e início dos anos 1960. Nas correspondências entre Bastide e Verger, o estudo das relações raciais no Brasil ocupa um lugar importante, que merece uma análise atenta e sensível e diz muito sobre o contexto da época e as contradições entre a percepção de um país que era o exemplo bem-sucedido de uma convivência racial harmônica e a de que essa suposta harmonia era uma “ideologia” precisava ser “desmistificada”.

No ano de 1950, Bastide havia relatado a Verger o Congresso Negro do Rio, criado e desenvolvido por intelectuais negros para debater os problemas concernentes à negritude no Brasil (BASTIDE, 2017, p. 160). Em carta do dia 20 de setembro de 1950, ele diz ter assistido a algumas apresentações do congresso e que estava na hora do Brasil fazer alguma coisa quanto ao “preconceito de cor”. Ainda que procure tangenciar o uso do termo *racismo*, na época preterido pela noção de “preconceito de cor”, ele reconhece que, a partir do momento em que a população negra toma consciência de sua situação de inferioridade na estrutura social e racial e a questionar essa hierarquia, as relações começam a ficar mais tensas e o estrato social mais privilegiado e majoritariamente branco, que até então “exercia seu paternalismo”, não mede esforços para defender o seu lugar privilegiado.

Nessa mesma carta, Bastide diz ter proposto a criação de um comitê composto por brancos e negros para que, trabalhando juntos, as barreiras fossem derrubadas. A resposta de Verger a essa proposição vem em uma carta de 16 de outubro de 1950:

Façam, portanto, alguns bons terreiros em São Paulo, façam bater tambor, matem bodes e frangos, usem panos na moda, façam estragos nos estômagos delicados com a culinária de azeite de dendê e vocês não estarão distantes de resolver a questão!!! Dito isso, acrescentando que, no entanto, seu projeto de comitê me parece talvez mais prático (BASTIDE, 2017, p. 173).

De modo sucinto e até mesmo irônico, a conversa entre os dois mostra que, enquanto Bastide tinha uma perspectiva mais acadêmica para tratar de temas de cunho político e social, como sociólogo que era, Verger, talvez até mesmo por sua inserção mais tardia no mundo acadêmico, apresentava mais resistência em perceber a situação da mesma maneira, recorrendo ao candomblé como um modo de “resolver a questão”, ou “construir novos caminhos que pudessem evitar o conflito” (LÜHNING, 2012, p. 138).

¹⁵² Para obter o título de Doctorat d'État, Bastide escreveu duas teses, apresentadas em 1957: a tese principal, *As religiões africanas no Brasil*, dedicada ao estudo do sincretismo no Brasil e às interpenetrações de civilizações, e a “pequena tese”, *O candomblé da Bahia: rito nagô* (Bastide, 2001, p. 23. Ver também a apresentação de Fernanda Arêas Peixoto a essa edição, p. 9-10).

De fato, Bastide já chamara a atenção, conforme destaca Jocélio Teles dos Santos (2005, p. 12-13), para o “preconceito de não ter preconceito” vigente no Brasil: uma espécie de fidelidade ao ideal de democracia racial como uma “ideologia a mascarar os fatos”, que “disfarça a raça sob a classe e limita os perigos de um conflito aberto”. O estudo empreendido por Jocélio Teles, em que analisa a abordagem de casos de racismo noticiados pela imprensa baiana ao longo das décadas de 1950 e 60, mostra como a incidência do racismo no cotidiano da cidade de Salvador era percebida como ocorrências de casos isolados, exceções à suposta boa convivência racial no Brasil, percepção que, ainda hoje, subsiste em grande parte no senso comum e vem sendo transformada a duras penas.

Como contraponto a essa abordagem da imprensa, que refletia um discurso hegemônico sobre as relações raciais no Brasil, Teles aborda o estudo de Bastide intitulado “Manifestações do preconceito de cor”, que, por sua vez, se inseria em uma série de pesquisas desenvolvidas em parceria com Florestan Fernandes e publicadas no volume *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*, em 1955. Essa publicação foi um dos resultados do Projeto UNESCO, realizado no início dos anos 1950 no Brasil. No entanto, a pesquisa encomendada por essa agência especializada da então recente Organização das Nações Unidas (ONU), criada em 1945 no contexto do pós-guerra, tinha uma proposição diversa das conclusões que os resultados dos estudos ofereciam, pois “pretendia compreender os padrões de integração e assimilação de grupos raciais distintos no Brasil para, a partir disso, propor soluções para os conflitos interétnicos que emergiam no mundo de então, mormente aqueles presentes nos sistemas de segregação legal existentes nos Estados Unidos (Jim Crow) e África do Sul (Apartheid)”, contexto no qual “o Brasil desponta[va] como principal exemplo de uma suposta integração harmônica entre raças” (CAMPOS, 2016, p. 621).

O compromisso assumido por Bastide com o Projeto UNESCO, bem como o desvio dos objetivos iniciais da Organização quanto à investigação sobre as relações raciais no Brasil, é um dos elementos que se pode entrever nas cartas, quando o sociólogo francês menciona a Verger seu envolvimento com as pesquisas para a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Em nota a uma dessas menções, a organizadora do livro, Françoise Morin, cita um texto inédito de Bastide, escrito entre 1971 e 1973, em que ele declara sentir-se obrigado a desmistificar a ideia de que o Brasil era um modelo de confraternização harmoniosa entre as raças. Segundo Bastide, a propalada democracia racial brasileira era um sistema tão discriminador quanto a segregação racial norte-americana, então instituída por lei, embora operasse sob a forma do paternalismo (BASTIDE, 2017, p. 196).

Se Bastide mostrava-se ciente do modo como as relações raciais, ou o conflito racial, se davam no Brasil, em grande parte por conta de sua vinculação à Universidade de São Paulo desde o final dos anos 1930, Verger, por sua vez, não parecia tão atento ao mesmo contexto. Na mesma carta em que ele sugere que se abram terreiros em São Paulo de modo a se resolver a questão, Verger afirma que o “problema de preconceito felizmente existe muito pouco na Bahia”, porque lá “os negros não se sentem inferiores aos brancos, muito pelo contrário” (BASTIDE, 2017, p. 173). Às vezes, segundo ele, se sentem até superiores, devido à forte presença e ao “prestígio real” dos candomblés na cidade de Salvador, que os vincula a práticas e valores que vêm deles mesmos e, portanto, não os fazem ter que agir como brancos e renunciar às suas tradições para “ganhar a estima das pessoas” (BASTIDE, 2017, p. 172-3). Declarações como esta mostram como era frágil e precária a percepção de Verger sobre o racismo no Brasil, e em particular na Bahia, mesmo diante das declarações de seu amigo.

É importante ressaltar que a proeminência dos candomblés na Bahia, sua presença no cotidiano de cidades como a capital Salvador e do Recôncavo Baiano, e sua importância como meio de socialização por parte da população negra, apesar da – e concomitante à – perseguição policial que sofreu sobretudo durante o período da República Velha e do Estado Novo de Vargas, se deu não só por ser negra a maioria significativa da população, mas também como resultado de uma certa negligência e “abandono” por parte dos poderes instituídos. Desde o final do século XIX, por exemplo, a Bahia era referida pela imprensa sudestina, de forma pejorativa, como a “velha mulata”, ou seja, como local de atraso e distante “de muitos aspectos da rota modernizante que o Brasil meridional assumia” (CUNHA; BACELAR; ALVES, 2004, p. 32-34). A partir dos anos de 1930, foi justamente essa primazia dos candomblés enquanto “modelo de organização social que se tornaria a marca de sustentação cultural do negro na Bahia” (CUNHA; BACELAR; ALVES, 2004, p. 32) que atraiu pesquisadores estrangeiros de diferentes áreas e correntes teóricas das Ciências Humanas, como Melville Herskovits, Ruth Landes, Lorenzo Dow Turner, Franklin Frazier, Roger Bastide e Pierre Verger. Esse movimento se atrelava a uma intelectualidade que começava a olhar de outro modo para as práticas culturais marcadas pela africanidade. Mas foi sobretudo a partir dos anos de 1950 que a Bahia seria recolocada na cultura e no pensamento nacionais, com a consolidação da Universidade Federal da Bahia em Salvador e a efervescência cultural e artística decorrente do “trânsito revigorante entre formas eruditas de vanguarda e tradições populares” (CUNHA; BACELAR; ALVES, 2004, p. 39).

A análise da abordagem sobre o conflito racial no Brasil por parte de Roger Bastide e Pierre Verger mostra-se relevante uma vez que toda a investigação de ambos os pesquisadores no candomblé se deu através da relação com os membros e praticantes da

religião, concebidas por eles como informantes, ao mesmo tempo em que inauguravam um método de pesquisa que envolvia a iniciação no candomblé como desejo explícito de “tornar-se nativo”, para além de uma necessidade técnica de pesquisa de campo, algo que os diferenciou dos estudos precedentes, conforme destaca Vagner Gonçalves da Silva (2015, p. 95).

Além disso, é possível pensar a mesma questão sob o viés de uma avaliação crítica do modo como o racismo permeia as pesquisas sobre as religiões de matriz africana no Brasil, a partir desse mesmo estudo de caso da relação de Verger e Bastide com os candomblés da Bahia. Sabe-se que, em um primeiro momento, o estudo dos candomblés e das religiões de matriz africana no Brasil se inseria no escopo dos estudos sobre raça, que abordavam ‘o negro’ (isto é, a população negra no Brasil) enquanto objeto de um saber em um primeiro momento médico-científico e logo em seguida expandido aos campos das ciências humanas da sociologia, linguística, como também da antropologia e etnologia. Ou, ainda, o estudo das raças no Brasil, que se coadunava com o racismo científico em ascensão desde meados do século XIX em países da Europa, possui estreita relação com o estudo das religiões de matriz africana, em especial o candomblé em suas diferentes nações – ketu, jeje, angola, ijexá etc.

Tendo surgido nas faculdades de medicina e em um contexto no qual o racismo científico e a eugenia ganhavam cada vez mais espaço na produção acadêmica e nas políticas públicas brasileiras, ao dedicarem-se a defender a superioridade da raça branca sobre a raça negra e buscar uma solução para o “problema” da mestiçagem racial no país, os primeiros estudos sobre os candomblés se alinhavam a uma perspectiva racista e epistemologicamente etnocêntrica, como foram os estudos pioneiros de Raimundo Nina Rodrigues, médico-legista. Verger, por sinal não deixa de se referir com ironia, em uma de suas cartas para Bastide, a alguns dos discípulos ou “herdeiros espirituais” de Nina Rodrigues, como Artur Ramos e Estácio de Lima, ambos médicos, ao comentar a impressão de que não tinham “entusiasmo verdadeiro”, referindo-se sobretudo a Estácio de Lima, pelos assuntos do candomblé, provavelmente devido à “temperatura de sua clientela de autopsiados” (Bastide, 2017, p. 309), dando a ver o contexto acadêmico e científico em que emergiu o interesse de pesquisa pelas religiões de matriz africana.

A inconsistência da concepção biológica de raça e o descrédito de teorias baseadas na naturalização da raça enquanto categoria biológica levou ao ostracismo as teses do racismo científico e as percepções delas decorrentes. Contudo, mesmo as abordagens mais voltadas para o campo das ciências humanas, abrangendo as áreas da antropologia, etnologia, linguística e sociologia, como as pesquisas de Artur Ramos, não abandonaram pressupostos racialistas. Os próprios Verger e Bastide não foram capazes de se desembaraçar da ideia de

uma “superioridade sudanesa” entre povos africanos, fortemente defendida por Nina Rodrigues e outros adeptos do racialismo científico e da eugenia.

Além de Artur Ramos, destaca-se Edison Carneiro, por exemplo, e a enorme onda de pesquisadores estrangeiros que se dedicaram a estudar, na primeira metade do século XX, o candomblé, ou a cultura, os costumes, línguas e religiões da população negra no Brasil, conforme foi mencionado anteriormente. Quanto a estes estudos, inúmeras revisões críticas já foram feitas, apontando, inclusive, suas diferentes abordagens do tema (SANSONE, 2012; BANNAGIA, 2008).

No entanto, ainda que haja problemas relacionados aos pressupostos teórico-críticos, bem como à abordagem e interpretação dos elementos de culto e rituais do candomblé, muitos desses estudos tornaram-se fontes ricas de material etnográfico para pesquisas posteriores, como ocorreu com as produções bibliográficas do próprio Nina Rodrigues e de escritores que não estavam inseridos no mundo acadêmico-científico, como João do Rio, cujo livro *As religiões no Rio*, apesar de reproduzir uma série de estereótipos acerca das religiões de matriz africana e da própria população negra, permanece um valioso manancial de informações sobre a história das religiões de matriz africana no Brasil.

A partir dos anos 1980, um novo posicionamento crítico em relação aos estudos do candomblé ganha consistência, ressaltado o caráter de dominação ao pretender criar uma África mítica que estaria preservada nos candomblés mais “puros”, sobretudo aqueles de matriz iorubana, em contraposição às macumbas “degeneradas”. Essa estratificação perpetuou uma ideia de pureza dentro de um grupo de práticas litúrgicas que em maior ou menor grau tem suas origens nas culturas de sociedades africanas cujas populações, ao longo do regime escravista, foram trazidas ao Brasil como mercadoria. Nesse sentido, a obra de Verger e de Bastide é um elemento central tanto no contexto da formulação de uma tradição centrada no candomblé nagô (ketu) quanto como objeto do escrutínio crítico ao “nagocentrismo” e à ideia de pureza por parte das gerações que lhes sucederam.

Mesmo tendo em conta o longo percurso dos estudos sobre candomblé em diversas vertentes, suas transformações e revisões críticas ao longo do tempo, permanece insuficientemente mapeado e analisado o modo como o racismo permeia esses estudos, para além do nexos entre os estudos iniciais sobre candomblé e o racialismo científico. Enquanto elemento estruturante da sociedade brasileira, o racismo atravessa, inevitavelmente, a relação entre os pesquisadores e o campo de estudos pesquisado.

A publicação da correspondência entre Verger e Bastide mostrou-se uma fonte de grande interesse para se pensar a relação que esses dois pesquisadores franceses travaram com os terreiros de candomblé nos quais realizaram suas pesquisas e com os “informantes”,

isto é, sacerdotes e sacerdotisas, entre mães e pais de santo, babalaôs, ogãs e filhas de santo que foram fundamentais para a construção do pensamento de ambos e que estiveram, no mínimo, em segundo plano, ou até mesmo ausentes de seus textos e do material publicado em livros e artigos, conforme destacam Vagner Gonçalves da Silva (2015) e Stefania Capone (2018). Segundo Silva, as experiências de inserção de Verger e Bastide no estudo do candomblé são modelares no que diz respeito a uma metodologia de trabalho que passava pela iniciação como exigência de pesquisa, “ênfatizada de modo muito mais explícito” para além de uma “necessidade ‘técnica’ da pesquisa de campo” (SILVA, 2015, p. 95-6). Ainda assim, “as pegadas de seu envolvimento pessoal com a religião se reduziram bastante na organização do texto”, como afirma em relação a Bastide (SILVA, 2015, p. 127).

Stefania Capone (2018, p. 253), por sua vez, ao comentar a obra de Bastide sobre as religiões de matriz africana no Brasil, destaca como ele não foi capaz de ter o mesmo olhar crítico que tinha sobre “a irreabilidade desse paraíso das relações raciais” em relação às religiões afro-brasileiras. Bastide, apesar de reconhecer que o candomblé “evoluiu com o meio social”, formando “novos rituais para responder às novas necessidades da população”, concebia-o, especialmente nas ditas “casas tradicionais” nagô, como um campo no qual os conflitos raciais existentes na sociedade abrangente se davam de maneira muito mais amena, ou, nas palavras do próprio Bastide, como comunidades “onde os preconceitos de cor são mínimos” (BASTIDE *apud* Capone, 2018, p. 273).

As cartas, por sua vez, fornecem elementos que preenchem essas lacunas ao trazerem à tona os “bastidores” dessa produção de conhecimento, e nas quais proliferam referências a pessoas, lugares e situações que contribuíram e delineararam os caminhos de pesquisa dos dois autores franceses que tiveram uma enorme relevância nos estudos sobre o candomblé e, no caso de Bastide, também sobre as relações raciais no Brasil. Nelas, muitas informações que tornaram-se dados de pesquisa são vinculadas a pessoas específicas com as quais os pesquisadores mantinham uma relação por vezes meramente formal, por vezes de amizade e afeto.

A dimensão afetiva – e conflituosa – na produção de conhecimento é um aspecto importante na análise dessas relações, uma vez que se constitui como elemento fundacional da ideia de uma convivência racial harmônica e desprovida de conflitos, ou de uma “mestiçagem afável”¹⁵³ no Brasil. Esse aspecto ganha relevo sobretudo quando se trata de dois pesquisadores brancos e europeus se iniciando em uma religião de matriz africana cujos praticantes eram em sua maioria pessoas negras, em uma cidade de população

¹⁵³ Expressão usada por Luiz Antonio Simas no documentário de longa-metragem *Rio, Negro* (Quiprocó Filmes, 2023. Direção de Fernando Sousa e Gabriel Barbosa).

majoritariamente negra, e os conflitos decorrentes de um contexto em que havia – e ainda há – uma hegemonia das matrizes africanas na cultura, mas não na política e nem no âmbito acadêmico, hegemonicamente brancos. Ou seja, muito da parceria entre eles se deu também como forma de encarar esse “mundo negro” do candomblé que abalava suas estruturas de pensamento e percepções de mundo. O próprio Bastide (2017, p. 14) denominou isso como uma “crise de consciência”, em relação ao contraste da percepção de mundo cartesiana francesa com a que o candomblé lhe apresentava.

Essa “crise de consciência”, portanto, diz respeito mais ao aspecto “intelectual” e epistemológico do confronto com aquilo que para eles se configurava como uma nova percepção de mundo, ou ainda uma “filosofia sutil” (BASTIDE, 2001, p. 24). No entanto, a tensão ocasionada pelo conflito racial não deixa de estar presente em afirmações, apontamentos ou passagens que dão a ver que essa “crise de consciência” era sentida também no corpo de outras formas.

