



Revista

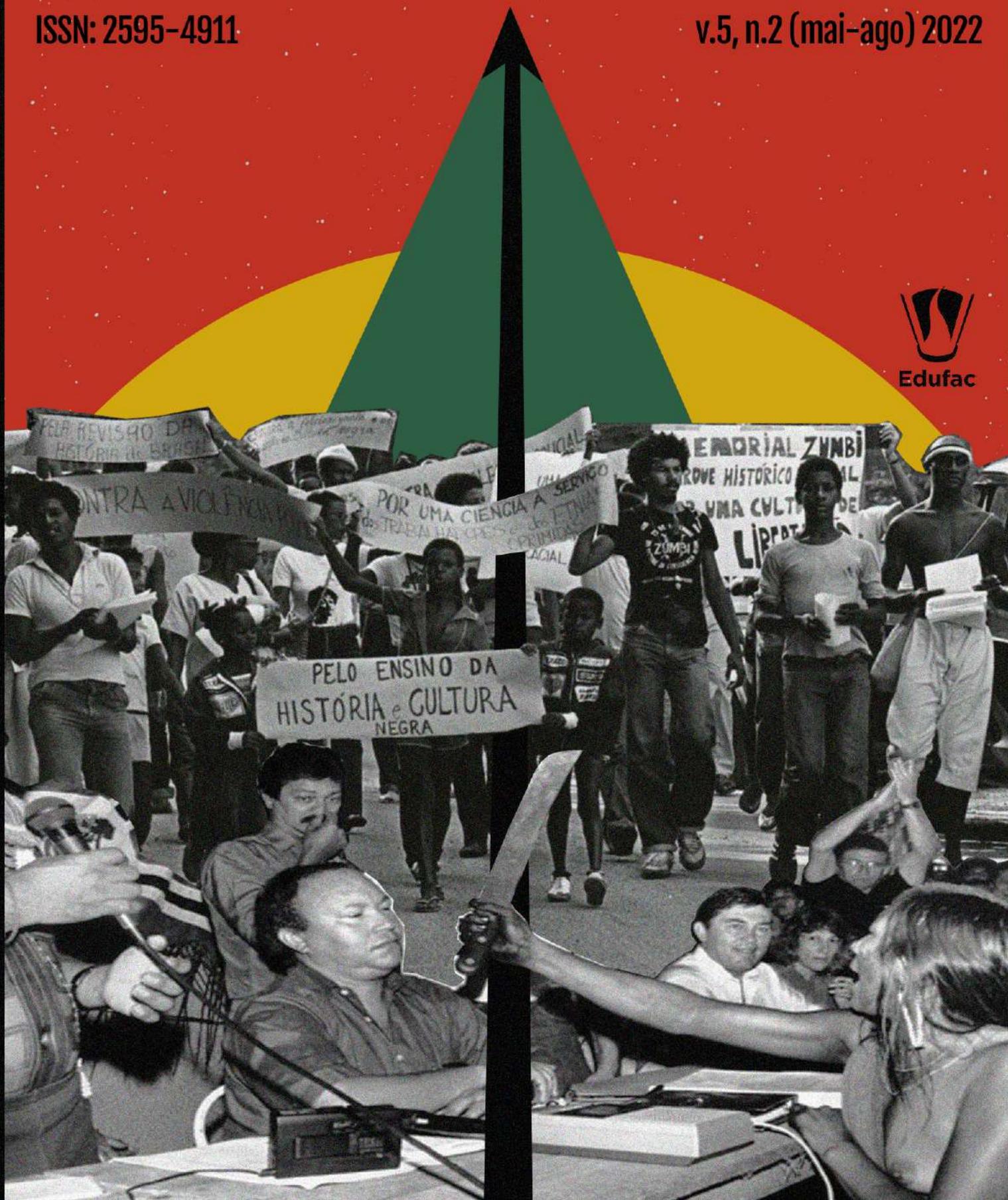
Em Favor de Igualdade Racial

ISSN: 2595-4911

v.5, n.2 (mai-ago) 2022



Edufac



FICHA TÉCNICA v.5, n. 2

EDITORA CHEFE

Flávia Rodrigues Lima da Rocha (Ufac)

EDITORES GERENTES

Maycon David de Souza Pereira (UFMS)

Andrisson Ferreira da Silva (UFSC)

Jardel Silva França (Ufac)

AVALIADORES(AS)

Andressa Queiroz da Silva (Ufac)

Charles Brasil dos Santo (Ufac)

Danilo Rodrigues do Nascimento (Ufac)

Joseane de Lima Martins (Ufac)

Jussara Marques de Medeiros (UFPR)

Nedy Bianca M. de Albuquerque (Ufac)

Pierre André Garcia Pires (Ufac)

Sulamita Rosa da Silva (USP)

Wálisson Clister Lima Martins (SEE/AC)

EDITORES(AS) DE TEXTO

Ana Beatriz Freire de Almeida (UFPB)

Bianca Cardoso Magalhães (UFRJ)

Luana Xavier Vieira Goulart (UFF)

Fabiane Aparecida da Silva Lima (UFRRJ)

Isadora Bonfim Nuto (UFRJ)

Laianny Martins Silva (UFG)

Marilsa Aparecida Alberto A. Souza (UFU)

Ray da Silva Santos (UFS)

Rovílio de Lima Nicácio (UFAC)

Virgínia Laurindo dos Santos (UFRRJ)

REVISOR DE MANUSCRITO EM INGLÊS

Alice da Silva Leão (Ufac)

Layla Karinne Nascimento Silva (Ufac)

EDITORES(AS) TÉCNICOS(AS) –

Editores/as de seção e diagramadores/as

Ana Clara Reis Moura (IF SUDESTE MG)

Andrisson Ferreira da Silva (UFSC)

Danilo Rodrigues do Nascimento (Ufac)

Emanoela Maria Freire dos Santos (Ufac)

Huendson Vitorino da Silva (Ufac)

Jardel Silva França (Ufac)

Maycon David de Souza Pereira (UFMS)

Queila Batista dos Santos (SEE/AC)

EDITORES DE ARTE

Andressa Queiroz da Silva (Ufac)

Wálisson Clister Lima Martins (SEE/AC)

SUMÁRIO

Editorial	01
<i>Wlisses James de Farias Silva</i>	

ARTIGOS

Mulher preta: a dor que transcende o corpo-anátomo	03
<i>Camila de Freitas Moraes, Cristine Jaques Ribeiro e Carla Silva de Avila</i>	

Comunidade Quilombola de Igarapé Preto no Pará: história e transformações sociais	15
<i>Waldemar Borges de Oliveira Júnior e Raimundo Arnaud Martins</i>	

Do desemprego negro no Brasil contemporâneo	30
<i>Francisco Flavio Eufrazio</i>	

O debate sobre o racismo reverso: a negação do conceito pelo viés histórico-social	43
<i>Julian Silveira Diogo de Ávila Fontoura</i>	