Pierre Verger comenta com Bastide, em carta do dia 17 de setembro de 1947, sobre sua viagem a Pernambuco:

Na volta, empoleirado sobre a carga de um caminhão, tive como companheiros de viagem dois dançarinos de bumba meu boi da cor negra mais bela, que trabalham como carregadores, com almas de homens livres. Firmamos uma grande amizade com libações de cachaça por parte deles e cafezinho de minha parte (BASTIDE, 2017, p. 50).

Ao comentar com Métraux o mesmo episódio em carta escrita quase um mês depois, no dia 24 de outubro, o desconforto que precisa vencer fica mais evidente:

Para voltar ao assunto Recife, pude, fora do meio dos cultos africanos, estabelecer relações amigáveis em meios que eu apenas tinha chegado perto sem aí penetrar. Uma *performance* difícil para um filho de burguês europeu. Tornei-me o amigo de gentes de condição muito modesta e isso num pé de igualdade satisfatório. Essa amizade nasceu no decorrer de uma viagem na carroceria de um caminhão, quando de uma turnê no interior de Pernambuco. Carregadores negros que participavam de um grupo de dançarinos de bumba meu boi. Cheios de talento, divertidos, bebedores e bêbados em grande estilo, lembrando os bufões de nossa Idade Média. Tornamo-nos superamigos... (BASTIDE, 2017, p. 51).

Evidentemente, seria anacrônico exigir de Verger e de Bastide, ou mesmo esperar, que eles tivessem uma percepção das relações raciais como a que se tem atualmente, diante dos inúmeros avanços do pensamento crítico acerca das relações etnicorraciais até o momento. No entanto, fica evidente como a questão racial permeia a experiência de ambos no

Brasil, a despeito de Verger achar que se tratava apenas de uma diferença cultural e de classe (“um filho de burguês europeu”) e de sua admiração pela população negra.

O emaranhado entre os âmbitos étnico e racial encontra-se, ainda, na introdução de *O candomblé da Bahia*, quando Bastide diz que “É preciso dissociar completamente religião e cor da pele. É possível ser africano, sem ser negro” (BASTIDE, 2001, p. 25), entendendo na iniciação a possibilidade de tornar-se africano, ou vincular-se a uma linhagem familiar de origem africana. Essa percepção é ressaltada por Verger, para quem a iniciação ao candomblé se constituía como “uma maneira de renascer numa família espiritual de tradição africana depois de uma primeira fase de supressão de uma identidade imposta”, nas palavras de Françoise Morin (BASTIDE, 2017, p. 22). Em uma carta a Alfred Métraux de 12 de abril de 1953, ele explicita seu desejo de transfiguração desta “identidade imposta”:

Sou um nagô quase completo agora: acabo de participar em Ketu de uma cerimônia em que meu signo de Ifá (meu destino) foi procurado e minha aceitação como aprendiz de adivinho foi autorizada. Perdi, em princípio, até meu antigo nome (o que para alguém que experimenta sentimentos, há um quarto de século, contra sua família [tem] muito de satisfação). Tendo entrado Pierre Verger na floresta de meus mestres babalaôs, saí dela com o nome de Fatumbi (Ifá me fez renascer) (BASTIDE, 2017, p. 168).

Bastide (2001, p. 25), porém, reconhece que o “preconceito inconsciente da inferioridade mental do negro desviou os pesquisadores do mundo mental e da epistemologia afro-americana”, destacando, ainda, a “vigilância” necessária para que não se reinterprete os dados de pesquisa “segundo a mentalidade ocidental” (BASTIDE, 2001, p. 28). Em outro momento, ele resalta a “ação perversa do branco” na “degradação” dos valores tradicionais africanos do candomblé, o que teria resultado na macumba (CAPONE, 2018, p. 270), perpetuando, todavia, uma dicotomia entre pureza e degeneração, entre candomblé e macumba, que encontra rastro no racismo científico, como vimos acima.

Do mesmo modo, a relação destes pesquisadores com os membros dos cultos de matriz africana não era desprovida de tensões e conflitos tanto no candomblé quanto nos cultos em países africanos nos quais Verger fez pesquisa de campo, conforme ele deixa explícito ao desconfiar de certos informantes:

Para a adivinhação com dezesseis búzios, já anotei aqui a significação de diversas posições e as comparei com aquelas indicadas por Maupoil, página 266. Em Ketu as cinco combinações que vi saírem corresponderiam exatamente. Em Uidá, encontrei um *bakonô* que as interpretou para mim de maneira diferente... seja por se tratar de um outro sistema... seja porque ele queria me enganar (BASTIDE, 2017, p. 136).

Nesse trecho, nota-se que Verger estava ciente de uma estratégia usada por muitos sacerdotes e sacerdotisas como proteção do segredo e dos cultos, que era dar informações evasivas ou desconversar sobre questionamentos a respeito do culto. Em carta do dia 18 de março de 1948, ao tecer comentários sobre um artigo de Bastide, Verger relata que o pai de santo baiano Manoel Guajira, conhecido como Falefá da Formiga, confidenciou-lhe ter fornecido informações propositalmente “fantasiadas” ao padre Protasius Friel, que Bastide havia citado em seu artigo, postura esta que se justificaria por ser o pai de santo “violentamente anticlerical” (BASTIDE, 2017, p. 58). No entanto, a dúvida de Verger permanece no caso citado acima para saber se seria uma informação “fantasiada” ou uma diferença nas interpretações.

As cartas dão ainda a ver como Bastide incorporou à sua tese *O candomblé da Bahia: rito nagô* (2001) apontamentos feitos a partir de pesquisas de campo de Verger, revelando mais um aspecto importante da parceria entre os dois pesquisadores e como as obras de ambos foram fruto muito mais de uma parceria de pesquisa do que de pesquisas separadas e individuais.

Alguns anos depois, em uma troca de cartas em outubro de 1955, momento em que escrevia sua tese, Bastide retoma essa questão da confiabilidade das informações obtidas por Friel, fazendo uma série de perguntas a Verger, que então estava na cidade de Porto Novo, no Benim, realizando pesquisa, e cuja resposta Bastide incorpora à introdução de *O candomblé da Bahia*:

Até agora, a única tentativa que se aproxima da nossa é o artigo que o padre Friel escreveu, numa revista franciscana, a respeito das concepções que os negros baianos formulam sobre a imortalidade e o destino das almas dos mortos. Infelizmente, o artigo chega a conclusões errôneas porque o autor compreendeu mal uma palavra de seu informante, Manoel (BASTIDE, 2001, p. 28).

Em seguida, ele dá como exemplo de um dos mal-entendidos de Friel exatamente aquilo que Verger lhe explicou, citando em nota uma carta do dia 24 de outubro de 1955 (BASTIDE, 2001, p. 268; BASTIDE, 2017, p. 382), além de retomar essas críticas no capítulo 6 (BASTIDE, 2001, p. 234). Em muitos outros momentos, Bastide solicita a Verger que lhe confirme, através de suas pesquisas de campo, informações recolhidas em livros, demonstrando como Verger havia se tornado uma autoridade no assunto por conta de seu maior envolvimento com os cultos de matriz africana – seja o culto a Ifá no Benim e na Nigéria, ou o candomblé ketu na Bahia.

Em outra passagem de *O candomblé da Bahia*, ao citar a raridade de encontrar pessoas iniciadas para o orixá Exu, Bastide (2001, p. 37-38) menciona: “conhecemos pelo menos uma filha de Exu e citaram-nos nomes de outros”. Veremos como esse plural não é apenas um recurso retórico de escrita de tese, visto que, de fato, Verger o informa em carta os nomes para Exu que recolheu entre seus informantes. Essa filha de Exu que conheceram é uma personagem que tem presença relevante nas cartas e na obra de Verger, pois é ela que figura numa célebre fotografia publicada no livro *Dieux d’Afrique*, em 1954, e posteriormente em *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*, que teve sua primeira edição em 1981, com a seguinte legenda: “Uma iaô¹⁵⁴ de Exu na Bahia (*Mona Nzila Mavambo Kete*)” (VERGER, 2018, p. 91).

Sofia tem uma história bastante interessante com Verger e reveladora da posição que o fotógrafo francês assumiu no contexto do candomblé de Salvador. Em carta de abril de 1948, Verger conta a Bastide a história de Sofia, iniciada pelo pai de santo Ciríaco no Tumba Junsara, um dos terreiros de candomblé angola mais conhecidos e respeitados da cidade, situado próximo à casa na qual Verger viveu e trabalhou desde 1960 até seu falecimento em 1996, no bairro do Engenho Velho de Brotas, e onde hoje se encontra a Fundação Pierre Verger. A casa ficava em um lugar “estratégico” para Verger, visto que estava próxima a muitos terreiros de candomblé nos quais ele circulava, entre os quais a Casa Branca (no bairro do Engenho Velho da Federação).

Sobre a iniciação de Sofia, havia um ruído que alimentava uma rivalidade dela com Tata Ciríaco, e que Verger descreve a Bastide da seguinte maneira:

O comentário público diz que se trata nesse caso de uma ação prejudicial que ele teria feito a Sofia ao “fixar” (assentar) Exu e não Ogum que, a partir dessa época, se lamenta por ter sido negligenciado, ou mais exatamente, tratar-se-ia de um dos exus servidores de Ogum que o acompanhava, já que Ciríaco estava fazendo as obrigações a Exu com as folhas que lhe são consagradas, o que teria afastado Ogum (BASTIDE, 2017, p. 67).

Em seguida, Verger descreve a Bastide os assentamentos de Exu que Sofia o havia mostrado. Ele chegou a fotografar alguns desses assentamentos, cujos registros encontram-se na Fundação Pierre Verger:

Os exus, que estão no peji de Sofia, ao ar livre, são de ferro, um em forma de tridente e o outro representado por uma corrente de ferro, respectivamente

¹⁵⁴ Iaô é o nome que se dá a pessoas iniciadas até completarem sete anos de iniciação, quando se tornam ebomes. O termo é usado principalmente em casas de candomblé de nação ketu. Na nação angola, chama-se muzenza, e no jeje, vodunsi.

Legba Boba Buya e Exu Sete facadas. Nesse mesmo peji, figuram Elegbara e Exu Mulambinho.

Além disso, atrás da porta de sua casa figura Exu Pavena (Angola) e, enterrado embaixo da porta de entrada, Vira (um exu feminino). No chão da casa, Exu Intoto. Além disso, há Tibiriri Come-Fogo, que passeia de um lado para o outro sem ter sido fixado, Exu Tamanquinho e Exu Ligeirinho, que segura um arco. O Exu que foi “fixado” em Sofia é Exu Mavambo (Angola) e o nome pessoal do santo de Sofia é Gikete. (BASTIDE, 2017, p. 67).

Ou seja, Sofia, na verdade, seria então consagrada ao inquice Mavambo, conforme a denominação do candomblé angolano, e não ao orixá Exu. Na época, a imagem dessa divindade no candomblé estava começando a passar por uma transformação que buscava afastá-la da associação ao diabo cristão. Talvez fosse esse um dos motivos pelos quais havia uma certa restrição em se falar dessa divindade e encontrar pessoas iniciadas para ela. Daí a confusão na cabeça da própria Sofia, que, pelo que Verger pode perceber,

[...] parece ao mesmo tempo orgulhosa de sua característica de filha de Exu e contrariada; ela teve em seguida uma altercação furiosa com Ciríaco. Ela teria mesmo tentado matá-lo a facadas. Nesse dia, Ciríaco só salvou sua vida por uma fuga precipitada.

Fui fotografá-la na casa dela vestida com as roupas vermelho e preto de Exu.

Durante nossa conversa, Sofia entrou em transe quando lhe falei de Ketu (provavelmente por causa de Exu Alaketo). Foi preciso que eu lhe soprasse nos ouvidos e fizesse com que tomasse água para fazê-la voltar a si (BASTIDE, 2017, p. 67-68).

Ao saber que em breve, em dezembro daquele mesmo ano, Verger viajaria ao Benim (então Daomé), Sofia pede que Verger verifique “na África se Gikete não era um nome ligado a Ogum” (Bastide, 2017, p. 68), o que ele de fato faz, comunicando o fato a Bastide em carta de 20 de março de 1949, escrita da cidade de Abomé:

Encontrei também uma iaô de Exu Legbá, do tipo de nossa amiga Sofia. Tinha insígnias bem relacionadas com as de Sofia: pequenas cabaças, colher de pau. Teve Exu como herança, não quisera lhe prestar culto, estava sempre doente no hospital e não podia sarar. Desde 1936 que presta culto a Exu, ela está bem. Confirmou-me que Giketé, o nome de santo de Sofia, era de Exu e não como achava esta, o nome de algum outro orixá que malignamente Ciríaco teria atribuído a Exu (BASTIDE, 2017, p. 137).

Fica evidente, portanto, como o contato com Sofia e as informações fornecidas por ela, bem como os assentamentos apresentados a Verger, foram importantes para sua pesquisa comparativa entre o culto às divindades no candomblé da Bahia e na África (sobretudo Benim e Nigéria, pois Verger não fez a mesma pesquisa em Angola e no Congo, matrizes das

nações de mesmo nome no Brasil). Na mesma carta de abril de 1948, Verger relatava a Bastide “outros nomes de Exu indicados por Pai Cosme: Exu Alaketu, Lulu, Gelu, Akessan, Pundanto” (Bastide, 2017, p. 68). Nomes estes que vieram a figurar em *Orixás*, no capítulo sobre Exu:

Diz-se na Bahia que existem vinte e um Exus, segundo uns, e apenas sete, segundo outros. Alguns dos seus nomes podem passar por apelidos, outros parecem ser letras dos cânticos ou fórmulas de louvores. Eis alguns: Exu-Elegbá, ou Exu-Elegbará e seus possíveis derivados: Exu-Bará ou Exu-Ibará, Exu-Alaketo, Exu-Laalu, Exu-Jelu, Exu Akessan, Exu-Loná, Exu-AGbô, Exu-Laroyê, Exu-Inan, Exu-Odara, Exu-Tiriri (VERGER, 2018, p. 85).

Não é o intuito aqui fazer uma avaliação sobre a veracidade das informações que Verger apresenta, senão apenas apontar como essa rede de relações (e de uma constante negociação) com os membros do candomblé foi importante para sua pesquisa. Mesmo ele, quando da publicação de *Orixás*, não foi capaz de se desembaraçar de uma perspectiva negativa em relação a Exu, ao afirmar que o padê, cerimônia dedicada a esta divindade antes das festas públicas nas casas de candomblé, tinha como objetivo “convocar os outros deuses para a festa e, ao mesmo tempo, afastá-lo para que não perturbe a boa ordem da cerimônia com um dos seus golpes de mau gosto” (VERGER, 2018, p. 85).¹⁵⁵

Na carta escrita a Bastide em que fala de Sofia, essa percepção é afirmada ao comentar a relação de Sofia com o pai de santo que a iniciou:

O problema de Sofia consiste em encontrar um babalorixá que seja capaz de dominar os encantados da nação de seu Ogum, que seria em princípio Bata do Congo, pensa ela. Ela não pode recorrer a Ciríaco, que quer sua morte e procura prejudica-la por meio de trabalhos maléficos (BASTIDE, 2017, p. 68).

Ciente, ainda, da posição delicada que assumia nessa contenda, Verger diz o seguinte: “Sofia pediu-me certa descrição a propósito de suas disputas com seus orixás, considerando o mal que lhe desejam Ciríaco e determinados terreiros de candomblé que estão impressionados pelo lado maléfico atribuído a Exu” (BASTIDE, 2017, p. 68-69). A relação de Verger com Sofia teve tamanha relevância que é possível encontrar um registro breve de que

¹⁵⁵ Essa mudança de perspectiva acerca de Exu no âmbito dos estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil e, em especial, a disputa de poder através da consolidação de uma tradição, foi analisada por Stefania Capone (2018).

ele e Bastide estiveram no axexê¹⁵⁶ de Sofia, ocasião evocada por Bastide em carta de 20 de junho de 1955 (BASTIDE, 2017, p. 361).

Sobre Pai Cosme, mencionado nesta mesma carta por Verger, trata-se de um pai de santo que foi fundamental para as pesquisas dele, fornecendo-lhe informações “de uma exatidão e de uma precisão extraordinárias”, como diria a Bastide (2017, p. 124). Além disso, Pai Cosme foi o primeiro que não apenas permitiu, como também solicitou que Verger fotografasse uma cerimônia de iniciação, fechada para membros de fora e cujos fundamentos são concebidos como segredo dentro do culto. Verger, ciente de sua posição delicada perante os membros do candomblé, não só em respeito ao segredo, mas também para não perder a confiança e o prestígio que tinha de seus informantes, durante muito tempo não quis publicar as fotos, das quais duas viriam a ser publicadas somente em *Orixás*, de 1981, ao fazer um estudo comparativo entre as iniciações “na África e no Novo Mundo” (Figuras 14 e 15 em Verger, 2018, p. 62-65). No entanto, segundo Françoise Morin, “Alfred Métraux entregou algumas delas a Georges Bataille, que as publicou em *L’erotisme*, 1957, e em *Les Larmes d’Eros*, 1961” (BASTIDE, 2017, p. 126). Pai Cosme pôs, ainda, à disposição de Verger, “notas e documentos que redigira” e “cadernos nos quais ele conta seus sonhos e descreve cerimônias”, conforme relatado por Métraux em seus diários de viagem, acrescentando: “Verger possui aqui uma verdadeira mina de ouro” (BASTIDE, 2017, p. 126).

Mina de ouro encontrada também pelas mãos de Mãe Senhora Oxum Muiwá, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, que chegou a lhe mostrar “anotações e papéis da finada Aninha”, mãe de santo fundadora do terreiro, além de compartilhar com ele informações sobre o jogo de búzios, das quais Verger diz o seguinte, em carta de 5 de julho de 1950 a Bastide: “Pude confirmar, com as informações coletadas na África, que os nomes que ela dava às diversas posições dos búzios eram exatos” (BASTIDE, 2017, p. 151). Senhora confiou a Verger também um caderno que ele levaria consigo para as pesquisas no Benim, contendo “histórias” e “lendas” relativas aos Odus (caminhos), que ele compara com aquelas recolhidas em Ketu, quando se tornou Fatumbi ao ser iniciado no culto a Ifá, em 1953 (BASTIDE, 2017, p. 265-268).

Contudo, essas informações não foram fornecidas sem que Verger passasse por um ritual que o filiasse ao Opô Afonjá. Em 1948, Mãe Senhora, sabendo da viagem de Verger ao Benim em dezembro daquele ano, recolheu-o para um ritual que o vinculava ao terreiro e “em nome do qual [ele] poderia falar na África” (BASTIDE, 2017, p. 101). De fato, Verger diz que o fio de contas funcionou como um passaporte para ele no Benim e na Nigéria, visto que lhe permitiu ser visto não apenas como um pesquisador (branco e europeu), mas como

¹⁵⁶ Cerimônias e procedimentos rituais dedicados aos iniciados no candomblé após o falecimento.

alguém que fazia parte do culto no Brasil. Porém, como ele dirá depois, o fio de contas por si só não era suficiente para lhe dar acesso aos locais de culto, pois o que de fato vai comprovar sua ligação com o culto de matriz africana constituído no Brasil é o que destaca como “um comportamento conveniente e o respeito a uma série de regras de uma sociedade” (BASTIDE, 2017, p. 101).

Cabe, portanto, destacar, o posicionamento estratégico de Mãe Senhora, que parecia estar lucidamente ciente das intenções do fotógrafo que se tornaria pesquisador. Também era importante para os membros “da seita” legitimarem o culto através das alianças com pesquisadores, afirmando o candomblé como religião e diferenciando-o da “degenerada” magia ou feitiçaria:

A aliança entre cientistas e iniciados se tornou ainda mais efetiva quando, a partir dos anos 1950, o vaivém para e da África, que nunca se interrompeu completamente após a Abolição da Escravidão, ganhou novo impulso graças às viagens de Pierre Verger entre o Brasil e o país iorubá (Nigéria e Benim). O papel de mensageiro que desempenhou dos dois lados do oceano e o prestígio que decorria dos títulos e marcas de reconhecimento outorgados pelos iorubás aos chefes de terreiros “tradicionais” que ele trazia ao Brasil, representaram importantes elementos na construção de um modelo de tradição, que tornou-se dominante (CAPONE, 2018, p. 30).

Mesmo a boa relação de Verger com Mãe Senhora, porém, não era desprovida de atritos, sobretudo quanto à obtenção de “informações”. Visto que se trata de uma religião iniciática, o conhecimento é passado de forma gradual, de acordo com a idade e a participação de pessoas iniciadas no culto. Respondendo a uma demanda de Bastide sobre o padê, em carta de 16 de dezembro de 1953, Verger diz o seguinte:

Consegui fazer com que nossa Mãe Senhora me dissesse lentamente o padê e o anotei. Acho isso importante para a compreensão dos três terreiros ketus. Ainda não obtive explicações; teria sido inábil e inútil insistir, pois ela já se mostrava muito nervosa, inquieta, e se sentia meio frustrada por se ter deixado levar a essa confidência que, no entanto, devia me facilitar as pesquisas “na costa” (BASTIDE, 2017, p. 289-290).

Nessa mesma carta, ele confidencia a Bastide que Senhora o havia dado alguns papeis de Mãe Aninha, dando a ver um pouco de sua percepção sobre a personalidade daquela importante mãe de santo:

Tenho comigo os papeis de Aninha. Senhora me confiou alguns no turbilhão da partida, com autorização para levá-los. São oitenta páginas aproximadamente [...]. Tudo está em nagô. Parece que são receitas de talismãs e palavras para serem pronunciadas para lhes dar força, inscritas

com uma grande escrita caprichada com cuidadosos traços cheios e finos, à razão de duas ou três palavras por linha. Determinadas receitas têm ligação com odus (signos) de Ifá. Foi o que orientou, sobre esta caderneta, a escolha de Senhora, que encoraja vivamente minha vocação de babalaô e me incentivava a me tornar o ‘olhador’ do terreiro e de outros lugares. Pude até agora escapar da coisa argumentando que eu ainda não havia elaborado meu Exu indispensável, nem adquirido também o Oxum e o Ossanha (*asenacrelele* e *zusen* de Maupoil) indispensáveis ao verdadeiro babalaô, o que Senhora julgou correto. Não tenho que lhe descrever o caráter de Senhora, que é o oposto do de Tia Massi. De um temperamento dominador, passando bruscamente dos gritos indignados às palavras amáveis, terrivelmente decidida, controlando tudo pessoalmente (BASTIDE, 2017, p. 292).

A produção epistolar dá a ver não só o nível de relação interpessoal que em geral fica em segundo plano na escrita dos textos de Verger e Bastide, como também o modo como o contato com os cultos de matriz africana no Brasil e com os cultos de orixá em África deslocam e desestabilizam os paradigmas de matriz ocidental em que ambos os pesquisadores foram tão solidamente formados, ou, nas palavras de Bastide (2017, p. 651) em homenagem feita a Mãe Senhora, “o europeu travado em sua selvageria cartesiana que éramos” expressando, ao mesmo tempo, um desejo de ambos em se distanciar desses paradigmas através de uma transformação que apenas a conversão ao candomblé – e aos cultos de Ifá, no caso de Verger – poderia efetuar.

Isso fica evidente, por exemplo, na troca de cartas em que Verger se debate com uma tradução adequada para a palavra orixá, buscando termos que se inserem no universo de religiões cristãs e ocidentais, do qual ele precisará se afastar ou questionar à medida que se envolve com o pensamento inerente aos cultos de matriz africana: “[...] não é que eu tenha a intenção de tratar o problema, mas o desejo de utilizar um termo menos obscuro que orixá. Qual empregar??? Divindade, Fetiche, Gênio, Encantado, Espírito Santo, Anjo da Guarda, Ser Sobrenatural???” (BASTIDE, 2017, p. 164). Ou, da mesma forma, a angústia que lhe causava o fato de não conseguir reunir, em uma narrativa única e dentro de uma “ordem constante”, os *oriki* (poemas em louvor de uma linhagem ou dinastia ancestral) de Xangô, exposta em carta do dia 22 de fevereiro de 1953 a Bastide:

Tive que perder a esperança a respeito de encontrar a ordem constante dos versículos dos *oriki*. Essa ordem está limitada a grupos de seis a oito, no máximo. Fora disso, é qualquer coisa. A forma delas às vezes é bastante obscura, mas o que não estraga nada, os feitos expressos são com frequência divertidos. Já tenho uns quatrocentos para “Xangô meu pai” (BASTIDE, 2017, p. 257).

A hipótese inicial de Verger, explicitada em carta anterior ao amigo, de que haveria uma ordem “baseada em tradições históricas”, ou ainda “um fio condutor que permitiria aos

recitadores se localizarem, da mesma forma que um usuário de uma linha do metrô pode citar as estações sucessivas” (BASTIDE, 2017, p. 246), não se desfaz apenas porque “os versículos têm uma forma metafórica frequentemente obscura”, como ele supôs, senão que é confrontada por uma percepção de mundo que funciona menos por uma noção de tempo linear do que espiralar (MARTINS, 2021). Isso não diz respeito apenas a um problema de linguagem ou da interpretação de um fenômeno, mas a uma questão epistemológica e filosófica que atravessa inúmeras pesquisas sobre candomblé.

Além de revelarem esses impasses, as correspondências revelam também como a rede de relações com pesquisadores que lhes eram contemporâneos, tais como Alfred Métraux e Gilbert Rouget, foi crucial para o desenvolvimento das pesquisas de Verger e Bastide entre Brasil, França, Nigéria e Benim. Rouget, por exemplo, foi quem deixou um gravador com Verger para que gravasse os *oriki*.

Lívio Sansone, por sua vez, ao falar sobre a ênfase na relação entre Brasil e Estados Unidos no campo das ciências sociais e em especial no debate sobre as relações raciais, aponta para a necessidade de

[...] uma reflexão sobre a específica contribuição de uma série de importantes pesquisadores baseados na França, que têm desenvolvido um olhar próprio com relação às relações culturais entre Brasil e África e que, sobretudo durante toda uma primeira fase, até os anos 60, também têm contribuído para a formação do campo e para o processo de culturalização do ser negro no Brasil (SANSONE, 2002, p. 11-12).

Pode-se dizer que é nesta “primeira fase” ressaltada por Sansone, até os anos 60, que a contribuição de Bastide e Verger, através das interações com pesquisadores brasileiros, se dá com mais intensidade para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil, contexto no qual o Projeto UNESCO tem um papel fundamental (MAIO, 1999).

Nos estudos sobre candomblé, ainda é preciso ampliar o mapeamento sobre a maneira como são atravessados pelas relações raciais, seja no âmbito das pesquisas de campo, seja no âmbito das produções teórico-críticas delas decorrentes, mesmo tendo em conta os trabalhos de pesquisa que vislumbraram no candomblé um sistema de pensamento, ou uma “filosofia sutil”, e que buscaram perceber nessa religião uma epistemologia singular. Não obstante, é preciso ter em vista a articulação entre uma crítica da linguagem e uma linguagem crítica, como nos lembra Derrida (2009, p. 413), em que os pressupostos, bem como o aparato conceitual, passem também por uma análise crítica.

Neste artigo, buscou-se apresentar algumas possibilidades de desdobramento do imenso manancial que as correspondências oferecem, e que continuarão sendo trabalhadas

em escritas futuras. Para isso, foi importante trazer primeiramente, e em linhas gerais, um panorama do contexto em que Verger e Bastide se conheceram. A partir desse pano de fundo, pode-se, então, avançar com os objetivos do artigo de formular de que maneira a troca de correspondências entre Verger e Bastide se constitui como um material interessante e agregador aos estudos sobre o candomblé, em particular, e, mais amplamente, sobre as religiões de matrizes africanas no Brasil, abordando alguns dos aspectos que interessaram primeiramente a esta pesquisa.

O primeiro deles é o modo como as relações raciais atravessaram as pesquisas de Verger e Bastide e a percepção que eles tinham do racismo – ou “preconceito de cor”, como era mais comumente referido à época – no Brasil, sobretudo a partir do envolvimento de Bastide com o projeto UNESCO. Esse primeiro aspecto trouxe a necessidade de uma contextualização dos estudos sobre candomblé e o vínculo do surgimento desse campo de estudos com o racismo científico difundido no meio acadêmico brasileiro desde a segunda metade do século XIX, o que permite compreender melhor como Verger e Bastide se posicionavam diante dessa incipiente “tradição”.

Outro aspecto relevante apresentado no artigo foi o de apontar a relevância da rede de relações desenvolvida entre Verger, Bastide, outros pesquisadores, e os membros do candomblé para a realização de seus estudos, sobretudo na pesquisa de campo desenvolvida por Verger – relações estas não desprovidas de conflitos e negociações. Essa análise mostra-se importante no sentido de refletir sobre a importância fundamental dos membros do candomblé para o desenvolvimento das pesquisas de Bastide e Verger, bem como a ausência dessas referências nos textos publicados por ambos. Para isso, destacou-se as menções a Sofia de Exu, Pai Cosme e Mãe Senhora de Oxum. Nesse sentido, caberiam alguns desdobramentos profícuos desse aspecto da pesquisa, como a relação entre Verger e Mãe Senhora, os tais “papeis de Aninha” que ele menciona, os cadernos de Pai Cosme aos quais ele teve acesso, a concepção do fio de contas como passaporte para suas pesquisas em território africano, ou a relação com o segredo e os conflitos decorrentes desse compromisso. As cartas fornecem, também, material sobre as diferentes pesquisas às quais Verger se dedicou: sobre o tráfico de pessoas escravizadas entre o Brasil e o Golfo do Benim, sobre as folhas e seus usos medicinais e ritualísticos, e a pesquisa sobre Ifá que ele não chegou a terminar.

Por fim, o último aspecto relevante ressaltado neste artigo foi o modo como o candomblé punha em questão a percepção de mundo eurocentrada que formou os pesquisadores aqui estudados, oferecendo, para isso, alguns exemplos de como esse conflito criava embaraços epistemológicos a eles, que dizem respeito a uma percepção de mundo expressa na concepção dos *oriki*, por exemplo.

Cabe destacar, ainda, a dimensão da amizade entre esses dois autores, que rendeu trechos de escrita tão poética nas cartas trocadas entre eles. Amizade que se tornou irmandade no candomblé e os fez reconhecer que “a comunhão no colar é mais do que um símbolo” (BASTIDE, 2017, p. 474).

Para além dos trabalhos de Verger e Bastide e dos estudos sobre candomblé, pesquisas como esta se inserem em um movimento teórico-crítico mais amplo que busca analisar e ressaltar as repercussões e apropriações das religiosidades de matrizes africanas no que se entende como “cultura brasileira”, de modo a ampliar e diversificar o repertório do imaginário cultural brasileiro instituído.

Referências

- BANAGGIA, G. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana**. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959. Disponível online.
- BASTIDE, R.; VERGER, P. **Diálogo entre Filhos de Xangô**. Correspondência 1947-1974. Apresentação e notas de Françoise Morin. São Paulo: EDUSP, 2017
- BEZERRA, C. E.; SILVA, T. M. Jogo de cartas: a correspondência como fonte de pesquisas. **Revista Patrimônio e Memória**, UNESP – FCLAs – CEDAP, v. 5, n.2, p. 133-158- dez. 2009
- BOULER, J. le. **Pierre Fatumbi Verger: um homem livre**. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2002
- CAMPOS, L. A. Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo: a história de uma edição. **Revista Estudos Políticos**: a publicação eletrônica semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol.6, N.2, pp. 620 – 627, setembro 2016. Disponível em: <http://revistaestudospoliticos.com/>.
- CAPONE, S. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.
- CUNHA, E. L.; BACELAR, J; ALVES, L. A. Bahia: Colonization and Cultures. In: VALDÉS, M.; KADIR, D (ed.) **Literary Cultures of Latin America: a comparative History**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: **A estrutura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- LÜHNING, A. Verger, Bastide e Métraux: três trajetórias entrelaçadas. **Revista USP**, São Paulo, n. 95, p. 128-141, setembro/outubro/novembro 2012
- MAIO, M. C. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 14, n. 41, p. 141-158, outubro 1999
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021
- NINA RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2006
- SANSONE, L. Estados Unidos e Brasil no Gantois: O poder e a origem transnacional dos estudos afro-brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 27, nº. 79, jun/2012, pp. 9-29.
- SANTOS, J. T. dos. **O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2005.
- SILVA, V. G. da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- VERGER, P. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo**. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

Negritude e capital racial:
estética como postura contracolonial no mercado das trocas simbólicas

Blackness and racial capital:
aesthetics as a countercolonial stance in the market of symbolic exchanges

Jair Costa Junior¹⁵⁷
Universidade Federal de Minas Gerais

Benilde Silva Portuguese¹⁵⁸
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Este artigo é composto de uma breve contextualização em dimensões geopolíticas mais amplas, no intuito de destacar alguns pontos de um projeto global de subjugação racial que tem o corpo, no caso, a estética, como entidade de intervenção política privilegiada. No que diz respeito à diáspora, neste trabalho propomos refletir além de uma narrativa contra-estética do belo, interessando-nos pensar sobre as políticas da raça responsáveis pela instituição de escalas hierárquicas de beleza, interseccionando nesta valorização um legado estético afrodiaspórico. Compreendemos que é importante mobilizar menos os aspectos que remetem a um sentido ocidental de beleza, que se diz padrão, e mais a depuração das hierarquias e critérios que pesam sobre essa noção, abrindo o espaço da autodeterminação a uma abrangência pluriversal e política ontoepistêmica. Considera-se que é necessário resgatar, construir e acessar as potencialidades da estética negra dessa população, sobretudo por meio da beleza, que pode ser uma via para a construção e manutenção de uma negritude positivada autêntica e orgânica, que difere da reprodução e imposição de normas estéticas de modo geral, e de beleza que o capitalismo insiste em introjetar e que remontam a um âmbito geocultural específico.

Palavras-chave: Estética afrobrasileira, Afrocentricidade, Contracolonialidade, Atlântico negro, Beleza negra.

Abstract: This article is composed of a brief contextualization in broader geopolitical dimensions, in order to highlight some points of a global project of racial subjugation that has the body, in this case, the aesthetics, as a privileged entity of political intervention. Regarding the diaspora, in this work we propose to reflect beyond a counter-aesthetic narrative of beauty, we are interested in thinking about the race politics responsible for the institution of hierarchical scales of beauty, intersecting in this valorization an Afrodiasporic aesthetic legacy. We understand that it is important to focus less on the aspects that refer to a Western sense of beauty, which is said to be standard, and more on the purification of the hierarchies and criteria that weigh on this notion, opening up the space of self-determination to a pluriversal and onto-epistemic political scope. It is considered necessary to rescue, build and access the potential of the black aesthetic of this population, especially through beauty, which can be a way of building and maintaining an authentic and organic positive blackness, which differs from the reproduction and imposition of aesthetic norms in general, and of beauty that capitalism insists on introjecting and which goes back to a specific geocultural sphere.

Keywords: Afro-Brazilian aesthetics, Afrocentricity, countercoloniality, Black Atlantic, Black beauty.

¹⁵⁷ Doutorando em Sociologia PPGS/UFMG. Mestre em Ciências Sociais. Especialista em Estudos de Criminalidade e Segurança Pública e graduado em Serviço Social. Contato: jc.juniorjah@gmail.com

¹⁵⁸ Benilde Silva Portuguese – Doutoranda em Psicologia PPGP/UFSC – Bolsista CAPES. Mestra em Psicologia. Graduada em Psicologia. Psicóloga e Supervisora Clínica. Contato: benilde.portuguez@gmail.com

Introdução

O negro é belo! Para a filosofia política dominante, isso é apenas uma declaração sobre moda: para a teoria informada pelo contrato racial, ela faz parte do projeto político de recuperar a personalidade (Mills, 2023, p. 171).

A teoria social crítica, as ciências humanas e sociais, ao longo do tempo têm desvencilhado cada vez mais os aspectos minuciosos dos dispositivos de racialidade nos ataques às identidades que não compartilham a mesma origem geocultural europeia. Há um consenso em torno de sua incidência na sóciogênese e na ontogênese das pessoas, pois, além da edificação de um sistema-mundo marcado pelo racismo e pelo sexismo, que sustenta a ideia de supremacia branca, ocorreu a degradação dos mais variados atributos da negritude, cuja estética negra numa associação substancialista com preceitos morais e capacidades sociais foi complementarmente jogada no mais profundo fosso da degradação humana.