A co-constituição das opressões estruturais da colonialidade: da produção e da cafetinagem de subjetividades às micropolíticas ativas e reativas	55
<i>Felipe Cromack de Barros Correia</i>	

Eu respeito o seu amém, mas você respeita o meu axé? a presença (des)oculta do racismo religioso nas escolas	68
<i>Maritana Drescher da Cruz e Leticia Fernandes Ivanike de Almeida</i>	

Relações de raça e gênero na escola: escrevivências de uma prática pedagógica ..	80
<i>Vaneza Oliveira de Souza e Carmélia Aparecida Silva Miranda</i>	

Antes do programa bolsa permanência: os desafios enfrentados e as estratégias adotadas por estudantes indígenas da licenciatura Fiei	96
<i>Amanda Jardim da Silva Rezende</i>	

RESENHA

O racismo recreativo como política cultural – racismo recreativo	112
<i>Charles dos Santos Brasil e Frank Henrique Lima de Brito</i>	

Necropolítica: norma profunda da modernidade	120
<i>Aline Gabrielle Cardoso do Rosário e David Junior de Souza Silva</i>	



EDITORIAL

Eis que a Revista Em favor da Igualdade Racial do NEABI/UFAC chega a sua 11ª edição nesse ano de 2022, ano esse que nos traz uma série de questões sobre o futuro do mundo e do Brasil, questões essas que passam desde a temática política e econômica internacional, como também nas relações raciais, tanto nos países, quanto no plano internacional.

No plano internacional, assistimos o acirramento das disputas globais pelo poder mundial, materializado pelas guerras de fato e comercial entre Rússia, China e Otan, capitaneadas pelos Estados Unidos, disputa essa que sem sombra de dúvidas traz em si o aumento da militarização e das tensões em todo o mundo além é claro, de um aumento da imigração e da crise global de refugiados que em si, via de regra, tem aumentado as tensões raciais em várias partes do mundo e contribuindo para um crescimento da extrema direita racista em vários países.

No Brasil, assistimos estupefatos, desde a eleição de 2018, um gigantesco aumento da intolerância e do discurso de ódio vindo das mais altas esferas de poder nacional, discurso esse que reverbera no nosso cotidiano, culminando com episódios grotescos como a chacina promovida pela polícia carioca na Vila Cruzeiro, deixando 22 mortos e na sequência, o assassinato sumário de um homem numa estrada em Sergipe, crimes esses perpetrados contra pessoas de baixa renda e quase todas negras.

Isso por si só, nos mostra a importância de revistas como essa e de como é fundamental discutir e pesquisar as questões raciais no Brasil para podermos ter uma maior compreensão dos desafios que rondam nossa sociedade nesse momento perigoso que vivemos.

Nesse sentido, a Revista Em favor da Igualdade Racial do NEABI/UFAC, nos brinda com uma série de importantes trabalhos que abordam essas temáticas. Trabalhos estes que vão desde resenhas sobre livros fundamentais para entender o racismo e a micropolítica estrutural que vivemos, bem como trabalhos que abordam as temáticas das vivências indígenas, quilombolas, mulheres, as relações raciais nas escolas além do racismo reverso.

Tais trabalhos nos apontam que cada vez mais pesquisadores se dedicam a estudar a problemática das relações raciais no Brasil e que estes procuram valorizar e problematizar essas relações em seus trabalhos acadêmicos, nos proporcionando uma visão ampla e aprofundada sobre essas questões cruciais para o entendimento de nossa história, cultura e sociedade atual.



No mais, vida longa a iniciativas como a da Revista Em Favor da Igualdade Racial e todos os pesquisadores que se debruçam sobre esse tema fundamental.

Prof. Dr. Wlisses James de Farias Silva
Professor no Centro de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Federal do Acre (CFCH/Ufac)

MULHER PRETA: A DOR QUE TRANSCENDE O CORPO-ANÁTOMO

BLACK WOMAN: THE PAIN THAT TRANSCENDS THE BODY-ANATOMO

Camila de Freitas Moraes¹
Cristine Jaques Ribeiro²
Carla Silva de Avila³

RESUMO

O presente artigo objetiva problematizar o processo imposto pela colonialidade aos corpos das mulheres negras e que permanece nos dias de hoje. Para isso, utiliza a produção oriunda do feminismo negro, como a de Grada Kilomba, Sueli Carneiro e Patrícia Hill Collins, que tentam romper com a construção da narrativa eurocêntrica sobre esses modos de existência. Para tanto, a dororidade será a lente que orientará tal problematização. Analisar como as dores produzidas nos processos racializados marcam e determinam o direito de existir das mulheres negras é a linha condutora deste trabalho. Portanto, a metodologia utilizada é qualitativa através da pesquisa bibliográfica, em que as categorias centrais se apresentam durante a analítica.

PALAVRAS-CHAVE: Dororidade. Racismo. Violência.

ABSTRACT

This article aims to discuss the process imposed by coloniality on the bodies of black women and which remains today. To do so, it uses production from black feminism such as Grada Kilomba, Sueli Carneiro and Patricia Hill Collins, who try to break with the construction of the Eurocentric narrative about these modes of existence. For that, the “dororidade” will be the lens that will guide such problematization. Analyzing how the pains produced in racialized processes mark and determine the right to exist of black women is the guideline of this work. Therefore, the methodology used is qualitative through bibliographic research where the central categories are presented during the analysis.

KEYWORDS: Dororidade. Racism. Violence.

¹ Doutoranda em Política Social e Direitos Humanos (UCPEL); Mestra em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Pesquisadora e Participante do Grupo de Estudo: Questão Agrária, Urbana e Ambiental/ Observatório Conflitos da Cidade. Graduada em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia (2015). Psicóloga Clínica atuando na Clínica Privada desde agosto de 2015 (até o momento atual); Formação na Clínica psicanalítica na Escola de Estudos Psicanalíticos Freud Lacan na cidade de Caxias do Sul, RS; Especialista em Saúde Mental pelo Centro Universitário da Serra Gaúcha - FSG (2018). E-mail: camilapsi.moraes@yahoo.com.br.

² Graduação em Serviço Social pela Universidade Católica de Pelotas (1997). Mestrado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2000). Doutorado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2007). Professora Adjunta da Universidade Católica de Pelotas. Atualmente coordena o grupo de estudos e pesquisa Questão Agrária, Urbana e Ambiental e Observatório dos conflitos da Cidade vinculados ao Curso de Serviço Social e Pós-graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas. Coordena o Fórum em Defesa da Soberania e Segurança Alimentar no município de Pelotas. E-mail: cristinejrib@gmail.com.