No contexto da modernidade global, discutem-se as heranças do colonialismo, como o caso da “colonialidade poder” (QUIJANO, 2005) e do “capital racial” (COSTA-JUNIOR, 2021; 2023) que informam, respectivamente, sobre a permanência das relações de poder pós-colonização, que se encontram incorporadas em pressupostos da racialização e submissão dos sujeitos constituídos como pertencentes às raças inferiores; e, a herança colonial incorporada no *habitus* do comportamento social como dispositivo que atribui valorações diferenciadas aos mais diversos atributos que remetem a pertencimentos identitários, nas quais a cor da pele e traços fenotípicos figuram como signos. Ambos os conceitos, em articulação, delineiam as configurações simbólicas e intersubjetivas assumidas pela modernidade/colonialismo, que amparada na analítica da racialidade (SILVA, 2022) determinaram os sujeitos modernos, impondo diferenças irreduzíveis às pessoas brancas e pessoas negras, estabelecendo uma relação de normalização somática. Como assevera Mills (2023, p. 171), “em particular para o corpo negro, fenotipicamente mais distante da norma somática caucasóide, as implicações muitas vezes são a tentativa de se transformar o máximo possível em uma imitação do corpo branco”.

O termo negritude aparece neste artigo para referenciar um movimento estético-político, *negritude* e também negritude como sinônimo de beleza negra em oposição à branquitude como padrão. Nesse sentido, ao abordarmos questões referentes à *negritude*, aludimos, principalmente às suas dimensões políticas, ontoepistemológica¹⁵⁹, ideológica e

¹⁵⁹ Ontoepistemológico pode ser compreendido como uma referência à dupla incidência dos efeitos da analítica da racialidade nos sujeitos modernos como um regime (simbólico) produtivo que transforma as configurações sociais e corporais em diferenças humanas irreduzíveis, como efeitos da razão universal. Uma dupla violação (ontológica e epistemológica) em que o racial opera como estratégia de poder, indicando a relação orgânica

cultural, como afirma Domingues (2005), que consubstanciam um movimento político organizado, a tomada de consciência racial e a valorização das manifestações culturais de matriz africana e afrobrasileira. Dimensões vitais no processo de indagação da democracia brasileira, uma vez que, como preconizado pelo imperialismo cultural ocidentocêntrico, ser branco não era uma condição inscrita na cor da pele, mas assumir uma série de comportamentos sociais.

Como nos atenta Mills (2023, p. 131), “branquitude não é realmente uma cor, mas um conjunto de relações de poder”. Entretanto, vale salientar que a cor da pele e traços fenotípicos são determinantes não somente para uma adesão espontânea e seu concernente acolhimento na comunidade hegemônica, mas também para o reforço de um sistema que toma a estética como ponto de referência de humanidade. Sugere, portanto, assumir a cultura branca, de referência europeia, como norma de conduta e modos de vida inexoráveis e critério de aceitação social e acesso à cidadania. Assim, o artigo é composto de uma breve contextualização em dimensões geopolíticas mais amplas, no intuito de destacar alguns pontos de um projeto global de subjugação racial que tem a identidade: o corpo, traços fenotípicos e suas referências culturais, no caso, elementos de uma estética, como ente de intervenção política privilegiada.

Na sequência, apresenta-se o contexto de emergência da investida contracolonial e sua reverberação no transcurso da história, especialmente no Brasil, como forma de expor a desumanização própria da cultura ocidental e, conseqüentemente, de torná-la mais humana. Apresenta-se, portanto, o conceito de capital racial, da negritude e suas nuances teóricas, como ferramenta que nos auxilia na compreensão das minúcias das investidas coloniais, enfatizando sua predominância no mercado das trocas simbólicas. A partir do supracitado, indagamos: *É possível que a negritude possa ser uma via de resistência frente aos efeitos do racismo, da colonialidade do poder e do capital racial?* Considerando que nossa percepção sobre o belo nas sociedades modernas em decorrência dessa incidência ontológica normativa encontra-se completamente deturpada, para melhor compreendê-la, é necessário tomar raça como um conceito estratégico que ordena um amplo e complexo sistema de poder. Sendo a peça angular que alicerça a produção de classificações hierárquicas, nos proporciona as conexões de sentido que acessam as caixas ocultas de uma matriz de opressões e nos indica a construção de caminhos possíveis.

entre ontologia e epistemologia, implicando esses sujeitos em tramas de subjetivação oposicional. Por mais que haja uma discussão marxista sobre a unidade entre ontologia e epistemologia, Silva (2022) percorre a analítica da racialidade descortinando os fundamentos raciais de incidência nas pessoas modernas.

A estética como referencial ontoepistemológico moderno

A implementação da modernidade institui, simultaneamente, como parte de sua dinâmica, uma “matriz de opressões” (COLLINS, 2019) que configurou um sistema-mundo moderno. Entende-se, que raça e gênero são balizas desse sistema-mundo que rege desigualdades raciais/sociais e colapsos ambientais (FERDINAND, 2021) como o fundamento de seu “êxito”, figurando a base material como um atributo trivial e um marcador interseccional (COLLINS, 2022). A modernidade/colonialismo demarcou uma inflexão substancial no ordenamento global, pois foi a partir deste período histórico e de suas marcas mais visíveis que distinções sociais com força de normalização do espaço social passaram a vigorar com maior predominância. Verifica-se, porém, que há discursos que identificam precoces formulações destacando que as diferenças supostamente raciais antecedem a modernidade; por exemplo, “A *Fisiognomica*, de Aristóteles [...] é racialmente determinista, fixando qualidades e defeitos morais do ser humano segundo critérios baseados puramente no fenótipo” (MOORE, 2007, p. 56), apesar de ser somente a partir da dominação do Egito e Cartago que essas sociedades se tornam multirraciais.

A conjectura desse campo científico sustentava-se na ideia de que uma simples leitura da anatomia e do fenótipo seria suficiente para definir a personalidade humana. Nessa perspectiva, “características fenotípicas de determinados povos africanos foram frequentemente catalogadas de maneira negativa” (MOORE, 2007, p. 57) revelando “um papel orientador das ações violentas” (MOORE, 2007, p. 163) e por extensão, a depreciação de todos os demais aspectos de suas culturas. Anterior à modernidade, tais diferenciações acometeram grupos sociais considerados brancos (HAIDER, 2019; MILLS, 2023); da mesma forma que discursos que incidiram sobre as determinações de sexo e gênero também antecedem a modernidade ocidental (OYĚWÙMÍ, 2021). Fato que torna comum os discursos que incidem na determinação ontológica do “Outro do ocidente”, dentro de “uma abordagem social determinista da sociedade, o fundacionismo biológico, senão o reducionismo, ainda está no centro dos discursos de gênero [e raça], assim como está no centro de todas as discussões sobre a sociedade no Ocidente” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 38), como fundamento de uma doutrina sócio-ontológica sobre o Ser, seu alvo se inscreve sobre o corpo (OYĚWÙMÍ, 2021).

Relevante considerar que o racismo estabelece a equivalência e interdependência entre o biológico e o cultural fazendo operar em uma matriz única de significados e significantes, enfatiza Hall (2013). Por mais que ambas as lógicas não tenham respaldo ou legitimidade científica, elas produzem eficácia social ao operacionalizar uma matriz simbólica

de opressões que se articulam às dinâmicas políticas que estruturam as desigualdades sociais. Essa tendência ou evidência, que é, grosso modo, estética, também se traduz nos modos de vida e nos comportamentos cultivados nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas e tem como fundamento a “asili cultural europeu”¹⁶⁰ (ANI, 1994), que atua como força motriz no alavancamento da modernidade global. A terminologia “cosmovisão”, como significante de um atributo de construção da percepção, nos informa do privilégio da visão para apreensão e incorporação da percepção do e sobre o mundo, e substância do “Utamawazo” (ANI, 1994) dos povos europeus. Se, para Oyěwùmí, (2021), “o olhar é um convite a diferenciar”, o discurso, a boca, a fala, é o ente propalador da opressão (RODA [...], 2024), dado que a boca proclama o que o olhar diferencia, sendo que aquilo que se expõe estranho como diferença hierárquica, ocorre, por serem categorias previamente dispostas no jogo das interações no mercado das trocas simbólicas desde o advento da modernidade/colonialismo.

Não seria errôneo dizer que a marca de implementação da modernidade se escamoteia, em síntese, por uma concepção estética. Segundo Castro-Gomez (2005, p. 186), “modernizar as colônias significaria, então, garantir que a visão técnico-científica da realidade, orquestrada pelo Estado, substituísse completamente todas as outras formas de conhecer o mundo”. A “*hybrisdelpunto cero*” estabelecia “o ‘pathos da distancia’ em relação aos negros, índios e mestiços também se refletirá numa ‘ruptura epistemológica’ em relação às suas formas tradicionais de produção de conhecimento” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 133). Prescrevia, assim, uma série de distinções sociais de caráter étnico; “aos poucos impulsiona-se a ideia de que a natureza e o homem são esferas ontologicamente separadas, e a função do conhecimento é exercer controle racional sobre o mundo” (CASTRO-GOMEZ, 2000, p. 81).

Para Marimba Ani, o controle racional do mundo passa por uma concepção estética, uma vez que o “‘racionalismo’ constitui uma parte importante da estética Européia” (ANI, 1994, p. 194). Ani identifica dois sentidos de estética na cultura Europeia, um inevitavelmente vinculado a um valor, a partir do qual a “concepção Européia da beleza, no sentido das formas, imagens, e experiências que evocam respostas emocionais positivas daqueles que foram inculturados na tradição” (ANI, 1994, p. 193), e outra da “objetivação” da experiência estética, materializada na prescrição de critérios para o que pode ser considerado belo. O sentido de uma estética racionalista é encontrado nas produções artísticas, na arquitetura, na literatura, na música e mesmo na estética corporal, evidenciando como tal concepção foi manipulada com a finalidade de alçar a estética Europeia à condição de

¹⁶⁰ É o logos e substrato vital de uma cultura e responsável por atribuir sentido às criações individuais e coletivas de seus membros. É tanto a essência cultural, o núcleo ideológico quanto a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, capaz de ditar o tom das produções culturais e demais feitos de uma sociedade.

universal permitindo, com isso, o exercício do controle e do poder sobre outros povos, garantindo-lhes, conseqüentemente, a experiência estética privilegiada.

Segundo hooks (2019, p. 38), as imagens exercem uma função central na definição do controle do poder político e social, “a natureza profundamente ideológica das imagens determina não só como as outras pessoas pensam a nosso respeito, mas como nós pensamos a nosso respeito”. Assim, o ponto zero se configura, no contexto da modernidade/colonialismo ocidental, como uma política estética de pretensões totalitárias, a partir da qual os significados da branquitude, como detentora de todas as qualidades humanas positivas, consubstanciada pela noção de “supremacia branca global nega às subpessoas não apenas a paridade moral e cognitiva, mas também a estética” (MILLS, 2023, p. 171).

A partição ontológica (SAID, 2007) dos seres humanos modernos, enfatiza essa incidência estética uma vez que opera a partir do reforço da ideia de raça, atribuindo, de forma essencialmente antagônica, a alguns as capacidades cognitivas (mente) e a outros as emocionais (corpo) (ANI, 1994; SILVA, 2022). Pois, como afirma Mbembe (2018, p. 69), raça “é também uma maneira de estabelecer e afirmar o poder (...) a raça deve converter-se em imagem, forma superfície, figura e, acima de tudo, estrutura imaginária”. O privilégio das capacidades cognitivas racionalistas não somente é atribuído aos europeus como também exclui as influências emocionais uma vez que o racional tem o poder de controlar o emocional; o contrário não procede, uma vez que o emocional pressupõe a ausência do racional e nunca a possibilidade de controle. “O que se sugere é que os africanos são deficientes e devem converter-se aos modos europeus para atingirem o *status* pleno de seres humanos. As diferenças culturais ainda equivalem a marcas de inferioridade” (MAZAMA, 2009, p. 113).

O capital racial, erigido pela modernidade/colonialismo como o significante mais “palpável” e uma herança da escravidão, atua como o operacionalizador simbólico de uma matriz de opressões. Ele transforma a cor da pele e os traços fenotípicos em signos, atribuindo sentido oposicional e relacional à estética identitária. Esse processo permite que a raça justifique a classificação e a valoração diferencial (COSTA-JUNIOR, 2021; 2023), influenciando profundamente as concepções ontoepistêmicas dos seres humanos e determinando-os diferencialmente.

O potencial analítico do capital racial é relevante, uma vez que sua base semântica conceitual configura-se no entendimento de uma estruturação da ontologia moderna que incidiu no significante e significado de raça para, a partir dos aspectos estéticos, determinar uma suposta essência biológica e cultural diferencial entre os seres humanos, como elementos “necessários para produzir sentido, mas é na relação entre eles, sustentada no

nosso código cultural e linguístico, que sustenta a representação” (HALL, 2016, p. 57). Assim, capital racial, ao remeter a uma suposta essência moral subjacente à classificação racial observada, ou seja, o estético como atributo de mensuração das capacidades ontoepistêmicas, determina a dimensão existencial da pessoa e do grupo ao qual pertence. Dessa forma, capital racial se converte em uma fonte de energia social que impacta de maneira objetiva e produz efeitos

no ordenamento do espaço social, tecnologias e dispositivos de instrumentalização do poder que tem como resultado a atribuição de valores. Estes transitam do universo simbólico ao material, numa confluência harmônica compondo o senso de realidade na retroalimentação do senso comum e do *habitus*. (COSTA-JUNIOR, 2021, p. 9).

Em vista disso, o mercado das trocas simbólicas opera como o *locus* de classificação das posturas, dos modos de vida, da identidade, da linguagem, da apresentação e da representação, em suma, da estética. Esse espaço é fundamental para as políticas de exclusão e para a determinação da vida e da morte; evidenciando, conseqüentemente, a prevalência do mundo simbólico (das construções subjetivas) na determinação das condições objetivas de existência. A noção de diáspora é estratégica, uma que traduz as “experiências de pessoas que, em razão da escravidão e do colonialismo, foram retiradas de sua terra natal. Por outro lado, o referencial situa as análises das pessoas negras, no contexto dos desafios comuns vivenciados transnacionalmente” (COLLINS, 2019, p. 73).

***Negritude*, contracolonialidade e a ressemantização global da estética**

Extrapolando a ideia comum de *negritude* aludir a um imperativo meramente estético ou à cultura dos povos de pele negra, o antropólogo e professor Kabengele Munanga nos lembra que o movimento está associado a aspectos macros de uma espécie de contato intercultural que buscou provocar um “desvio existencial” (Fanon, 2008) aos povos racializados. “A *negritude* e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga de uma maneira ou de outra todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental ‘branco’ reuniu sob o nome de negros” (MUNANGA, 2012, p. 15). A *negritude*, assim como Fanon (2021) também aderiu, alicerça-se na ideia de um “significante africano”, que originou a “noção-conceito de diáspora africana” (SILVÉRIO, 2022, p. 30), para contemplar africanos afrodiaspóricos e reconhecer a África como um ponto de projeção de ascendência e ancestralidade que modelou a luta contra as opressões em âmbito global indicando suas articulações de sentido e seus aspectos menos visíveis. Reflete Asante (2016, p. 13) que “os

afrocentristas argumentaram que era necessário aos povos africanos que eles vissem a si mesmos no meio de sua própria história e não nas margens da Europa. Isso significava que era essencial retornar às civilizações clássicas da África antiga para inspiração e orientação”.

Por mais que a teoria crítica reconheça W. E. B. Du Bois como “o pai simbólico do movimento de tomada de consciência de ser negro” (DOMINGUES, 2005, p. 195), ou o “Pai da Negritude” (MUNANGA, 2012, p. 41), é adequado vê-lo, em termos de historicidade dos fenômenos, como herdeiro de um movimento anterior – que lutava pela ressemantização estético-ontopistemológica e pelas estratégias políticas que foram efetivadas por africanos e africanas no contexto da modernidade/colonialismo. Essa percepção é reforçada uma vez que “as experiências cumulativas das lutas contra a escravização, contra o colonialismo serviram como uma espécie de memória/ponte cultural e política para a luta” (SILVÉRIO, 2022, p. 114). E, nessa perspectiva, “o passado nos oferece não apenas as origens e as explicações, como também os padrões de desenvolvimento que apontam possibilidades e problemas” (KARENGA, 2009, p. 333-334).

Contracolonialismo refere-se às ações, sejam elas individuais ou coletivas, de africanas, africanos e seus descendentes, bem como das populações indígenas, destinadas ao enfrentamento das violências desde as primeiras investidas colonialistas, especialmente contra o imperialismo cultural (SANTOS, 2015; 2023). Por conseguinte, “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2015, p. 48). Valter Silvério (2022, p. 42) nos indica que passado e presente não são separáveis e a história não se resume a um conjunto fixo de coisas que ocorreram no passado e se encontram acessíveis de alguma forma transparente na memória ou na linguagem.

Pelo contrário, a história só adquire sentido na relação com o presente e da posição política de quem dela se arvora. A memória, portanto, está disposta a ser compreendida e moldada no tênue fio das relações políticas de poder e pelos significados possíveis. A partir, assim, do “paradigma da travessia” Nascimento (2020, p. 68) nos convida a “fazer do tempo presente um lugar de reconstrução [...] não apenas com as instâncias de opressão, mas com toda história que nos precedeu [...] neste tenso movimento de criar, surge a cultura negra no Brasil. Esta cultura constrói o alicerce para que se criem possibilidades de novas identidades”. Ao criar a cultura afrobrasileira em confluência com a cultura indígena encontrada nas terras de Pindorama, criam-se não somente as novas identidades, mas também um novo paradigma estético e ontopistemológico insustentável para o ocidente opressor. Para as cosmologias africanas (inclui as afrodiáspóricas), os valores estéticos são transmissores da energia vital, uma vez que são também éticos e substanciam visões de

mundo (MARTINS, 2021). “*Kalunga* mostra-nos a estética de ser [...] Para muitas civilizações negras, a estética não é acessória ou um sentido posterior. Parte-se de um território estético que agrega. Por outro lado, a estética é uma dimensão tradutória das estéticas ancestrais de ser” (SANTOS, 2019a, p. 73).

É sabido que os povos de língua bantu¹⁶¹ predominam entre os trazidos para o território Pindorama. Esses povos têm a hospitalidade e a engenhosidade como características elementares de suas culturas (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019). E é sobre essa engenhosidade, que se expressa na capacidade cognitiva de assimilação de conhecimentos diferentes e a criatividade para adequação à situações-limite que assumiu a cultura como campo privilegiado de luta, na qual uma concepção estética dos povos bantu foi reconstruída para recuperar um sentido existencial. A escravização colocou populações negras em diversas localidades desconhecidas, muitas vezes inóspitas, sob novas normas e parâmetros de mobilidade, sem história e sem palavra. “Apesar das adversidades, em um ato de valentia que reafirma sua resistência, no Pacífico iniciam um processo de reconstrução social” (CAICEDO, 2018, p. 329).

A afirmação de Lélia Gonzalez (2018), de que a cultura brasileira é a cultura afrobrasileira, sintetiza esse processo histórico de construção das matrizes existenciais-ontológicas e estéticas afro-brasileiras. Constata Davis (2017) que, contra as estratégias de “genocídio cultural”, a prática de entoar cantos durante os trabalhos forçados formou uma comunidade estética de resistência e encorajou uma comunidade política de luta ativa pela liberdade, um *continuum* de luta que é estético e político ao mesmo tempo e se estendeu pelos mais diversos aspectos da cultura norte-americana. Esta formação estético-política, que tem como pano de fundo a reconstrução das condições existenciais e dos modos de vida, pode ser observada em toda diáspora (WALKER, 2018; BIOHO, 2000; HALL, 2013), ressemantizando suas identidades e criando novas manifestações culturais. “Fundamentaram-nas nos saberes que trouxeram da África em sinergia com o que encontram em sua nova terra, criações que marcaram com sua originalidade as sociedades de todas as Américas” (WALKER, 2018, p. 16).

Toda recriação ou reorganização dos aspectos culturais africanos em solo Pindorama tem uma nítida conotação de um enfrentamento estético-político impondo-se na luta no campo das representações sociais. O estético expõe, como cerne político de reivindicação de uma pluridiversidade, outros modos de se relacionar no mundo e com o mundo, em síntese, *outras possibilidades cosmológicas* de produção de existência. É inegável que a ascendência da

¹⁶¹Bantu designa tanto os povos falantes da língua bantu ou dela derivadas como também especificidades dos modos de vida.

língua falada no Brasil tem fortes influências da língua dos povos *bantu-kongo* (SANTOS, 2019; LOPES, 2021) e de outros grupos étnicos (LOPES, 2021; SODRÉ, 2020) que, apesar da violência para sua substituição, muito foi resgatado e preservado, mesmo que de modo fragmentado, por meio do Candomblé, como constata Valdina (2019).

É muito impreciso, e até certo ponto pretensioso, determinar uma data específica para o surgimento dessas manifestações em Pindorama em razão do contexto de violências e dos personagens que contaram as histórias. Com isso, acreditamos ser sensato considerar que tais recriações tiveram início tão logo o primeiro grupo de pessoas africanas firmou o pé em solo estrangeiro¹⁶², inclusive, como forma de não sucumbir totalmente às opressões. Em razão da imensa gama de influências geradas pelas marcas da africanidade na cultura brasileira, de forma geral, diversa e regional, destacamos alguns aspectos constituidores dos reinados, por seu caráter estético e também devido ao fato de sua manifestação no espaço público que desafiava (desafia) a política colonial com enorme sagacidade. Diferente do candomblé¹⁶³, que apesar de também ter sua expressividade africana vividamente estética, sua manifestação ritual está mais voltado ao espaço dos terreiro.

O carnaval, como nos mostra Gonzalez (2024), mesmo tendo suas origens associadas a Roma, se estendendo à Europa e chegando ao Brasil por influências de Portugal, foi radicalmente reconfigurado, agregando os elementos da cultura africana e afrobrasileira, sendo adequado aos aspectos peculiares das diferentes regiões do Brasil e considerado como “coisa de negro”. O livro de autoria de Lélia Gonzalez, “Festas populares no Brasil”, recém-lançado, é um convite a um passeio histórico pelas matrizes ontoepistemológicas, culturais e estéticas que dão forma à cultura brasileira. Vale destacar, o bumba meu boi, que tem seu ascendente no “boi Ápisegípcio”, que se difundiu na Europa via Grécia e Roma, integrando-se nas mais diversas elaborações mitológicas” (GONZALEZ, 2024, p. 77), e o jongo, que é considerado “um dos ancestrais do Samba. De origem banto foi criado pelos negros escravizados” (MARTINS, 2024, P. 151). Para Gonzalez (2018, p. 298), “as festas afrobrasileiras são o efeito simbólico de um extraordinário esforço de preservação de formas culturais essenciais trazidas de um outro continente”, estruturando em matrizes africanas que nada tem a ver com as europeias, apenas se utilizou das exteriorizações do catolicismo como forma de sobrevivência, sendo, a continuidade de uma violência, aceitar que o “sincretismo caracteriza o sistema de crenças dos negros brasileiros” (GONZALEZ, 2018, p. 298).

¹⁶² Segundo Gonzalez (2018), há registros da presença negra nas Américas antes da colonização. Contudo, assumiremos a diáspora forçada para fins de nossas análises.

¹⁶³ Uma ótima referência sobre aspectos históricos e subjetivos constituidores do candomblé, é possível acessar em Joaquim (2001).

Referente aos reinados, nos mostra Martins (2024), são derivados das coroações de Reis e Rainhas negros no período colonial, assim como os afoxés e os maracatus, e traduz uma estrutura sócio-organizacional própria do antigo Reino do Congo e Matamba (atual Angola). Assim como outras manifestações culturais e festejos, os reinados celebram, “africanamente, a ancestralidade e os antepassados da memória negro-africana [...] as memórias da África e das travessias diaspóricas e suas configurações em território brasileiro são performadas e culturalmente traduzidas e recriadas” (MARTINS, 2024, p. 146). Trata-se de uma organização social e devocional, que em sua prática litúrgica, ao celebrar santos católicos, como Nossa Senhora do Rosário, celebram igualmente Zâmbi (o Deus banto supremo). Estes rituais são adornados por uma “genealogia performática” que fusiona emissores e receptores em um circuito de “expressão, potência e poder” (MARTINS, 2003, p. 76). Tais práticas estão fundadas em outras modulações da experiência criativa. Além disso, a memória africana no Brasil tem sua inscrição em procedimentos estéticos e cognitivos que traduzem uma “sofisticada *gnosis* banto-africana” (MARTINS, 2003; 2021; 2024). Nos festejos dos reinados, “se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais” (REIS, 1991, p. 76) – fato que afrontava o *establishment* por simbolizar uma espécie de inversão da ordem estabelecida que ameaça os poderes instituídos pela violência.

Na irrigação dos pergaminhos da história, a partir de uma ontoepistemologia estético-política que se inscreve no corpo, os festejos afrobrasileiros orientaram o *locus* desde onde as lutas devem ser travadas e a performance – no sentido conferido por Martins (2003; 2024) –, como sua principal “arma”. E este legado foi plenamente compreendido pelas gerações subsequentes que não somente atualizaram, mas ampliaram o sentido de *negritude* nos contextos das lutas por liberdade conformando uma comunidade estético-política transnacional afrodiaspórica, que reconhece a África como berço ancestral e de ascendência. Assim, vale lembrar Hall (2013, p. 44), que nos diz que “a África que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial reforjado na fornalha do painel colonial”.

Negritude e estética na transfluência do atlântico negro

Em um contexto supremacista branco, amar a negritude raramente é uma postura refletida no dia a dia (hooks, 2019, p. 47).

Enquanto a noção de *Negritude*, conforme expomos, tem sua origem nas “recriações” contracoloniais dos povos africanos que recuperam o significante África, seus valores

cosmológicos e estéticos como produto político na luta pelas representações sociais, a noção de Atlântico Negro também vai ao encontro deste posicionamento, ao considerar, conforme propõe Gilroy (2001), as trocas transnacionais e interculturais que se estabelecem nos trânsitos das diásporas, cujo navio é visto como um elo de comunicação entre as identidades (europeia, africanas e americanas) em relação. O Atlântico Negro atribui significância política aos movimentos de imigração forçada dos povos africanos e nos indaga sobre processos de construção de ideias sobre nacionalidade e identidade (SILVÉRIO, 2019).

Assim, o foco na África como significante de um sentido existencial, reorganizou as culturas afrodiaspóricas em todo globo, amplificando a “África de hoje, que é pelo menos quatro ou cinco ‘continentes’, diferentes embrulhados num só” (HALL, 2013, p. 44), o Atlântico Negro revela as complexas idiosincrasias da conformação ontoepistêmica e estético-política proporcionadas pelos trânsitos das diásporas e das oposições binárias¹⁶⁴ levadas a cabo tanto nas práticas sociais quanto sendo incorporadas na percepção, que nutre imaginários sociais compartilhados e consubstancia as análises das pessoas racializadas¹⁶⁵, corporificando uma comunidade interpretativa afrodiaspórica munida de uma hermenêutica afrodiaspórica e suas epistemologias. Vale lembrar Nego Bispo, que se pronuncia de um *locus* epistêmico contracolonial, para refletir sobre a adesão ao termo quilombo, criado por colonialistas, assumindo que “somos capazes de ressignificá-lo [...] Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto de nossa capacidade de pensar e elaborar conceitos circularmente” (SANTOS, 2015, p. 95).

Importante destacar também a afrocentricidade enquanto um paradigma de indagação e desestabilização da hegemonia euro-norte-americana, uma vez que toma corpo na esteira do movimento de *negritude* e das lutas políticas por descolonização embasando-se em muitos de seus pressupostos. A afrocentricidade ocupa um espaço importante, por ter seu ponto de eclosão na constatação da invasão de conceitos, valores e imagens referenciadas numa hegemonia de ideias europeias, que mobilizando violências físicas, intelectuais, simbólicas e intersubjetivas afastaram as africanas e os africanos em diáspora de seus centros psicológicos, econômicos, espirituais e culturais. Assim, ao reconhecer África como um *locus* de pertencimento e enunciação, a afrocentricidade se projeta para além de uma paradigma contra-hegemônico focado na luta intelectual e epistemológica, mas também como um paradigma estético.

¹⁶⁴ Para Collins (2016), esta forma de pensamento pode se tornar o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero, uma vez que pressupõem a categorização das pessoas em termos de suas diferenças.

¹⁶⁵ Para um melhor entendimento, ver Collins (2016).

A *negritude* (1920), segundo Benedicto (2010), enquanto movimento artístico e político impulsionado por africanos e caribenhos de língua francesa, propôs o fim do colonialismo e confrontou o racismo por meio da positivação de valores culturais, estéticos e do próprio fenótipo dos negros. Paralelamente, identifica-se o surgimento do pan-africanismo que, tendo iniciado na diáspora, encontra solo fértil no continente africano. Essa articulação entre pan-africanismo e negritude assumiu contornos diferenciados: nos EUA teve como mote “o Poder negro”; na África do Sul tornou-se plataforma para “consciência negra”; e no Brasil, formatou-se entorno de propostas estéticas e políticas, do “TEN”, do “Quilombismo”, vindo a estruturar o Movimento Negro Unificado. O martinicano AiméCésaire, o senegalês LéopoldSédarSenghor e o franco-guianense Léon-Gotran foram os criadores do conceito de “*negritude*”. No Brasil, foram Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento – que inclusive estavam presentes, representando o país no discurso sobre *negritude* feito por AiméCésaire em fevereiro de 1987, em Miami. No discurso citado, AiméCésaire revela explicitamente que a negritude é “uma maneira de **viver a história dentro da história; [...] suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas.**” (CÉSAIRE, 1987, p. 109, grifo nosso).

De fato, as referências a Du Bois como pai simbólico e pai fundador da negritude fazem *jus* à sua atuação intelectual e militante. Os primeiros periódicos destinado à desconstrução de estereótipos remetendo a uma origem ancestral, o “*The Brownies Book*” e, posteriormente, o magazine, “*The Crisis: a record of darkerraces*” (1910-1920), contou com a direta participação e criação de Du Bois, esta última tornou-se uma das publicações mais influentes dos EUA na época. Du Bois situava-se em um amplo contexto de intervenção, de onde analisava que “a experiência vivida pela população negra era de exposição perene às práticas de exclusão legal, discriminação ostensiva e representações estéticas depreciativas” (SILVÉRIO, 2022, p. 135).

E nesse sentido, suas preocupações foram direcionadas ao reconhecimento da “criação estético-cultural negra [de modo que] favorecesse a emergência de uma identidade negra positiva para os filhos dos ex-escravos” (SILVÉRIO, 2022, p. 132). Seu sentido de *negritude* visava expurgar noções europeias dominantes que prevaleciam sobre a estética negra de modo geral, definidas pelo iluminismo e, entendia que, a “reconstrução da contribuição da África para humanidade era, portanto, uma necessidade incontornável para identificação positiva da criança e do jovem negro e, ao mesmo tempo, a possibilidade de contrapor às caricaturas e ridicularizaçõesupremacistas brancas” (SILVÉRIO, 2022, p. 139). Du Bois percebeu como as marcas corpóreas inscritas na estética reconhecida como negra e de ascendência africana, era a conjugadoraoposicional da comunhão entre os setores dominantes

e as fileiras cerradas simbolicamente, convertidas em políticas oficiais. Entendia-se com isso que seriam necessárias intervenções no mercado das trocas simbólicas para produzir efeitos nas políticas oficiais.

Tais propostas tiveram repercussões históricas, inclusive nos dias atuais, reverberando entre as comunidades afrodiaspóricas nos quatro cantos do globo, e no Brasil, teve influências visíveis em confluência com as ações que aqui já tinham um *corpus*. Hédio Silva Junior (2007)¹⁶⁶ identifica que pelo menos três correntes influenciaram o movimento negro no Brasil: o movimento pelos direitos civis nos EUA; as lutas por independências de países africanos e o movimento da *negritude*. A circulação de imagens pejorativas sobre a população negra e a consequente assimilação de valores culturais alheios à sua realidade e origem foram pontos que problematizaram como a educação formal fomentava uma política racial (NASCIMENTO, 2016; NASCIMENTO, 2018).

Esse contexto de apagamento das contribuições da população negra no desenvolvimento social, cultural e econômico do país recebia reforços de toda ordem, especialmente na mídia de massa (DIOGO, 2014). Frequentemente, a representação do negro estava associada à escravidão, criminalidade, subalternidade e à falta de traços estéticos positivos. Além disso, caricaturas e estereótipos depreciativos, junto com a repressão policial, relegavam essa população aos territórios da pobreza. Essas representações contribuíam para reforçar a ideia de um “lugar do negro”, interpretando-se como uma versão moderna da “teoria do lugar natural” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982). Contexto que toma maior destaque no pós-abolição, inicia tensionamentos dos princípios da democracia brasileira e faz eclodir organizações que deram forma ao Movimento Negro Unificado (MNU), na década de 1970, uma das mais importantes entidades de representação política na negritude em solo brasileiro.

Com toda uma composição estético-política formatada na cultura brasileira, fruto das gerações antecedentes, o terreno da cultura era o solo fértil para continuidade da luta política. De tia Ciata a Clementina de Jesus, herdeiras diretas dessas tradições (GONZALEZ, 2018), foram referências inspiradoras, entre outras e outros conforme suas regiões. Os concursos de beleza negra (1974) começaram a fazer parte do calendário de várias cidades brasileiras, como também os blocos afros que apresentam uma estética africanizada performada nas letras das músicas, nas quais palavras de origem africana eram entoadas remetendo também a divindades, mitos e feitos de personagens das culturas africanas, bem como nas vestimentas e pinturas corporais.

¹⁶⁶VerAlberti; Pereira (2007).

O recurso ao significante África como forma de reconhecimento e pertencimento adentrou aos mais diversos segmentos sociais e culturais que questionavam o *status quo*, e o Rap também se irriga dessa fonte: “Na periferia, todos se encontram na rua, nos bairros, e a posse surge daí, reunindo dois ou três grupos de Rap. É um jeito de trocar idéia sobre a música, arte e os problemas da periferia, de estudar as nossas origens – a afro-descendência – que a escola não ensina” (AMARAL, 1998, p. 4). Outro destaque é o Ilê Aiyê, um grupo cultural que traz a cultura africana como seu mote estético e devido à expressividade e visibilidade do carnaval baiano alcançou todo o Brasil. Campanhas como, “reaja a violência racial, beije sua preta na rua”¹⁶⁷, publicizada pelo MNU, em 1991, demonstram o caráter abalazadamente político na reivindicação do reconhecimento do afeto e do amor como parte dessa estética. Evidencia ainda, o amor e relacionamento entre pessoas pretas como uma rejeição às políticas de embranquecimento e os pressupostos das ideologias racialistas expondo uma consciência racial afirmada pela negritude como concepção estético-política e afirmação identitária.

Em sua esteira vem todo um significativo movimento das camadas populacionais, que no advento dos anos 2000, impactos mais amplos e expressivos ficam mais evidente na sociedade brasileira de modo geral. É importante destacar que campanhas como “*Black is beautiful*”, nos EUA e “100% negro” no Brasil ou “*Negro é lindo*” contribuíram para o reforço da mensagem de uma negritude subjetivamente positivada, remetendo a “uma comunidade de sentimentos mais ampla que nos permita sonhar com a possibilidade de uma humanidade onde raça realmente não faça diferença” (SILVÉRIO, 2022, p. 66).

De um cenário em que mulheres negras são vistas majoritariamente performando um jeito branco de ser, com cabelos alisados artificialmente e homens, de modo geral, com os cabelos curtos ou raspados, a mudança se evidencia sobretudo por estes traços. Esse giro estético foi progressivamente notável nos espaços públicos, especialmente nas pessoas negras assumindo a estética capilar natural, muitas vezes modelada por tranças, *dreads*, *blackpower* e penteados que aproveitam a plasticidade que os cabelos crespos ou cacheados permitem, incluindo também os alisamentos e *laces*. A adesão a adornos, tecidos e vestimentas que remetem a referências africanas e afrobrasileiras passou a valorizar ainda mais o corpo negro.