³ Doutoranda no Programa de Pós Graduação em Política Social e Direitos Humanos/UCPEL. Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (2011). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (2006). Atualmente é professora de Sociologia no Curso de Serviço Social na Universidade Católica de Pelotas. Coordenadora do Projeto de Extensão Relações Étnico-Raciais da Universidade Católica de Pelotas. É Tutora à Distância no Curso de Filosofia da UFPEL e Professora da Rede Estadual de Ensino. E-mail: sociocarla@gmail.com.



1 INTRODUÇÃO

Perceber as construções sociais pela racialização dos corpos nos implica a questionar conceitos e ações construídas no campo de atuação política do movimento de mulher. Uma dessas construções está no uso da noção de sororidade enquanto relação de amizade, cumplicidade e cuidado com que as mulheres devem ter consigo e em coletivo. No entanto, quando transpomos essas mesmas questões para pensar os corpos negros, cuja cor melaninada vem antes do gênero e que demarca uma outra posição social, política, cultural e subjetiva, o que se percebe é que as especificidades desses corpos não perpassam o coletivo a que se propõe os movimentos feministas que incluem a “sororidade” enquanto um de seus princípios basilares, haja vista que, saindo do pressuposto que a sociedade está ordenada a partir da supremacia branca, o corpo da mulher negra parece não ser contemplado com a questão em voga.

Nesse aspecto, a finalidade deste artigo é mostrar que o racismo é um grave problema que ocorre na sociedade contemporânea por justamente ter, como base, os resquícios do colonialismo e da violência orquestrada pelos poderes hegemônicos que, coaptados pelo capitalismo, tendem a manter os corpos negros em posições de subalternidade e em espaços de marginalização. Porquanto, é a partir do conceito de Vilma Piedade (2017) sobre a noção de dororidade, que o “corpo da mulher negra” aqui será apreendido, sobremaneira, dando ênfase ao fato desse corpo ser aquele que faz laço com o social e, por extensão, que transcende o anátomo.

A afirmação de que a dororidade é uma dor que só as mulheres negras reconhecem parte do pressuposto de que esse corpo é atravessado pelo racismo e que contiguamente tem sido (re)construído por processos de assujeitamento, precarização e mortificação, contrapondo-se, portanto, à noção de sororidade, já que, nesse sentido, esta não alcança a experiência vivida pelas mulheres negras em seu existir enquanto corpo, considerando que a historicidade, a política, a cultura e tudo que enlaça com o social, a partir da “sororidade”, parece não dar conta das vicissitudes que transversalizam os corpos femininos negros.

A discussão proposta busca elucidar de que forma o racismo se materializa por intermédio de questões que transversalizam os corpos femininos. Parte-se da percepção dos resquícios do colonialismo presente no significante racial como base produtora da colonialidade de gêneros subalternizados. Para tanto, ainda se busca, por meio de um estudo bibliográfico reflexivo, disponibilizar elementos constituintes de um pensamento crítico que auxilie no processo de denúncia e construção de reflexões que caminhem ao encontro de um diálogo e de uma postura social e epistêmica descolonial.



1.1 Reflexos coloniais sobre o corpo da mulher negra

Ao transpormos as questões da dor correlatas ao corpo negro, salienta-se que, a partir da fusão do racismo e do sexismo enquanto estruturas sociais que se fundam no colonialismo e que se reiteram na contemporaneidade, os indicadores socioeconômicos, psicológicos e culturais sobrepõem a mulher negra num não lugar, haja vista que ela se encontra sempre atrás do homem branco, da mulher branca e do homem negro e isso se dá, segundo Lima (2005), devido à persona da mulher negra adentrar na história vinculada à escravidão, pela via da desvalorização estética, cultural, intelectual e, conseqüentemente, de gênero. Ações que retratam as conseqüências de estruturas que Patrícia Hill Collins (2019) chama de matriz de dominação do modo de produção capitalista que afeta de forma distinta os corpos de mulheres negras.

Conceituações essas que, atreladas ao patriarcado, não só naturalizam, bem como reforçam o ideal de subalternidade e a associação de força e resistência das mulheres negras diante da dor, visto que, ao serem construídas de maneira sócio-histórica pela via da animalização de seus corpos, foram assim consideradas mais fortes e ágeis e, por extensão, passíveis de aguentar as chibatadas, os estupros e a venda de seus filhos. Portanto, com isso, denota-se que, ao "cristalizar a imagem do estado de escrava enquanto um corpo passível de tudo suportar, essa se tornou uma das formas mais eficazes de violência simbólica que contigüamente transversaliza o corpo da mulher negra" (LIMA, 2005). Nesse mesmo aspecto, Nascimento (2009) sinaliza:

A mulher negra na sua luta diária durante e após a escravidão no Brasil foi contemplada como mão de obra, na maioria das vezes não qualificada. Num país em que só nas últimas décadas desse século, o trabalho passou a ter o significado dignificante o que não acontecia antes, devido ao estigma da escravatura, reproduz-se na mulher negra "um destino histórico". É ela quem desempenha em sua maioria os serviços domésticos, os serviços em empresas públicas e privadas recompensadas por baixíssimas remunerações. São de fato empregos onde as relações de trabalho evocam as mesmas da escravocracia (NASCIMENTO, 2009, n.p).

Dando continuidade à problematização dos estereótipos acerca da mulher negra, observou-se que, no território brasileiro, só no ano de 2015, a taxa de homicídio por agressão apresentada pelo Diagnóstico dos Homicídios no Brasil foi cerca de 68,8%, sendo as vítimas, em potencial de agressão física seguida de morte, as mulheres negras. Já as mulheres brancas equivaliam a 31,2% das agressões e mortes. O estudo estatisticamente demonstra que mulheres negras têm maiores chances de terem suas vidas ceifadas em comparação às mulheres brancas (ENGEL, 2015).



E, não obstante, quando se traz à baila a saúde da mulher negra e as questões reprodutivas, o materno para essas mulheres associa-se ao genocídio e à violência obstétrica, pois a função estratégica do Estado brasileiro passa pela compreensão colonial de que o corpo negro feminino “suporta dor”, que essas são mulheres boas “de parir”. Assim, acabam colocando-as em risco de morte, justamente por elas não obterem os mesmos cuidados médicos e doses medicamentosas necessárias na hora do parto cesáreo, por exemplo. Vale mencionar que, só no ano de 2000, a morte de mulheres negras em função da violência obstétrica é de 6,6 vezes maior em comparação às mulheres brancas, além dessa forma de violência abranger abusos que podem estar relacionados ao não exercício da autonomia da mulher negra no que condiz ao seu corpo, aos abusos psicológicos, à negação do atendimento médico, seja no pré-natal, seja na busca por um leito na hora do parto, além dos comentários que ridicularizam ou potencializam a instabilidade emocional desta. Tem-se, portanto, aqui, alguns dos exemplos de como o racismo atravessado pelas questões de gênero se apresenta no corpo da mulher negra (ENGEL, 2015).