É possível analisar até mesmo a política de cotas como uma intervenção estética, na medida em que “quebra”, ou pelo menos começa a diversificar, a presença homogênea de uma “fisionomia colonizada” (CARVALHO, 2019), historicamente dominante nas universidades

¹⁶⁷ Em uma crítica à adesão de pessoas negras às ideologias do embranquecimento, aludindo a uma “psicologia da jabuticaba”, Gonzalez (2018) afirma que no Brasil não existem relações interraciais, mas relações intraraciais.

brasileiras. Essa homogeneidade foi mantida pelos “dispositivos estruturais de racialidade/biopoder” (CARNEIRO, 2005), que impuseram barreiras ao acesso educacional. Essas cotas marcam a chegada dos “ex-objetos” ao mundo acadêmico, o que, segundo Gomes (2009, p. 434), “configura um novo campo de tensão epistemológica e política”. O primeiro impacto dessa política é estético, pois dele se constata e se questiona uma política de privilégios, “entendido como um estado passivo, uma estrutura de facilidades que os brancos têm, queiram eles ou não” (BENTO, 2022, p. 63), na ocupação de um espaço público onde as “verdades” sobre o mundo são produzidas por corpos de referenciais somáticos caucasoides.

Ao pensar a negritude/identidade negra sabe-se que uma concepção de estética negra (corpo, cabelo e cultura) pode ser uma importante via para a construção de uma subjetividade negra, no favorecimento da compreensão do processo de “tornar-se negro” que, segundo Neusa Souza, envolve entender que a afirmação da negritude é uma ação política (Souza, 1983). Pensar a estética negra enquanto ação política e, conseqüentemente, como via de autodeterminação é compreender que o racismo compõe uma robusta estrutura de poder na sociedade brasileira impelindo as pessoas negras a recusarem seus símbolos e atributos. As pessoas negras são frequentemente reportadas aos seus corpos para serem identificadas como inferiores, imorais, feias, desinteressantes, exóticas, irracionais, etc. Isildinha Nogueira (2021) ressalta a importância de nos atentarmos para os corpos negros, visto que pessoas negras têm marcas no psiquismo que pessoas brancas jamais compreenderão; são marcas criadas e deixadas pelo racismo.

As políticas da raça impactam diretamente nas pessoas negras; em que são os brancos que detêm o poder e gozam dos privilégios, são eles a norma, cujo negro terá que produzir sua própria subjetividade, nos alude à ideia de humilhação, pois a referência de humanidade está no branco (FANON, 2008). Na sequência, Fanon assevera: “Se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo o meu peso de homem, que não sou esse *y’abonbanania*¹⁶⁸ que ele insiste em imaginar” (FANON, 2008, p. 189). A saída, segundo Fanon, seria um humanismo radical, em que o branco teria que se desprender da superioridade e o negro da inferioridade. Pois, ao se criar dois ideais – o ideal de branco e ideal de negro – não há identificação inteira por algo; então, a ideia de que há um negro

¹⁶⁸A expressão *y’abonbanania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um *tirailleursénégais* (soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo), com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial. O “riso banania” foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema “Hóstias negras”, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante. Em 1957 o publicitário Hervé Morvan criou uma versão mais gráfica, mais modernizada, do “sorriso banania”, permanecendo sua estilização em uso nas caixas do produto até o início da década de 1980. Informações na página 47 – Livro *Pele negra, máscaras brancas*.

realmente negro também é uma armadilha ocidental. Portanto, só é possível se tornar novo humano se quebrar os dois ideais, porque ambos produzem sofrimento psicossocial.

“Se historicamente a negritude é, sem dúvida, uma reação racial negra a uma agressão racial branca, não poderíamos entendê-la sem cercá-la, sem aproximá-la do racismo do qual é consequência e resultado” (MUNANGA, 2012, p. 10). No tocante, propomos falar sobre as nossas belezas e co-construir uma negritude positivada, tendo, assim, a possibilidade de resgatar o que tem sido negado há séculos neste país. Nilma L. Gomes ressalta que foi justamente por causa do racismo que pessoas negras tiveram que politizar a beleza negra, valorizando, entre os elementos de uma estética identitária negra, sobretudo, o cabelo crespo (GOMES, 2020).

O poder de normalização das concepções estéticas eurocentradas se impôs por muito tempo como elemento de um imperialismo cultural e de condição elementar para acesso à cidadania e à humanidade. A transição capilar, no contexto de imposição de uma norma somática caucasóide, deve ser analisada como um ato político de resgate da ancestralidade (GOMES, 2020). Essa transição busca uma postura contracolonial, convertendo o capital racial referente à identidade negra. Ao assumir a estética negra, que muitas vezes é vista negativamente, promove-se o confronto com as concepções estéticas dominantes no mercado das trocas simbólicas. Para Mills (2023), o *espaço político* é onde ocorrem os confrontos, sendo os micro espaços, que são os próprios corpos, a ferramenta com a qual as pessoas e subpessoas, os cidadãos e não cidadãos habitam esses regimes encarnados em envelopes de pele, carne e cabelo.

Entre os grupos racializados, existem marcadores que revelam e auxiliam na sua identificação. Por exemplo, pessoas negras que herdaram cabelos ondulados, cacheados ou crespos vivenciam os efeitos do racismo em razão da construção social de beleza que valoriza cabelos loiros e lisos e estabelece essa textura como norma, associando-a à beleza, limpeza, e civilidade. Em contraste, cabelos das demais texturas são frequentemente vistos de forma negativa. Isso pode fazer com que o cabelo seja um “meio de denúncia inquestionável” (PORTUGUEZ; SCHUCMAN, 2023, p.17), que, somado à cor da pele, lábios e formato do nariz, facilita a rápida distinção racial dos sujeitos. Segundo Costa-Junior (2023, p. 22):

O capital racial se expressa hierarquicamente por meio de um conjunto de símbolos de insignificância (pessoas pretas e indígenas), em oposição aos símbolos de respeito e de reconhecimento (pessoas brancas), consagrando simbólica e de forma real/prática a significação da representação racial/social.

Beatriz do Nascimento reflete que o reencontro com as nossas matrizes é proporcionado também pelos aspectos distintivos das identidades negras reconstruídas na diáspora, cujo “rosto e cabelo são marcas da raça social e política que nos diferencia [...] Olhar-se no espelho da raça e reconstruir sua identidade e seu corpo, pensando na sua trajetória e nas rotas do povo ao qual se sente vinculado” (RATTS, 2012, p. 68). Reforçar as referências estéticas que expõem a “beleza negra” e outros atributos associados à negritude, permite a recuperação e adesão de um sentido existencial e recusa a injeção de um sentido de humanidade como adesão aos imperativos estéticos e culturais de um universal particular. Em vez disso, acata-se às disposições estéticas e culturais do *locus* (África) de projeção que lhe confere sentido e lhe permite a autodeterminação valorativa em comunhão ao espelho do reconhecimento e pertencimento ancestral, em que a sua imagem adquire, de forma objetiva e simbólica, substância humana existencial e estética.

No que diz respeito à cor da pele e traços fenotípicos, Ribeiro (2022, p. 111) elucida que: “o branco e o negro seriam dois extremos de uma paleta de cores que marcam a relação simbólica de oposição, de presença e ausência de humanidade, sendo que, quanto mais branco, maior a possibilidade de aceitação e reconhecimento social”. Essa lógica de oposição binária é fruto de um processo de racialização “que está nas origens da cultura ocidental moderna” (SILVÉRIO, 2022, p. 116) e é constituidora do capital racial como dispositivo de uma matriz de opressões que condiciona a vida de grupos racializados e tem poder de normalização. Instituir uma identidade como norma é arbitrar o privilégio de julgar as diferenças a partir de um lugar particular criando uma escala hierárquica onde, quanto mais distante da norma mais negativado em seu valor no mercado das identidades. Capital racial, portanto, não restringe sua abrangência à “estética identitária ‘racializada’, mas, sobretudo, ao sentido construído social, histórica e politicamente em torno da noção de raça”, abarcando uma série de atributos sociais e culturais que podem ser identificados como próprios de seus respectivos grupos (COSTA-JUNIOR, 2021; 2023). Historicamente, as concepções de beleza, moral e inteligência foram atribuídas aos brancos como uma falsa condição de superioridade que o racismo lhes confere (Carone; Bento, 2002), à medida que o racismo forjava os sujeitos negros. É em razão disso que podemos concordar com Gomes (2020, p. 145) quando a intelectual afirma que “para o negro, o estético é indissociável do político”.

Considerações

Este trabalho expressa um esforço em não afirmar hierarquias conceituais hegemônico-ocidentais que tendem a desprezar o potencial da cultura ou mesmo da estética em seu valor político como relevante ferramenta na luta pela desestabilização das representações sociais pejorativas que pesam sobre os povos outrora colonizados. Para alcançar essa finalidade, buscamos mostrar como a implementação da modernidade/colonialismo consagrava uma concepção estética na determinação da sociogênese e ontogênese dos sujeitos modernos, como política racial que age sobre o corpo, o biológico, o cultural etc. Retirados de suas terras e destituídos das condições para reprodução de seus modos de vida, os povos africanos recriaram suas culturas e ressemantizaram suas concepções estéticas tendo como referência o seu lugar de pertencimento originário, a África e suas cosmologias. Ao impulsionar a construção de novas identidades e suas respectivas referências, impulsiona o surgimento de novas concepções estéticas que foram mobilizadas como armas na luta política pela reversão dos efeitos deletérios das ideias construídas pelas práticas distintivas e violentas da modernidade/colonialismo europeu endossados sob o epíteto de ciência.

Este artigo se posiciona, de modo direto, em contraposição aos discursos que se utilizam de mantras como essencialismo, identitarismo, tradicionalismo, fechamento, racismo reverso e outras noções reducionistas que, de forma consciente ou não, se pronunciam em favor da mesma política hegemônica que supostamente são contrários. O subtexto desses discursos com pretensões de cientificidade carrega a colonialidade em seu bojo, pois escondem a prepotente insciência de suas (seus) proclamadoras (es), por não compreenderem que se a modernidade/colonialismo foi (ou ainda é) um projeto de dominação que visava (visa) a homogeneização das culturas subjugadas, cujo imperialismo cultural é uma política patente, a manutenção e reforço dos aspectos culturais e identitários que define subjetividades individuais e grupais, se traduz, antes, em genuínas estratégias políticas contracoloniais.

A construção desse caminho ao longo do artigo é de extrema relevância para demonstrar como essencialmente a construção da noção de raça sempre esteve associada à estética dos povos africanos em oposição relacional aos povos europeus. Desse modo, a imaginação racista colonial, tal qual a moderna, em que se observa cor de pele e traços fenotípicos aludem, de forma inconsciente ou consciente e automática, a concepções morais e sociais diferenciadas. Esse atributo, que regula e ordena as percepções, incutindo em seu senso de distinção supostas diferenças raciais, foi conceituado como “capital racial”,

funcionando como dispositivo analítico disposicional que tornou propícia a análise da predominante influência do espaço simbólico na determinação do espaço social, da objetividade ou da realidade social.

Discutiu-se a partir de alguns exemplos, que houve um robusto movimento de recriação das concepções cosmológicas, na qual o estético é assumido como uma relevante frente política de intervenção no espaço social. O artigo demonstra, assim, que a estética é um imperativo eminentemente político, em razão do fato das políticas da raça incidirem sobre os atributos identitários, cor da pele e traços fenotípicos que remetem à ideia de raças diferentes. Tal intervenção sócio-ontológica comprometeu os sentidos representados nas identidades negras. Daí a importância histórica das investidas contracoloniais que recriaram e construíram potencialidades da estética negra, sobretudo por meio da beleza, que pode ser uma via para a construção e manutenção de uma negritude positivada autêntica e orgânica, que difere da reprodução e imposição de normas estéticas de modo geral, e de beleza que o capitalismo insiste em introjetar e que remontam a um âmbito geocultural específico. Assim, assumir a negritude, em suas nuances da estética identitária como estratégia política, tensiona as políticas da raça no mercado das trocas simbólicas contribuindo para uma progressiva diluição de tais estereótipos pejorativos e a reconversão do capital racial depreciativo que pesa sobre ela. A autoafirmação da negritude possibilita a produção e recuperação de modos de subjetivação às pessoas negras e contribui para contrabalancear a relação do capital racial no mercado das trocas simbólicas influenciando em um reordenamento da dimensão objetiva do espaço social.

Referências

- ALBERTI, V; PEREIRA, A. A. (Ed.). **Histórias do movimento negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. São Paulo: Pallas Editora, 2007.
- AMARAL, M. Mais de 50.000 manos. **Caros Amigos**: Movimento Hip Hop: a periferia mostra seu magnífico rosto novo. ed. especial, São Paulo: Editora Casa Amarela. n.3, p.4-9, set. 2008.
- ANI, M. **Yurugu**: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeus. New Jersey: África World press, 1994.
- ASANTE, M. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaio Filosóficos**, 2016.
- BENEDICTO, R. M. Prefácio: Sobre o pensamento crítico como supremo dever do intelectual orgânico. *In*: **O marxismo e a questão racial**: Karl Marx e Friedrich Engels frente o racismo e a escravidão. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenefro, 2010.
- BENTO, C. **O pacto da branquitude**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2022.
- BIOHO, E. **Encuentros de africanía**. Colombia: Fundação cultural colombiana negra; La griot, 2000.
- CAICEDO, R. A. P. Os afro-pacíficos: herdeiros de um legado diaspórico num território desconhecido. *In*: WALKER, S. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.
- CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser no fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CARONE, I.; BENTO, M. A. S. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. São Paulo: Editora Vozes Limitada, 2017.
- CARVALHO, J. J. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org). **Decolonialidade e pensamentoafrodiaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **Decolonizarlauniversidad** La hybrisdelpunto cero y el diálogo de saberes, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybrisdelpunto cero**: ciencia, raza e ilustraciónenla Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial PontificiaUniversidadJaveriana, 2005.
- CÉSAIRE, A. **Discurso sobre a negritude**. São Paulo: Nandyala, 1987.
- COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.
- COLLINS, P. H. **Bem mais que ideias**: a interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo: Boitempo, 2022.
- COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COSTA-JUNIOR, J. Capital racial: poder simbólico e estrutura de dominação. **Revista relações sociais**, v. 4, 2021.
- COSTA-JUNIOR, J. Genocídio da Juventude negra: notas sob a concepção da sociologia disposicional. **Revista Sociedade e Estado**, v. 38, n. 2, 2023.
- DAVIS, Â. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DIOGO, R. **Mídia e Racismo**. Belo Horizonte: Massa Edições, 2014.
- DOMINGUES, P. J. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 10, n. 1, p. 25-40, 2005.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. **Por uma revolução africana**. Textos políticos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- FOURSHEY, C. C.; GONZALES, R. M.; SAIDI, C. **África Bantu**: de 3500 ac até o presente. São Paulo: Editora Vozes, 2019.
- GILROY, P. **O Atlântico Negro**: modernidade e a dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

- GOMES, N. L. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos de identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- GOMES, N. L. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boa Ventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Almedina: Coimbra, 2009.
- GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**. [S. l.]: Diáspora africana, 2018.
- GONZALEZ, L. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- GONZALEZ, L; HASENBALG, C. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- HAIDER, A. **Armadilha da identidade: raça, classe nos dias de hoje**. São Paulo: Venete, 2019.
- HALL, S. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed Puc - Rio, 2016.
- HALL, S. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- JOAQUIM, M. S. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.
- hooks, b. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: elefante, 2019.
- KARENGA, M. A função e o futuro dos estudos africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- MARTINS, L. M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras (Santa Maria)**, Santa Maria, v. 25, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 14 jul. 2024.
- MARTINS, L. M. **Performances do tempo espiralar, poética do corpo tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MARTINS, L. M. Posfácio: brincando e cantando com Lélia. In: GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.
- MAZAMA, A. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MILLS, C. W. **O contrato racial**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- MOORE, C. **Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MUNANGA, K. **Negritude: usos e sentidos** 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- NASCIMENTO, M. B. **Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. Diáspora africana. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO, W. F. **Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil**/Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.
- NOGUEIRA, I. B. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- PORTUGUEZ, B. S.; SCHUCMAN, L. V. Cabelo como denúncia e via para a construção da negritude. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 16, Edição Especial, 2023.
- QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- RATTS, A. **Eu sou Atlanta: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2012.
- REIS, J. J. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- RIBEIRO, C. **Tornar-se negro: devir sujeito**. Belo Horizonte: Agência de Iniciativa Cidadã, 2022.
- RODA VIVA: GRADA KILOMBA. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (96 min). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=up-F2Pzf0LY>. Acesso em: 07 de jul. 2024.

- SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Editora UnB, 2015.
- SANTOS, A. B. **Terra dá, terra quer**. Ubu editora, 2023.
- SANTOS, T. S. N. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. 2019. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- SANTOS, T. S. N. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Florianópolis**: cadernos de traduções, v, 39, p. 65-77, nº especial, 2019a.
- SILVA, D. F. **Homo modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobgô, 2022.
- SILVÉRIO, V. R. “Quem negro foi e quem negro é? Anotações para uma sociologia política transnacional negra” *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.
- SILVÉRIO, V. R. **Rejeições articuladas e reconfigurações do racismo**. São Paulo: Entremeios, 2022.
- SODRÉ, M. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro; Petrópolis: Vozes, 2020.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- VALDINA, M. Entrevista concedida à Tiganá Santana. *In*: SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- WALKER, S. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

Nuevas paternidades en América Latina: avances y desafíos

New paternities in Latin America: advances and challenges

Carlos Jesús Molina-Ricaurte¹⁶⁹

Universidad Cooperativa de Colombia

Resumen: Este trabajo examina cómo se gestionan las nuevas formas de paternidad en distintos sistemas jurídicos de América Latina, destacando los desafíos y las perspectivas. A través de un enfoque comparativo, se analizan los marcos legales de varios países, identificando diferencias y similitudes significativas. Los resultados muestran una variedad de enfoques, con avances importantes en algunos contextos y problemas persistentes en otros. La discusión se centra en las implicaciones de estos hallazgos para el desarrollo de futuras políticas y la promoción de una paternidad equitativa y responsable en la región.

Palabras clave: Licencia de paternidad, masculinidades, paternidades, perspectiva de género.

Abstract: This paper examines how new forms of parenthood are managed in different legal systems in Latin America, highlighting challenges and perspectives. Through a comparative approach, the legal frameworks of several countries are analyzed, identifying significant differences and similarities. The results show a variety of approaches, with important advances in some contexts and persistent problems in others. The discussion focuses on the implications of these findings for future policy development and the promotion of equitable and responsible parenthood in the region.

Key words: paternity leave, masculinities, paternities, gender perspective.

¹⁶⁹ Carlos Jesús Molina-Ricaurte. Abogado. Magíster en Filosofía. Doctorando en Derecho en la Universidad Pompeu Fabra. Profesor de Tiempo Completo y miembro del Centro de Investigaciones Jurídicas, Políticas y Sociales de la Facultad de Derecho de la Universidad Cooperativa de Colombia sede Bogotá. Investigador y Par Evaluador reconocido ante el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología de Colombia. Correo: carlosj.molina@campusucc.edu.co

Introducción¹⁷⁰

La paternidad en América Latina es atravesada por cambios sociales, culturales y económicos que han modificado los roles de género clásicos. Este estudio busca examinar cómo distintos sistemas legales en la región enfrentan estos cambios, señalando los retos y las posibilidades que vienen.

En los últimos años, la región ha pasado por transformaciones importantes en las familias y en los roles de género. La participación de los hombres en el cuidado de los hijos ha ido en aumento, gracias a movimientos sociales, políticas del gobierno y una mayor conciencia sobre la corresponsabilidad de los padres. No obstante, estos cambios no son parejos y difieren mucho entre los países.

El objetivo de este estudio consiste en examinar el trato jurídico que reciben las nuevas paternidades en diferentes países de América Latina. Se analizan las políticas actuales y su efecto en la equidad de género y en el bienestar de las familias. Con un enfoque comparativo, se busca señalar las mejores prácticas y los retos que enfrentan los nuevos padres en diversos contextos legales y culturales.

Este estudio es importante porque busca visibilizar y apoyar activamente las nuevas formas de paternidad, considerando su impacto en la equidad de género y en el bienestar infantil y familiar. La promoción de políticas inclusivas y el fortalecimiento de las redes de apoyo son esenciales para avanzar hacia una verdadera equidad de género. A largo plazo, estos esfuerzos contribuirán al bienestar familiar y al desarrollo de sociedades más justas y equitativas.

Las nuevas paternidades contribuyen, a su vez, a las nuevas masculinidades. Hablar de paternidades es hablar de nuevas masculinidades, más tratándose del contexto latinoamericano. Pero el reconocimiento, así como la plena garantía al ejercicio de las nuevas paternidades en América Latina, debe pasar por la revisión de los ordenamientos jurídicos de los países de la región, así como su adecuación, para poder corregir situaciones de discriminación que no sólo enfrentan un grupo de personas sino familias, que continúan siendo hoy desprotegidas, incluso violentadas, por parte de la sociedad y el Estado.

Aún se evidencian en la Ley, casos de discriminación hacia padres solos, parejas del mismo sexo y personas con experiencias de vida trans, permaneciendo infinidad de casos invisibles y perpetuando la vulneración de derechos de muchos individuos y familias (AVILÉS HERNÁNDEZ, 2013; AVILÉS HERNÁNDEZ, 2022; GANDARIAS

¹⁷⁰ Introdução

GOIKOETXEA; AZKUENAGA IBAÑEZ, 2019; MOLINA-RICAURTE, 2024; RODRÍGUEZ SUMAZA; LUENGO RODRÍGUEZ, 2003).

La estructura del documento incluye una revisión de la literatura existente a lo largo del documento, un análisis comparativo de diferentes marcos legales y una discusión crítica sobre las implicaciones de los hallazgos. En la siguiente sección, se describe la metodología utilizada para llevar a cabo este estudio, incluyendo los criterios de selección de países y los métodos de recopilación y análisis de datos.

Metodología¹⁷¹

El enfoque metodológico adoptado en este estudio es de carácter comparativo y cualitativo, utilizando fuentes secundarias como artículos académicos, informes institucionales y documentos legislativos. La selección de países se basó en la diversidad de contextos socioeconómicos y jurídicos en América Latina, incluyendo a Argentina, Brasil, Colombia Chile y México.

Los criterios de comparación incluyen la existencia y extensión de licencias parentales, políticas de apoyo a la paternidad, y la inclusión de perspectivas de género en las leyes y políticas públicas. La recolección de datos se realizó mediante un análisis documental exhaustivo, complementado con entrevistas a expertos en género y derecho familiar.

Selección de países¹⁷²

Para realizar un análisis comprensivo, se seleccionaron cinco países representativos de diferentes subregiones de América Latina: Argentina, Brasil, Colombia, Chile y México. Estos países fueron escogidos debido a sus contextos jurídicos diversos y su relevancia en la discusión regional sobre las nuevas paternidades.

Fuentes de datos¹⁷³

Se utilizaron fuentes secundarias para la recopilación de datos, incluyendo:

- Artículos académicos y de revistas científicas.
- Informes de organismos internacionales y ONGs.

¹⁷¹ Metodologia

¹⁷² Seleção de países

¹⁷³ Fontes de dados

- Documentos legislativos y políticas públicas.
- Estudios de caso y reportes nacionales.

Criterios de comparación¹⁷⁴

Los criterios de comparación entre los diferentes regímenes jurídicos incluyeron:

- Licencias parentales: Duración y condiciones de las licencias de paternidad y parental.
- Políticas de apoyo a la paternidad: Programas y medidas específicas para apoyar a los padres.
- Perspectiva de género: Inclusión de la equidad de género en las políticas y marcos legales.
- Implementación y cumplimiento: Eficacia en la implementación y respeto de las políticas existentes.
- Impacto social y cultural: Percepción y aceptación social de las nuevas formas de paternidad.

Resultados¹⁷⁵

Argentina

En Argentina, la licencia de paternidad está regulada por la Ley de Contrato de Trabajo n° 20.744, específicamente en el artículo 158. Esta ley establece que los padres tienen derecho a una licencia de paternidad de dos días corridos con goce de sueldo. Además, existen programas de apoyo y educación que promueven la corresponsabilidad en el hogar. Sin embargo, persisten desafíos relacionados con la implementación efectiva de estas políticas y la cultura machista que aún prevalece en ciertos sectores de la sociedad.

Brasil

¹⁷⁴ Critérios de comparação

¹⁷⁵ Resultados

En Brasil, los padres tienen derecho a cinco días hábiles de licencia por paternidad remunerada después del nacimiento de su hijo. El país ha desarrollado políticas de apoyo a la paternidad, incluyendo licencias parentales y programas educativos. Herrera, Aguayo, & Goldsmith Weil (2019) mencionan que, a pesar de los avances, las desigualdades económicas y regionales afectan la implementación y el acceso a estos beneficios, particularmente en zonas rurales y comunidades desfavorecidas. La falta de una infraestructura adecuada y el bajo nivel de sensibilización sobre la corresponsabilidad parental son obstáculos significativos que necesitan ser abordados para lograr una verdadera equidad de género.

Colombia

La licencia de paternidad en Colombia está regulada por la Ley 2114 de 2021. Según esta ley, los padres tienen derecho a una licencia de paternidad de dos semanas (14 días calendario) con goce de sueldo. Además, la ley introduce la posibilidad de una licencia parental compartida, permitiendo que la madre transfiera hasta seis de sus 18 semanas de licencia de maternidad al padre, y una licencia parental flexible que permite a los padres organizar su tiempo de cuidado de manera equitativa.

Chile

El permiso paterno, en Chile, consiste en un permiso pagado de cinco días otorgado al padre desde el momento del parto o distribuido dentro del primer mes desde la fecha de nacimiento. Este permiso también se otorga al padre que esté tramitando un proceso de adopción (art. 195, inciso segundo, CT). Chile ha mostrado un progreso notable en la inclusión de la paternidad en sus políticas públicas. Las leyes recientes promueven una mayor participación de los padres en el cuidado infantil, y existen campañas de sensibilización que buscan cambiar la percepción social sobre el rol de los padres. Las políticas de salud también están integrando una perspectiva de género, lo que contribuye a una mayor equidad en las responsabilidades parentales. No obstante, aún existen brechas en la implementación práctica de estas políticas, y es necesario un mayor compromiso estatal para garantizar su efectividad.

México

La Ley Federal del Trabajo en México establece como obligación del patrono otorgar permiso de paternidad de cinco días laborables con goce de sueldo a los padres por el nacimiento de sus hijos. De igual manera, en el caso de adopción (Art. 132, XXVII Bis). A pesar de que México presenta un marco jurídico que reconoce la importancia de la paternidad, enfrenta limitaciones en la implementación de políticas efectivas. Las licencias parentales son limitadas en duración y no siempre se respetan, evidenciando una necesidad de reformas y mayor compromiso estatal. De Keijzer (2003) señala que los estereotipos de género y la falta de apoyo institucional son barreras significativas para la corresponsabilidad parental en el país. Además, la falta de programas de apoyo específicos para los padres contribuye a que la corresponsabilidad parental no sea una realidad en muchos hogares.

Análisis de resultados¹⁷⁶

*Licencias parentales*¹⁷⁷

El análisis de las licencias parentales revela una gran disparidad entre los países estudiados. Colombia y Chile han implementado licencias parentales relativamente generosas en comparación con Argentina, Brasil y México. En Argentina, la regulación actual de la licencia de paternidad está establecida en la Ley de Contrato de Trabajo N.º 20.744. Según esta ley, los trabajadores tienen derecho a una licencia de paternidad de dos días corridos con goce de sueldo por el nacimiento de un hijo. Esta disposición se encuentra en el artículo 158 de la mencionada ley. En comparación con otros países de la región y del mundo, la duración de la licencia de paternidad en Argentina es relativamente corta.

La duración de solo dos días corridos es insuficiente para que los padres puedan brindar el apoyo necesario a la madre y al recién nacido durante los primeros días cruciales. Además, limita la participación activa del padre en el cuidado inicial del niño, perpetuando roles tradicionales de género.

Existen propuestas y proyectos en el Congreso que buscan ampliar este período de licencia de paternidad, reconociendo la necesidad de una mayor igualdad en las responsabilidades de cuidado y apoyo durante el posparto. Sin embargo, hasta la fecha, estos proyectos no han sido aprobados.

En Brasil, la regulación actual de la licencia de paternidad está establecida en la *Constituição da República Federativa do Brasil* y en la *Consolidação das Leis do Trabalho* (CLT).

¹⁷⁶ Análise dos resultados

¹⁷⁷ Licenças de parentalidade

Según el artículo 7, inciso XIX de la Constitución, y el artículo 473, inciso III de la CLT, los trabajadores tienen derecho a una licencia de paternidad de cinco días consecutivos con goce de sueldo. Además, existe el *Programa Empresa Cidadã*, que permite a las empresas que se adhieren a este programa otorgar una licencia de paternidad extendida de hasta 20 días (MINISTÉRIO DA FAZENDA, s.f.).

Las empresas que participan en este programa pueden recibir incentivos fiscales a cambio de proporcionar esta licencia extendida. La duración básica de cinco días es similar a la de otros países de la región, como México y Chile. Sin embargo, la opción de extender la licencia a 20 días bajo el *Programa Empresa Cidadã* es un aspecto positivo que sitúa a Brasil como uno de los países con una política más progresista en términos de licencia de paternidad. El desafío radica en la adhesión de las empresas a este programa. No todas las empresas optan por participar, lo que limita el acceso de muchos padres a la licencia extendida. Incentivar la participación empresarial en este programa es crucial para ampliar los beneficios a más trabajadores.

La licencia de paternidad en Brasil, con una duración básica de cinco días y la posibilidad de extenderse a 20 días bajo el *Programa Empresa Cidadã*, es una política relativamente avanzada en la región. Sin embargo, la efectividad de esta licencia depende en gran medida de la participación empresarial en el programa. Incentivar la adhesión y considerar la ampliación de la licencia básica podrían mejorar aún más el apoyo a los padres trabajadores y fomentar una mayor equidad de género en el cuidado de los hijos.

En Colombia, la regulación actual de la licencia de paternidad está establecida en la Ley 2114 de 2021. Según esta ley, los padres tienen derecho a una licencia de paternidad de dos semanas (14 días calendario) con goce de sueldo. Esta licencia se otorga por el nacimiento de un hijo o por la adopción de un menor de edad. La Ley 2114 de 2021 también establece la posibilidad de extender la licencia en caso de nacimientos múltiples o prematuros, así como la opción de transferir parte del tiempo de la licencia de maternidad al padre, conocido como "licencia parental compartida", y la opción de cambiar un periodo determinado de la licencia parental por un periodo de trabajo de medio tiempo desde la casa a través de la licencia parental flexible de tiempo parcial. Los padres (tanto madres como padres) gozan de protección especial contra despidos sin justa causa desde el momento en que la madre está en embarazo y durante el período de lactancia (o las 18 semanas posteriores al parto, para padres).

Con 14 días calendario, la licencia de paternidad en Colombia es una de las más largas de la región, permitiendo a los padres involucrarse más significativamente en los primeros días de vida del recién nacido y en el proceso de adopción. Una licencia de paternidad más

larga facilita el establecimiento de vínculos afectivos entre el padre y el recién nacido, además de ofrecer un apoyo crucial a la madre durante el período postnatal. Esto puede tener beneficios a largo plazo para el desarrollo infantil y la dinámica familiar. La opción de compartir la licencia de maternidad refuerza la equidad de género al permitir una distribución más equitativa de las responsabilidades de cuidado entre ambos padres. Aunque la ley proporciona un marco generoso, su implementación efectiva depende de la conciencia y la aceptación tanto de los empleadores como de los empleados. Pueden existir barreras culturales y logísticas que dificulten la plena utilización de esta licencia, como han hecho ver los dos juicios de constitucionalidad en contra de la Ley (Sentencia C-415/2022; Sentencia C-324/2023).

En Chile, la licencia de paternidad es de cinco días hábiles con goce de sueldo. Esta licencia está establecida en el artículo 195 del Código del Trabajo y se puede utilizar de forma continua a partir del nacimiento del hijo o hija, o de manera fraccionada dentro del primer mes desde el nacimiento. La Ley N° 20.545, que moderniza el sistema de relaciones laborales, introdujo el derecho al permiso postnatal parental, que permite a la madre trabajadora transferir parte de su permiso postnatal al padre. La madre puede traspasar al padre parte de su permiso postnatal parental a partir de la séptima semana del mismo, por el número de semanas que ésta indique. Ahora bien, para que proceda el permiso postnatal parentales requisito que el padre esté afiliado al sistema de seguridad social y que haya cotizado, al igual que la madre.

La Ley además establece un fuero laboral que protege al padre durante el permiso de paternidad de ser despedido sin justa causa relacionada con un incumplimiento grave de sus obligaciones laborales hasta por un término de tres meses. También si la madre fallece, el padre tiene derecho a utilizar el permiso de alimentación y cuidado del hijo menor de un año que inicialmente correspondía a la madre.

La licencia básica de cinco días hábiles permite a los padres estar presentes durante los primeros días críticos después del nacimiento. La posibilidad de extender esta licencia mediante el permiso postnatal parental proporciona una flexibilidad adicional que puede ser muy beneficiosa para la familia. Precisamente, una mayor participación del padre en el cuidado del recién nacido tiene múltiples beneficios, incluyendo un mejor vínculo padre-hijo, apoyo emocional y físico a la madre, y un entorno familiar más equilibrado y saludable.

La opción de la licencia parental compartida permite una mayor participación del padre en el cuidado del recién nacido, lo que puede ayudar a equilibrar las responsabilidades de cuidado entre ambos padres. Sin duda, estas políticas fomentan la equidad de género y el desarrollo infantil saludable. Ahora bien, la utilización del permiso postnatal parental

transferido puede enfrentar barreras culturales, donde las normas tradicionales de género podrían disuadir a las familias de aprovechar esta opción. Además, puede haber desafíos en el lugar de trabajo relacionados con la aceptación y la implementación de estas políticas.

Por su parte, México ofrece cinco días de licencia de paternidad. Esta prestación está contemplada en el artículo 132, fracción XXVII Bis, de la Ley Federal del Trabajo. Esta licencia se otorga a los padres por el nacimiento de sus hijos o por la adopción de un infante. La duración de la licencia de paternidad en México permite a los padres estar presentes durante los primeros días del posparto. Aunque cinco días laborales son más que los dos días ofrecidos en Argentina, todavía se considera una duración breve para que los padres puedan brindar el apoyo necesario durante los primeros días críticos después del nacimiento o adopción.

La licencia de paternidad en México, actualmente de cinco días laborales, representa un avance hacia el apoyo a los padres trabajadores, pero sigue siendo insuficiente en comparación con las necesidades familiares modernas y las prácticas internacionales más progresistas. Ampliar esta licencia y promover políticas de igualdad de género podrían contribuir significativamente al bienestar de las familias y a la equidad en el lugar de trabajo en México.

A pesar de que se han hecho progresos significativos en el tema de licencias parentales en la región y redistribución de las tareas de cuidado, estas licencias siguen siendo cortas en comparación con estándares internacionales, como los países nórdicos que ofrecen licencias parentales extendidas; lo que es insuficiente para promover una verdadera corresponsabilidad parental¹⁷⁸.

*Políticas de apoyo a la paternidad*¹⁷⁹

Las políticas de apoyo a la paternidad también varían significativamente. En Argentina, programas como el *Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades y Derechos* (2018-2020) buscan fomentar la corresponsabilidad en el hogar a través de campañas de sensibilización y educación. Chile ha implementado programas de apoyo psicológico y social para padres primerizos, mientras que México ha desarrollado algunas iniciativas limitadas enfocadas en la educación parental (AGUAYO; BARKER; KIMELMAN, 2016).

¹⁷⁸ “[Las legislaciones de Dinamarca y Suecia] contemplan permisos parentales para cada padre, retribuidos e intransferibles. Cuya duración es de 32 semanas, con 100% cobertura en Dinamarca; y de 240 días (34 semanas app.), de los cuales 90 días (12 semanas app.) no son transferibles al otro padre en Suecia” (ÁLVAREZ; SANTANA; LOISEAU; TRUFFELLO, 2024, p.1).