Por sua vez, Costa (1986) afirma que o racismo atravessa a dimensão das instituições e da vida cotidiana de maneira a adoecer não só o corpo anátomo, mas também a subjetividade do negro. De acordo com o autor, a ideologia racista, ao tomar o modelo idealizado de branquidão, mais do que lançar a mulher negra para espaços marginais e desiguais na sociedade, define-a enquanto inferior e, assim, precariza as condições de sua existência de maneira a adoecê-la em todos os âmbitos, uma vez que o racismo se reconfigura pela via da violência e da opressão, atingindo outras formas de infligir dor. Dessa maneira, as chibatadas, na contemporaneidade, podem vir a assumir a materialidade da “bala” que atinge o crânio do jovem negro periférico, impedindo que a mulher negra, ocupante do lugar materno, seja passível de viver o luto, pois viveria em constante ameaça e adoecimento psíquico perante o medo da morte iminente de seus filhos e diante da violência policial e estatal que toma o corpo negro como alvo. Nesse aspecto, Carneiro (2003) explana que: “o útero da mulher negra não tem valor” (p. 208) e, assim, as mulheres negras vivenciam a política de morte que tem, como único resultante, a dor.

Flauzina (2006) ainda faz um importante destaque acerca da violência estatal atravessada pelo racismo: “O sistema penal brasileiro e toda sorte de episódios violentos que dele decorrem têm servido como instrumentos estratégicos na materialização de uma política genocida no Brasil, ancorada em grande medida nas intervenções policiais.” (p.116).

Tendo em vista esse cenário, é importante pontuar quais são os lugares sociais ocupados pelas mulheres negras no campo socioeconômico. Para tanto, ao se supor que as marcas coloniais de outrora se reinventam na contemporaneidade e demarcam lugares distintos para mulheres negras, nesse aspecto, pode-se pensar que a máscara usada pelos negros escravizados no período



colonial, metaforicamente, apresenta-se pelo viés da fome, em que a população negra tem sido (re)lançada nas disparidades socioeconômicas que aprisionam mulheres negras no desemprego ou no subemprego, ou seja, com a exploração da mão de obra, e na escassez de sua materialidade para sobrevivência do corpo anátomo. Assim, elas são silenciadas, amordaçadas e negligenciadas.

Sobre isso, Flauzina (2006) afirma que a dimensão racial da pobreza e da riqueza no Brasil está estampada de maneira flagrante e se vê atravessada por questões de gênero, haja vista que, em sua maioria, são as mulheres negras as responsáveis pela manutenção e sustento do lar. Ao transpormos todas essas questões que transversalizam os corpos das mulheres negras, apreendemos que as desigualdades de gênero não são suficientemente capazes de analisar tais nuances, tendo em vista que o racismo, enquanto marca deletéria, não só baliza essas mulheres pela via da mortificação, como potencializa a dor de suas próprias existências.

O feminismo que tem como base a compreensão de sororidade, ao não pôr em voga as especificidades das vivências dos corpos não brancos, não só corrobora com a despotencialização da vida das mulheres negras, como, também, com a manutenção do racismo e do sexismo por meio dos corpos destas. E assim, descapitaliza-se a vida e qualquer possibilidade de existência e, por isso, a sororidade parece não dar conta da negritude/pretidade que marca o corpo da mulher negra, corpo este, ao qual sempre chega antes de qualquer outra opressão, haja vista que é a cor que demarca e suplicia o corpo enegrecido pelo viés da morte, da dor e da aniquilação e isso contiguamente se dá porque os negros, e especialmente as mulheres negras, nunca estarão de fato livres em uma sociedade cuja base é colonial-escravocrata e patriarcal.

Para tanto, Carneiro (2003) explana:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhozinhos e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular [...]. Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Por isso, para as mulheres negras, o que está em voga é a dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, as falas silenciadas, a dor causada pelo racismo. “E essa Dor é Preta” (PIEIDADE, 2017, p. 16). E, a partir dessa percepção, a autora nos chama atenção para a dor, ou seja, é a dororidade que atravessa o físico e faz laço com o emocional e o social.



Portanto, ao pensar a mulher negra e o modo como fora construída enquanto um não ser, pode-se supor que, quanto mais preta for a cor da sua pele, maior será a sua dor e, por isso, a sororidade apreendida enquanto cumplicidade e irmandade não é capaz de dar conta do corpo da mulher negra que, diante a hierarquização social, sempre está atrás das mulheres brancas, sendo as negras sobrepostas e relegadas nesse jogo social perverso que produz o racismo pela via do sofrimento, da aniquilação e das perdas. Aqui, pode-se traçar um diálogo com Alessandra Devulsky (2021) ao tratar do tema do colorismo. A autora, em diálogo com os escritos de Alice Walker, enfatiza que essa variação de cor e sentidos dada ao corpo negro serve como “bloqueadores das vias de libertação do povo negro.” (p. 68).

A cor da pele influência nos processos de ser e viver enquanto mulheres. Visto que, perdem-se os filhos, perde-se a vida, perde-se a possibilidade de maternar e, assim, mulheres negras perdem a possibilidade de existir, pois o racismo atrelado ao gênero vem antes de quaisquer opressões e, por isso, torna-se urgente transcender o debate e descolonizar o feminismo que tem como pauta a sororidade, já que o conceito isolado de gênero, sem os atravessamentos raciais, tende a apenas dialogar com a dor advinda do colonialismo e do patriarcalismo, sendo estes os gerenciadores e mantenedores das dores das mulheres pretas. Descolonizar no sentido de perceber o papel da raça nos processos de dominação social, de gênero e sexualidade.

2 A DOR DO RACISMO SENTIDA NO CORPO

24 de julho. Como é horrível levantar de manhã e não ter nada para comer. Pensei até me suicidar. Eu suicido-me é por deficiência de alimentação no estômago. E por infelicidade eu amanheci com fome. Os meninos ganharam uns pães duro, mas estava recheado com pernas de barata. Joguei fora e tomamos café. Puis o feijão para cozinhar (...). (JESUS, 2014, p. 99)

Grada Kilomba (2019), em seu livro “Memórias da Plantação: episódio de racismo cotidiano”, apresenta narrativas das vivências e traumas causados pelas situações de racismo. Em um desses casos, trata-se da associação do suicídio ao isolamento causado pelo racismo, “o suicídio negro representa a perda de si” (KILOMBA, 2019, p.188). A vontade de suicidar-se é um constante na narrativa de Carolina de Jesus (2014). Grada Kilomba (2019) apresenta a narrativa de mulheres negras em contexto europeu, já Carolina de Jesus (2014) apresenta sua realidade de mulher preta e em situação de extrema vulnerabilidade. Cruzamentos de situações resultantes do projeto colonial e que afetam a existência e sobrevivência de corpos negros em contexto de diáspora africana.

Os escritos de Carolina Maria de Jesus (2014) denunciam as atrocidades vivenciadas num Brasil em implementação de um modelo de capitalismo dependente carregado pela estrutura

colonial de dominação. Realidade descrita por sua narrativa de fome, segregação racial e espacial destinadas aos negros e negras no projeto de industrialização e modernidade do Brasil. Uma escrita que denuncia o projeto devasto destinado aos negros e negras que constrói uma narrativa a partir de um Brasil de Gilberto Freyre que ameniza as atrocidades vivenciadas na escravidão a partir da fundação de uma falsa democracia racial (ORTIZ, 2012). Carolina de Jesus (2014), com sua fome constante, com suas escritas viscerais, com o pão duro recheado com pernas de baratas doado a seus filhos, denuncia esse Brasil que passa fome. Carolina passou uma vida com dor no estômago, a dor resultante das articulações de diferentes matrizes de dominação que constituem a sociedade capitalista, bem como a sociedade brasileira.

Patrícia Hill Collins (2019) apresenta uma teoria crítica a partir da produção escrita das mulheres negras narrando, assim como fez Carolina, a sua experiência. Collins (2019) apresenta a matriz de dominação pela interseccionalidade de classe, gênero e sexualidade. O *outsider within* como um lugar que, além de ser alvo de múltiplas vulnerabilidades, propicia a construção crítica de análise da realidade social.

Esse status de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao self, à família e à sociedade. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. (COLLINS, 2019, p.100).

O lugar de percepção da realidade social o qual as mulheres negras se encontram, ou o *outsider within* é marcado pela dororidade. Narrativas escritas pelo pesar do racismo, “das violências que nos atingem a cada minuto” (PIEDADE, 2017, p.14). A violência estruturante e estrutural que se transformou num hábito nos tratamentos aos corpos não brancos. Violência estrutural mantida e reproduzida pelas construções narrativas da falsa democracia racial no país. Silêncios estruturais e estruturantes que permeiam desde as mais conservadoras correntes de pensamento até mesmo a própria teoria crítica pensada por teóricos não negros. Carolina apresenta em sua narrativa, na dor de seu corpo, o resquício dessa violência estrutural e racial, pois:

A violência social brasileira aparece em *Casa de Avenaria* de maneira bem mais sutil do que em *Quarto de Despejo*. A “narradora-autora-personagem” é a mesma, mas o espaço de atuação é outro e os personagens com os quais convive também. Quando nos propusemos analisar a violência inerente às relações sociais brasileiras, especialmente no que concerne às relações de gênero, a ideia era entendê-la, analisá-la a partir da maneira como a escritora a representa em sua obra. Nesse sentido, em cada texto há aspectos novos, contornos diferentes para antigas formas de dominação, que fazem de sua obra um instrumento rico para entendermos essa realidade. (SILVA, p.87, 2016)



Uma sociedade marcada e atravessada pela violência colonial que permeia várias esferas da vida social. Violência que atinge corpos de forma distinta, segregando e apontando humanidade a uns de acordo com a cor da pele, gênero ou sexualidade. O racismo, como um sistema que opera múltiplas opressões, atravessa gerações de mulheres negras no Brasil que não aceitaram o lugar de subalternidade que lhes foi destinado.

A dororidade se configura como resíduo dessa violência colonial estrutural, estando contida nas narrativas de Carolina de Jesus (2014), assim como nas de tantas outras mulheres negras brasileiras. Atravessando quase um século da narrativa de Carolina de Jesus (2014), tem-se o caso da prisão de Preta Ferreira (2020), militante política do Movimento Sem Teto do Centro (MSTC), na cidade de São Paulo. Preta Ferreira (2020) é presa sem ter cometido crime algum. Sua prisão deu-se a partir de uma carta anônima, enviada pelo correio, acusando-a de extorsão e associação criminosa no que tange aos moradores de Ocupações das quais ela fazia parte. A partir da denúncia, Preta Ferreira (2020) é presa.

Eles sabiam que eu era inocente; segundo a polícia, eu só iria prestar um depoimento e ser libertada. No entanto foi o depoimento mais longo da história: fiquei 108 dias presa e mais dois meses em casa, sem poder sair em finais de semana e feriados durante a semana, eu podia sair das 6h às 18h. Se estivesse à noite na rua eu voltaria à prisão. (p.19)

Em seu livro “Minha Carne: Diário de uma prisão”, a ativista narra os dilemas de uma mulher negra em conflito com o sistema judiciário brasileiro. Uma mulher negra e militante contra uma denúncia anônima pelo correio. Pode-se questionar, então, de que forma o Estado alicerçado pela matriz colonial constitui a violência. Os pesos e medidas dados a uma carta anônima e à palavra de uma mulher negra. Essa é a sombra colonial, que fala Vilma Piedade (2017), contida no conceito de dororidade. Essa sombra que assombra com o medo que perpassa a todos os corpos de mulheres negras, como percebido na expressão e pensamento cotidiano: “Se aconteceu com ela, pode acontecer comigo”. Isso que compartilhamos. Sentimentos que não assombram os corpos brancos. E se Preta Ferreira fosse uma mulher branca? Será que seu depoimento duraria 108 dias? A autora ainda responde por crime organizado, uma mulher preta que luta por direitos. Uma mulher preta que carregará essa chaga por sua história.

Descobri na pele que a abolição é uma farsa — e descobri isso sendo torturada, sendo punida por fazer uma revolução acontecer, porque lutar por direitos constitucionais é fazer revolução. Em 108 dias de prisão, vivi muitos anos, vivi muitas coisas que não desejo a ninguém. Ser preso tem muito peso, tem muito fardo. Agora tenho feridas que nunca mais vão cicatrizar. Tento pensar que tudo isso levou para um plano de evolução que eu nunca imaginei: já enfrentei meu maior pesadelo e já saí viva, de cabeça erguida. (FERREIRA, 2020, p. 217)



Para Vilma Piedade (2017), a dororidade carrega, na sua definição, a dor sentida pela opressão de gênero que atinge a todas as mulheres. Essa dor, como já mencionada, é somática a outros conjuntos de opressões, conforme denúncia um conjunto de intelectuais negras brasileiras e norte-americanas, uma vez que, nas palavras da autora: “quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravo nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado” (PIEIDADE, 2017, p.17).