¹⁷⁹ Políticas de apoio aos pais

Brasil y Colombia han lanzado programas educativos y de sensibilización, pero su alcance y efectividad están limitados por desigualdades regionales y socioeconómicas. En Brasil, por ejemplo, programas como “*Pai Presente Importa*” buscan involucrar a los padres en la crianza desde el nacimiento (UNFPA, 2018), pero enfrentan desafíos en la implementación en áreas rurales y desfavorecidas.

*Equidad de género*¹⁸⁰

Las transformaciones sociales y jurídicas en América Latina han destacado la necesidad de fomentar la equidad de género en las relaciones familiares. Las nuevas paternidades representan una herramienta clave para redistribuir las tareas de cuidado y reducir los estereotipos de género que restringen tanto a hombres como a mujeres (SWANSON, 2024).

En la región, las políticas de paternidad muestran diferencias importantes. Por ejemplo, Argentina tiene una licencia de paternidad de solo dos días, mientras que Colombia ofrece 14 días y opciones flexibles, como la licencia parental compartida. No obstante, estas políticas muchas veces sufren de disparidades en su aplicación. En Brasil, la licencia extendida depende de si las empresas se unen al *Programa Empresa Cidadã*, lo cual deja a muchos trabajadores fuera, especialmente en áreas rurales. México, por otro lado, tiene limitaciones con una licencia de solo cinco días y carece de programas de apoyo para los padres.

La resistencia cultural a cambiar los roles de género es un problema adicional. Las mujeres todavía son vistas como las que cuidan a los niños, mientras que los hombres que toman un papel más activo a menudo enfrentan prejuicios. Estas dificultades muestran que se necesita con urgencia campañas educativas y de concienciación que fomenten la responsabilidad compartida desde la infancia.

Chile y Colombia han tomado el liderazgo en iniciativas más inclusivas, como campañas de concientización y políticas que consideran el género. Estas acciones tienen como objetivo equilibrar las tareas entre hombres y mujeres y cambiar las normas culturales existentes. No obstante, para que sean efectivas, es clave mejorar los mecanismos de control y proporcionar recursos a las políticas, asegurando que lleguen a comunidades más vulnerables.

La equidad en las nuevas paternidades requiere un abordaje integral que una cambios en las leyes, educación y cultura. Compartir las tareas de cuidado ayuda no solo a las

¹⁸⁰ Igualdade de gênero

familias, sino también a crear sociedades más justas. Para lograr esto es necesario enfrentar desigualdades y fomentar entornos inclusivos que aseguren la participación de todos los padres en la crianza.

Implementación y cumplimiento¹⁸¹

En Argentina, la corta duración de la licencia limita significativamente su impacto real. Hay un reconocimiento creciente de la necesidad de ampliar esta licencia, pero hasta ahora no se han aprobado cambios legislativos significativos. En Brasil, la implementación de la licencia extendida depende de la adhesión voluntaria de las empresas al *Programa Empresa Cidadã*. Muchas empresas no participan, limitando el acceso de los trabajadores a la licencia extendida. Las empresas que participan en el programa suelen ser más progresistas en términos de igualdad de género. Sin embargo, la mayoría de los trabajadores aún solo tiene acceso a la licencia básica de cinco días.

En Colombia, aunque la duración de la licencia es considerablemente más generosa que en otros países de la región, la cultura empresarial y social aún presenta barreras para su plena implementación. Algunas empresas están adoptando políticas de paternidad más inclusivas, pero los roles de género tradicionales siguen influyendo en la aceptación y uso de la licencia parental compartida.

En Chile, todavía la opción de extender la licencia mediante el permiso postnatal parental no es ampliamente utilizada debido a la falta de conciencia y a las barreras culturales. Aún así, la aceptación de la licencia de paternidad es mejor que en algunos países de la región, pero aún hay espacio para mejorar la equidad de género.

Por último, en México, la breve duración de la licencia limita su impacto. La implementación es generalmente consistente, pero la licencia por sí sola no aborda completamente la equidad de género en el cuidado infantil. La adopción de políticas de equidad de género en el lugar de trabajo es variable. Algunas empresas están comenzando a ofrecer políticas adicionales de apoyo a la paternidad.

Impacto social y cultural¹⁸²

Las nuevas políticas de paternidad en estos países latinoamericanos están generando un cambio significativo en la estructura social y cultural. Al fomentar una mayor

¹⁸¹ Implementação e aplicação

¹⁸² Impacto social e cultural

participación de los padres en la crianza desde el nacimiento, se está avanzando hacia una mayor equidad de género, una mejor salud familiar y una transformación de las normas y expectativas sociales sobre los roles de género. Estas políticas no solo benefician a las familias individuales, sino que también tienen el potencial de producir efectos positivos a largo plazo en la sociedad en general.

El impacto social y cultural de las nuevas políticas de paternidad varía considerablemente entre los países. En Brasil, Chile y México, hay un creciente reconocimiento y aceptación de la importancia de la corresponsabilidad parental, impulsado por campañas de sensibilización y educación (AGUAYO; BARKER; KIMELMAN, 2016). Sin embargo, en Argentina, los estereotipos de género y la resistencia cultural siguen siendo barreras significativas para la aceptación de las nuevas formas de paternidad. En Colombia, aunque hay un reconocimiento creciente de la importancia de la paternidad activa, la resistencia cultural y la falta de recursos siguen siendo obstáculos significativos. Es necesario un mayor esfuerzo para sensibilizar a la población y promover una cultura de equidad de género en todos los niveles de la sociedad.

Discusión¹⁸³

*Desafíos culturales y sociales*¹⁸⁴

Uno de los principales desafíos en la promoción de nuevas paternidades en América Latina es la resistencia cultural. Los roles de género tradicionales están profundamente arraigados en muchas sociedades de la región, lo que dificulta la aceptación de una paternidad más activa y equitativa. Los estereotipos que asocian la crianza principalmente con las mujeres siguen siendo prevalentes, y los hombres que asumen roles más activos en la crianza a menudo enfrentan críticas y estigmatización.

Además, la falta de educación y sensibilización sobre la importancia de la corresponsabilidad parental contribuye a la perpetuación de estos estereotipos. Es crucial implementar campañas de sensibilización que desafíen estos roles tradicionales y promuevan la igualdad de género desde una edad temprana.

*Desigualdades económicas y regionales*¹⁸⁵

¹⁸³ Debate

¹⁸⁴ Desafios culturais e sociais

Las desigualdades económicas y regionales también juegan un papel significativo en la implementación y efectividad de las políticas de paternidad. En países como Brasil y México, las diferencias entre las zonas urbanas y rurales son marcadas, con las áreas rurales a menudo teniendo menos acceso a los beneficios y programas de apoyo. Esto limita la efectividad de las políticas de paternidad y perpetúa las desigualdades existentes.

Para abordar estas desigualdades, es necesario un enfoque más inclusivo que considere las necesidades específicas de las comunidades desfavorecidas. Esto incluye la expansión de programas de apoyo y educación a las áreas rurales y la provisión de recursos adicionales para garantizar que todas las familias tengan acceso a los mismos beneficios.

*Implementación y cumplimiento*¹⁸⁶

La implementación y el cumplimiento de las políticas de paternidad son cruciales para su éxito. En muchos países de América Latina, existe una desconexión entre las políticas legisladas y su implementación práctica. Esta brecha se debe a menudo a la falta de recursos, la resistencia institucional y la falta de mecanismos de supervisión efectivos.

Es fundamental fortalecer los mecanismos de supervisión y proporcionar los recursos necesarios para garantizar la implementación efectiva de las políticas de paternidad. Esto incluye la capacitación de los funcionarios públicos, la provisión de recursos financieros y logísticos, y la creación de sistemas de monitoreo y evaluación para asegurar el cumplimiento de las políticas.

*Perspectivas futuras*¹⁸⁷

A pesar de los desafíos, hay razones para ser optimistas sobre el futuro de las nuevas paternidades en América Latina. La creciente atención a la equidad de género y la corresponsabilidad parental en la agenda política y social indica un cambio positivo. Países como Colombia y Chile están liderando el camino con políticas progresistas y esfuerzos de sensibilización, y otros países pueden aprender de estos ejemplos.

Es crucial continuar promoviendo y fortaleciendo las políticas de paternidad, con un enfoque en la inclusión de la perspectiva de género, la educación y la sensibilización.

¹⁸⁵ Desigualdades econômicas e regionais

¹⁸⁶ Implementação e aplicação

¹⁸⁷ Perspectivas para o futuro

Además, es necesario un enfoque integral que aborde las desigualdades económicas y regionales y garantice la implementación efectiva de las políticas.

Conclusiones¹⁸⁸

Este estudio ha evidenciado la diversidad de enfoques hacia las nuevas paternidades en América Latina, resaltando tanto los logros como los desafíos pendientes. Es crucial continuar promoviendo cambios legislativos y culturales que apoyen una paternidad equitativa y corresponsable.

Los marcos jurídicos de los países estudiados muestran una diversidad considerable en el tratamiento de las nuevas paternidades. Argentina y Chile han avanzado en la implementación de licencias parentales más inclusivas y programas de sensibilización, mientras que México, Brasil y Colombia aún enfrentan desafíos significativos en la duración y efectividad de sus políticas de paternidad. Esta diversidad refleja las distintas etapas de desarrollo social y económico en la región y subraya la necesidad de soluciones adaptadas a los contextos específicos de cada país.

Un hallazgo común en todos los países es la importancia crucial de la educación y la sensibilización para cambiar los roles tradicionales de género. Campañas de sensibilización y programas educativos desde una edad temprana pueden desempeñar un papel fundamental en la promoción de la corresponsabilidad parental. Los esfuerzos en Chile y Argentina para integrar la perspectiva de género en la educación y en las políticas públicas son ejemplos que otros países de la región podrían seguir.

Las desigualdades económicas y regionales siguen siendo un obstáculo importante para la implementación efectiva de las políticas de paternidad. En Brasil y México, las disparidades entre las zonas urbanas y rurales limitan el acceso y la efectividad de los beneficios de paternidad. Para superar estos desafíos, es necesario un enfoque más inclusivo que considere las necesidades específicas de las comunidades desfavorecidas. Políticas que aseguren recursos adicionales y programas específicos para estas áreas son esenciales para lograr una verdadera equidad en la paternidad.

La brecha entre las políticas legisladas y su implementación práctica es un problema significativo en todos los países estudiados. Aunque existen marcos legales que apoyan las nuevas paternidades, su efectividad se ve comprometida por la falta de recursos, la resistencia institucional y la ausencia de mecanismos de supervisión adecuados. Fortalecer

¹⁸⁸ Conclusões

los sistemas de monitoreo y evaluación, proporcionar capacitación a los funcionarios y asegurar recursos suficientes son pasos necesarios para cerrar esta brecha y garantizar que las políticas tengan un impacto real.

Para abordar de manera efectiva los desafíos de las nuevas paternidades, se necesita un enfoque integral que incluya no solo cambios legislativos sino también transformaciones culturales profundas. Esto implica involucrar a diversos actores, desde instituciones gubernamentales hasta organizaciones de la sociedad civil, en la promoción de una cultura de igualdad de género. La colaboración entre estos actores es fundamental para crear un entorno favorable que apoye una paternidad equitativa y corresponsable. Basado en los hallazgos de este estudio, se pueden hacer varias recomendaciones clave para avanzar en la promoción de las nuevas paternidades en América Latina:

- Incrementar la duración de las licencias de paternidad y promover la opción de compartir la licencia parental para fomentar una mayor implicación de los padres en la crianza de los hijos.
- Implementar y fortalecer programas de educación y sensibilización que desafíen los roles tradicionales de género y promuevan la corresponsabilidad parental desde una edad temprana.
- Integrar la perspectiva de género en todas las políticas y programas de paternidad, asegurando que se aborden las necesidades específicas de hombres y mujeres por igual.
- Desarrollar políticas específicas para abordar las desigualdades económicas y regionales, garantizando que las comunidades rurales y desfavorecidas tengan acceso a los mismos beneficios y programas de apoyo que las zonas urbanas.
- Establecer mecanismos de supervisión y evaluación efectivos para asegurar el cumplimiento de las políticas de paternidad, proporcionando los recursos necesarios para su implementación.
- Fomentar la colaboración entre el gobierno, las organizaciones de la sociedad civil y el sector privado para promover una cultura de igualdad de género y apoyar las nuevas paternidades.

A largo plazo, el éxito en la promoción de nuevas paternidades en América Latina dependerá de la capacidad de los países para integrar estas recomendaciones en sus políticas públicas y transformar las percepciones culturales sobre el rol de los padres. La promoción

de una paternidad equitativa y corresponsable no solo beneficiará a las familias y a los niños, sino que también contribuirá al desarrollo de sociedades más justas y equitativas. Los esfuerzos continuos para mejorar y expandir las políticas de paternidad, junto con un compromiso sostenido para la equidad de género, son esenciales para lograr estos objetivos.

En conclusión, este estudio subraya la importancia de continuar avanzando en la promoción de las nuevas paternidades en América Latina. Aunque se han logrado avances significativos, aún queda mucho por hacer para superar los desafíos y garantizar que todos los padres puedan participar plenamente en la crianza de sus hijos. Con un enfoque integral y colaborativo, es posible crear un entorno que apoye una paternidad equitativa y corresponsable, contribuyendo así al bienestar y desarrollo de las familias y de la sociedad en su conjunto.

Referencias¹⁸⁹

- AGUAYO, F. BARKER, G. KIMELMAN, E. Paternidad y cuidado en América Latina: Ausencias, presencias y transformaciones. **Masculinidades y cambio social**, Barcelona, v. 5, n. 2, p. 98-106, 2016.
- ÁLVAREZ, P. SANTANA, D. LOISEAU, V. TRUFFELLO, P. Permisos Posnatal y Parental: Regulaciones de Europa del Norte, Europa Continental y América. **Biblioteca del Congreso Nacional de Chile**, Santiago, n. 142953, p. 1-18, 2024.
- ARGENTINA. Congreso de la Nación Argentina (5 de septiembre de 1974). **Ley de Contrato de Trabajo N.º 20.744**, 1974. Buenos Aires: BN del 27 de sept. 1974.
- ARGENTINA. Presidencia de la Nación Argentina (diciembre de 2018). **Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos (PIOD) 2018-2020**. Buenos Aires: Ministerio de Salud y Desarrollo Social, 2018, 94 p.
- AVILÉS HERNÁNDEZ, M. Origen del concepto de «monoparentalidad». Un ejercicio de contextualización sociohistórica. **Papers: Revista de Sociología**, Barcelona, v. 98, n. 2, p. 263-285, 2013.
- AVILÉS HERNÁNDEZ, M. Evolución histórica del conocimiento científico sobre familias encabezadas por un padre solo. Síntesis descriptiva. **Masculinidades y cambio social**, Barcelona, v. 11, n. 2, p. 129-161, 2022.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1988. Senado Federal.
- BRASIL. Ministério da Fazenda (s.f.). **Programa Empresa Cidadã**. <https://www.gov.br/receita-federal/pt-br/assuntos/orientacao-tributaria/beneficios-fiscais/programa-empresa-cidada>
- BRASIL. Senado Federal (2017). **Consolidação das Leis do Trabalho (CLT)**, 2017. Brasília: Senado Federal, 2017, 193 p.
- COLOMBIA. Congreso de la República de Colombia (29 de julio de 2021). **Ley 2114**, 2021. Bogotá: DO: 51.750
- COLOMBIA. Corte Constitucional de Colombia (23 de noviembre de 2022). **Sentencia C-415/2022** [M.P. D. Fajardo]. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?dt=S&i=135817>
- COLOMBIA. Corte Constitucional de Colombia (24 de agosto de 2023). **Sentencia C-324/2023** [M.P. J.C. Cortés]. <https://www.corteconstitucional.gov.co/Relatoria/2023/C-324-23.htm#:~:text=Toda%20trabajadora%20en%20estado%20de,momento%20de%20iniciar%20su%20licencia.>
- CHILE. Congreso Nacional de Chile (6 de octubre de 2011). **Ley 20545**.
- CHILE. Presidencia de la República de Chile (31 de julio de 2002). **Código del Trabajo**.
- DE KEIJZER, B. Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina. In: **Masculinidades y perspectiva de Género en salud**, 2003, p. 137-152.
- FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (UNFPA). **Campanha Pai Presente Importa**. UNFPA Brasil, 4 de agosto de 2018.
- GANDARIAS GOIKOETXEA, D. AZKUENAGA IBAÑEZ, I. Un acercamiento a las familias trans: experiencias y significados de la transparentalidad. **Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales**, v. 17, p. 1-19, 2019.
- HERRERA, F. AGUAYO, F. GOLDSMITH WEIL, J. Proveer, cuidar y criar: evidencias, discursos y experiencias sobre paternidad en América Latina. **Polis**, v. 50, n. 17, p. 5-20, 2018.
- MÉXICO. Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (2 de diciembre de 1969). **Ley Federal del Trabajo**, 1969. México, D.F.: DOF 01-04-1970.
- MOLINA-RICAURTE, C. J. Las nuevas paternidades: una nueva posibilidad para las familias diversas en el ordenamiento jurídico colombiano. In: IGLESIAS ONOFRIO, M.; PÉREZ DE GUZMÁN PADRÓN, S. (Coo.). **Corresponsabilidad, espacios de cuidados y políticas públicas de igualdad de género en Iberoamérica**. Madrid: Dykinson, S.L., 2024. p. 423-440.
- RODRÍGUEZ SUMAZA, C. LUENGO RODRÍGUEZ, T. Un análisis del concepto de familia monoparental a partir de una investigación sobre núcleos familiares monoparentales. **Papers: Revista de Sociología**, Barcelona, v. 69, p. 59-82, 2003.

¹⁸⁹ Referências

SWANSON, D. R. **Understanding the longitudinal implications of a gender transformative intervention for the attitudes and reported behaviours of men in Rio de Janeiro, Brazil.** 2024. 324 f. Thesis (PhD) – Institute for Global Health, University College London, 2024. <https://core.ac.uk/download/613849169.pdf>