A relação entre Carolina de Jesus (2014) e Preta Ferreira (2020) é verificada na dor escrita em seus corpos. Trajetórias registradas, a partir de suas experiências de sobrevivência a um projeto societário, traduzem o conceito apresentado por Vilma Piedade (2017) como um elo compartilhado pelas construções simbólicas que correspondem a uma matriz ideológica da dominação, apontada por Patrícia Hill Collins (2019) como controle de imagem. Um lugar forjado pela violência estrutural e simbólica que destinou Carolina de Jesus (2014) à fome e Preta Ferreira (2020) à prisão. Atos e situações que correspondem ao que Grada Kilomba (2019) chama de ferida aberta da colonização. A ferida que trata o sujeito negro como o conceito de “Outridade”, ou seja, um outro, não negro e não possuidor de humanidade. Naturalizando, dessa maneira, a permanência da violência como um *modus operandi* no trato com os descendentes de africanos. E, assim, é a contínua produção de conceitos que demarcam as distintas situações das mulheres: para as mulheres brancas a sororidade, portanto, quando a raça e a cor demarcam o corpo das mulheres pretas e tais demandas não são visibilizadas. Essas questões apenas retroalimentam um sistema que há séculos desumanizou corpos e, ainda hoje, atuam enquanto ferida colonial aberta e, por extensão, produzem dor, dororidade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Problematizar a realidade social é considerar que a construção da sociedade atual se dá orientada pelo processo da colonialidade. Processo que racializou as relações baseadas no discurso moral sobre os comportamentos, o que significa uma moral oriunda da racionalidade europeia que vigia as lutas construídas no cotidiano por mulheres negras. Sejam lutas pela sobrevivência material, sejam pela participação política, sejam somente pelo fato de existir. Portanto, reconhecer a dororidade no corpo da mulher negra é reconhecer que a dororidade manifesta a negação do Estado Soberano no direito de existir.

O Estado de Morte, que decide a existência, utiliza equipamentos institucionais de violência contra a população negra e atinge diretamente as mulheres, pois, na sua maioria, são mães solas, trabalhadoras que tiveram o acesso escolar negado, sendo obrigadas, pela realidade social, a



trabalhar em tenra idade. Esse Estado é perceptível, também, quando mulheres negras são privadas de participar de atividades em estabelecimentos públicos ou organizações populares sem que cause desconfiança ou discriminação por parte da população branca.

A experiência compartilhada por Carolina Maria de Jesus (2014) e Preta Ferreira (2020) nos apresenta a violência estrutural e institucional a que essas mulheres foram expostas. Uma, pela negação da alimentação, que no Brasil é reconhecida pela constituição federal como direito social em 2010 e que ainda assombra a vida de muitas famílias na situação de fome e insegurança alimentar. A outra, pela privação de liberdade por suspeita de participar de uma organização comunitária que teria objetivo de informar e formar a população na busca por melhores condições de vida.

Considerando a dororidade que atravessa o corpo da mulher negra, podemos constatar que esse atravessamento é construído pelo racismo iniciado no período da colonização e que se mantém enquanto processo colonial nos dias de hoje. É possível afirmar que a categoria raça determina o direito de existir, como também, que a população diretamente afetada é composta por mulheres negras. Com isso, o gênero ainda é conduzido pelas lentes patriarcais que impedem as manifestações individuais e coletivas das mulheres.

Importante afirmar que o conceito de humano, construído nos diferentes processos históricos, é um conceito hegemônico e imposto de modo homogêneo para toda população. Noção que exclui os distintos processos vivenciados por corpos negros e não negros. Evocar esse humano não racializado é evocar a manutenção das desigualdades raciais, mesmo na luta das mulheres. Essa construção conceitual é eurocentrada e, portanto, não reconhece a população negra como ser, autorizando-se a decidir sobre quem morre ou quem deixam viver, como bem lembra Mbembe (2016). Talvez tenhamos que construir outro conceito para definir a existência, pois a racionalidade imposta, com origem desde a colonização, não reconhece a população negra como ser humano, porque ser humano seriam os seres que se enquadrassem ao perfil instituído pelo Império e, conseqüentemente, pelo capitalismo.

O que nos cabe é questionar quais são os desafios que estão postos para tentar coletivamente produzir relações de(s)coloniais. Como potencializar escritas que apresentem narrativas pulsantes? Defendemos que potencializar as narrativas e as lutas oriundas do sul global é o que desejamos. Narrativas que apresentem as cartografias desenhadas pelos modos heterogêneos de existência. Lutas que se constroem nas alianças criativas e inventivas pelas mulheres negras.

Por fim, desconstruir o conceito corpo a partir da razão que separa a consciência do restante. O corpo aqui registrado se apresenta na sua manifestação intempestiva, onde as dores



atravessam toda a construção de sua existência. Reverberar o discurso imposto pela colonialidade é o desafio que transita nesta discussão. Tornar verbo o que surge a partir de quem vive. Subverter o ordenamento imposto sobre os corpos foi o que sempre as mulheres negras fizeram no curso e no percurso de suas histórias.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Racismos contemporâneos**. Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania (Org.). Rio de Janeiro: Takano Ed, 2003, p. 48-59. (Coleção valores e atitudes. Série Valores; n° 1. Não discriminação).

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro: Conhecimento, Consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e psicanálise**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DEVULSKI, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

ENGEL, Cíntia Liara. [et. al.]. **Diagnóstico dos homicídios no Brasil: subsídios para o Pacto Nacional pela Redução de Homicídios**. Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública, Brasil, 2015. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/Criminal/Investigacao_Criminal/Investigacao_Criminal_Estatisticas/RELATORIO-HOMICIDIOS-210x297mm-MJ-1.pdf. Acesso em: 30 jul. 2021.

FERREIRA, Preta. **Minha Carne: diário de uma prisão**. São Paulo: Boitempo, 2020.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. 2006. 145f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Pós-Graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/5117>. Acesso em: 14 jul. 2021.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de Despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódio de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, Heloisa Pires. Personagens negros: um breve perfil na literatura infanto-juvenil. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o Racismo na Escola**. 2. ed. Brasília: Ministério de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p. 101-106.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. **Revista Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.



NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. **Portal Geledés**. Mai. 2009. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-mulher-negra-e-o-amor/>. Acesso em: 28 jul. 2021.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Cortez, 2012.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

SILVA, Eliane da Conceição. **A violência social brasileira na obra de Carolina Maria de Jesus**. 2016. 224f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras, Unesp/Araraquara, 2016.

Enviado em: 27/08/2021
Aprovado em: 29/12/2021

Página 14



COMUNIDADE QUILOMBOLA DE IGARAPÉ PRETO NO PARÁ: HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

QUILOMBOLA COMMUNITY OF IGARAPÉ PRETO IN PARÁ: HISTORY AND SOCIAL TRANSFORMATIONS

Waldemar Borges de Oliveira Júnior¹
Raimundo Arnaud Martins²

RESUMO

O objetivo do estudo foi de apresentar a comunidade quilombola de Igarapé Preto, ratificando sua história e transformações sociais, percebendo suas manifestações culturais e religiosas, bem como suas transformações econômicas, focando em aspectos da vida cotidiana e seus costumes, valores e imagens de figuras importantes para a comunidade local. Como metodologia, adotou-se a pesquisa bibliográfica, realizada em periódicos qualificados, dissertações de mestrado e teses de doutorado, assim como em livros. Realizou-se ainda entrevista semiestruturada com moradores da comunidade para consubstanciar o objeto da pesquisa. Foi possível evidenciar que a comunidade de Igarapé Preto tem passado por muitas transformações na economia, na cultura, na religião e no modo de vida de seus membros. A pesquisa demonstrou que atualmente as mudanças são visíveis aos olhos dos moradores da vila de Igarapé Preto. Embora essas mudanças venham ocorrendo de forma gradativa, ainda há muito a ser feito, e a comunidade organizada vem lutando para alcançar os ideais almejados pela população. Também foi possível observar que a comunidade de quilombola de Igarapé Preto conseguiu, a partir de lendas e histórias, preservar sua imagem, sendo que agora é preciso não deixar toda essa riqueza cultural se perder. É necessário que sejam feitas parcerias entre entidades públicas e as comunidades, e entre os próprios cidadãos, para que a história possa continuar a ser narrada.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidades Quilombolas. Igarapé Preto. Transformações Sociais.

ABSTRACT

The objective of the study was to present the quilombola community of Igarapé Preto, confirming its history and social transformations, realizing its cultural, religious and economic transformations, focusing on aspects of daily life and their customs, values and images of important figures for the community of Black Igarapé. As a methodology, bibliographical research was adopted in qualified periodicals, master's dissertations and doctoral theses, as well as in books, a semi-structured interview was also carried out with community residents to substantiate the research object. It was possible to show that the community of Igarapé Preto has gone through many transformations in the economy, culture, religion and way of life of its members. The research showed that currently the changes are visible to the eyes of the residents of the village of Igarapé-Preto. Although the changes have been occurring gradually, there is still a lot to be done, but the organized community has been struggling to achieve the ideals sought by the population. You can see that the quilombola community of Igarapé-Preto managed, based on legends and stories, to preserve its image and now we must not let all this cultural wealth get lost. It is necessary that partnerships be made between public entities and communities, between citizens, so that history can continue to be narrated.

KEYWORDS: Quilombo communities. Black Igarapé. Social Transformations.

¹ Doutorando em Educação em Ciências e Matemáticas (UFPA). Mestre em Docência em Educação em Ciências e Matemática (UFPA). Especialista em Relações Étnico-Raciais para o Ensino Fundamental (UFPA) e Licenciado em Ciências Naturais (UFPA). É integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Formação de Professores e Relações Étnico-Raciais (Núcleo GERA-NEAB/UFPA). E-mail: waldemarjuniorcn@gmail.com.

² Professor de História da Prefeitura Municipal de Baião no Pará. E-mail: raimundoarnaudmartins22@yahoo.com.



1 INTRODUÇÃO

As comunidades quilombolas - sua cultura, seus valores, sua religião e sua identidade - são uma herança viva da história brasileira. A história da nossa pátria não foi construída somente de fatos heroicos, com homens letrados lutando mais pelos seus próprios benefícios do que pelos dos demais. Muito de seu alicerce foi construído por mãos escravizadas, mãos de homens e mulheres que lutavam forçados, nas plantações, por causas alheias. Sem essas mãos, que foram obrigadas a ajudar a desenvolver a nossa economia, o Brasil não teria tido seus tempos de glória e não teria chegado até aqui.

Conhecer a história heroica da nossa pátria é importante para a formação do cidadão. Quando se coloca em pauta a luta dos negros e a formação dos quilombos (SILVA, 2010), as instituições educacionais têm um leque riquíssimo sobre as conquistas do Brasil. E é nesse aspecto, de histórica vitória de nosso país, que foi aprovada a Lei nº. 10.639/2003 (BRASIL, 2003) e seus diversos documentos legais, que tornam obrigatória a temática da História e Cultura Afro-brasileira e Africana em todos os segmentos da Escola Básica. Atender à referida legislação significa ir de encontro com as desigualdades traçadas pela literatura especializada (HERINGER, 2002; AGUIAR, 2008), que afeta a capacidade de inserção dos negros na sociedade brasileira e compromete o projeto de construção de um país democrático, com oportunidades para todos.

Nessa premissa, os princípios normativos ainda sinalizam sobre a importância de debates a respeito de comunidades de quilombos, já que são incontestáveis suas áreas remanescentes em todas as regiões do Brasil, como comprovam vários estudos citados por Ratts (2001). No caso da comunidade quilombola de Igarapé Preto, objeto desse trabalho, ele obteve um papel importante na história do Município de Baião-Pará, influenciando na cultura e nos costumes regionais, assim como em outros aspectos sociais.

Diante disso, a pesquisa em questão objetiva apresentar a comunidade quilombola de Igarapé Preto, ratificando sua história e transformações sociais, percebendo suas manifestações culturais e religiosas, bem como suas transformações econômicas, focando em aspectos da vida cotidiana e seus costumes, valores e imagens de figuras importantes para a comunidade local.

2 METODOLOGIA

Como metodologia para obtenção de dados, optou-se primeiramente pela pesquisa bibliográfica em periódicos qualificados, assim como em dissertações de mestrado e teses de



doutorado. O levantamento realizado consubstanciou o desenvolvimento dessa pesquisa, assim como a leitura de literatura especializada.

Como etapa posterior, foram realizadas, em um período de dois meses, entrevistas semiestruturadas com dez moradores mais idosos da comunidade de Igarapé Preto, localizada na cidade de Baião, no Estado do Pará. A pesquisa de campo ocorreu de forma descritiva, observando-se e analisando-se fatos essenciais sobre o questionamento geral do estudo. Os dados coletados foram analisados na perspectiva da pesquisa qualitativa descritiva que, segundo Gil (1999), tem como finalidade principal a descrição das características de determinada população ou fenômeno, ou o estabelecimento de relações entre variáveis.

3 A COMUNIDADE DE IGARAPÉ PRETO E SUAS TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

3.1 Histórico da Comunidade de Igarapé Preto em Baião, Estado do Pará

A introdução em grande escala de africanos na Amazônia ocorreu a partir da segunda metade do século XVIII. Nesse período, constatamos maior inserção de contingentes de escravizados africanos no Grão-Pará, e sua intensificação se dá em meio ao contexto das medidas pombalinas, com o intuito de promover a restauração econômica de Portugal. Para viabilizar essa recuperação, foram criadas as Companhias de Comércio (OLIVEIRA, 1985).

As comunidades de Remanescentes de Quilombos no Brasil enfrentam diversos obstáculos na garantia de seus direitos, principalmente na questão agrária. No contexto atual, falar de quilombo e dos remanescentes quilombolas é falar da luta que esses remanescentes vêm travando há mais de vinte anos pelo reconhecimento do direito que eles têm à posse da terra.

As principais características das comunidades remanescentes de quilombos é que a maioria delas são predominantemente rurais, onde são realizadas atividades de subsistência e extrativismo, agricultura, pesca, pecuária tradicional, artesanato e agroindústria tradicional. Geralmente, as comunidades conjugam territórios individuais, para cada família, e áreas de uso comum (coletivo), onde se configuram as atividades produtivas de maior porte.

A comunidade de Remanescente de Quilombo de Igarapé Preto está localizada na zona rural, às margens da antiga rodovia PA-156, no KM 76 da (Transcametá - Tucuruí), que hoje é denominada BR-422, pertencente à Associação de Remanescente de Quilombos de Igarapezinho à Baixinha – ARQIB, entre os municípios de Baião, Oeiras do Pará, Bagre e Mocajuba.



Segundo o relato do senhor Domingos Machado, conhecido pela Fundação Curro Velho como mestre de “samba de cacete”, “o início da história da fundação de Igarapé Preto foi em 1900, quando pessoas negras vieram para cá, logo após a libertação da escravidão, tinham africanos, franceses da Guiana Francesa” (MACHADO, 2019).

Ainda segundo o relato do senhor Domingos Machado, “os caçadores Raimundo Paca, o senhor Ventura, Gercilau Rodrigues Machado encontraram um igarapé na mata, que deram o nome de “retiro grande”. Assim começaram a fazer barracos cobertos de palhas de inajá, pau roliço amarrados com timbui e escada de jabuti” (MACHADO, 2019).

A comunidade recebeu o primeiro nome de “Retiro Grande”, pois muitos lavradores produziam sua farinha neste local, sendo que ainda hoje é chamada pelos mais velhos apenas como “Retiro”, embora com menos ênfase. Segundo informação da senhora Raimunda Arnaud, que atualmente é a moradora mais velha da comunidade, “o atual nome se deu devido a cor escura da água do igarapé que acompanha toda extensão da referida vila” (ARNAUD, 2019).

Segundo os depoimentos de Domingos Machado, Leoncio Machado e Raimunda Arnaud, a primeira família a se instalar na comunidade foi a família Ventura, seguida respectivamente de outras como do senhor Vicente, apelido “Piranga”, Francisco Miranda de Rodrigues (Coroa), Raimundo Machado (Paca), Verônico e outros. Essas famílias eram descendentes de negros (escravos fugitivos) que vieram dos municípios de Cametá e Mocajuba-PA, em busca da extração do leite da maçaranduba, do óleo da copaíba, couro da onça, castanha do Pará (produtos muito procurados na época) e acabaram ficando e dando origem a uma pequena povoação, com apenas cinco ou seis casas feitas com paus roliços cercadas com palha de inajá e coberta com palhas de ubim. Não eram usados pregos na construção das casas, as palhas e paus eram amarrados com cipós “titica” e “escada de jabuti”, na época muito comuns na mata.

Em relação à agricultura, eram cultivados mandioca (principal produto), milho, arroz, feijão, batata doce e outros, dos quais apenas alguns eram comercializados para que se pudesse comprar os produtos que a comunidade não produzia. Outros objetos domésticos eram confeccionados pelos próprios moradores da vila, utilizando-se matérias-primas como madeira e argila.

Atualmente, grande parte dos moradores do Quilombo de Igarapé Preto trabalham nas suas roças com produtos diversificados como farinha, arroz, milho, macaxeira, frutas, verduras, pimenta do reino e açaí. Outras pessoas trabalham em serrarias ou são funcionários públicos, mas muitos dependem diretamente dos programas sociais do governo federal como aposentadoria, bolsa família e seguro defeso.



Os adultos possuem, em média, o Ensino Fundamental incompleto, e as crianças e adolescentes frequentam a Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio) oferecida nas escolas dos municípios de Baião e Oeiras do Pará. Conforme dados obtidos durante a pesquisa, as casas possuem água encanada e luz elétrica, o que possibilita a existência de aparelhos eletrônicos e eletrodomésticos.

Sua população aos poucos começa a aumentar, o que conseqüentemente força os moradores a se organizarem como comunidade, tornando-se assim a essência das reivindicações dos direitos da população, o que convergiu para obtenção de melhoramentos no local. Outro fator que contribuiu para o melhoramento e crescimento da vila foi a abertura da PA-156, atual BR-422, ocorrida aproximadamente em 1985. Com isso, foi possível melhorar o escoamento da produção agrícola e o aumento do tráfego de pessoas.

Hoje, as mudanças são visíveis aos olhos dos moradores da vila de Igarapé Preto, principalmente para os mais antigos. Ressaltamos que muitas dessas mudanças, apesar de não serem ponderadas nas entrevistas, também são oriundas dos movimentos sociais da comunidade, incluindo o Movimento Negro. Todas essas mudanças vêm ocorrendo de forma gradativa. Assim, ainda há muito a ser realizado, mas a comunidade organizada vem lutando para alcançar os ideais almejados pela sua comunidade.

3.2 Manifestações Culturais

A cultura brasileira é resultado de várias culturas que se misturaram ao entrarem em contato umas com as outras, ao longo do tempo. Os imigrantes europeus, os indígenas e os negros africanos trazidos como escravizados são os povos que serviram de base para formação da atual cultura brasileira. Neste sentido, o contexto social e cultural é de extrema importância sendo que, conforme Claval (1999), o que definimos como nossa cultura estará na base de nossas lembranças.

Neste sentido, de acordo com Claval (1999), cultura é o reflexo da intervenção humana no meio natural e social que cria códigos, sinais e comportamentos, que identifica grupos específicos e cria condições adequadas para satisfazer suas necessidades e que está sujeita a transformações devido às relações entre grupos étnicos e sociais. As manifestações culturais populares surgem das necessidades primeiras de trocas simbólicas e materiais para a sobrevivência em comunidade, ligadas a questões que vão da moradia à alimentação, da saúde à fé.

Apesar de não defender nesse texto, compreende-se que existem autores(as) que mencionam que alguns grupos sociais cultivam sua cultura original com mais ênfase, como é o caso dos povos indígenas e dos moradores das comunidades quilombolas. Dessa maneira, algumas delas



estão em processo de resgate de parte da sua própria cultura, que acabou se transformando ao entrar em contato com culturas de diferentes povos devido ao advento do processo de evolução das vilas e comunidades, juntamente com o avanço das tecnologias, dos meios de comunicação e transporte. Todo esse avanço pode ser chamado de “expansão urbana” (BECKER, 2005), um fenômeno que acaba causando impactos na vida das populações que vivem em comunidades tradicionais, sejam eles de natureza econômica, social, religiosa, ambiental ou cultural.

Segundo o senhor Leôncio Machado, “atualmente, tem visto uma voraz descaracterização cultural que aflige a comunidade de Igarapé Preto, o que preocupa os interessados na preservação da dinâmica cultural popular do lugar. A crescente invasão urbana neste quilombo tem feito, inclusive, com que ofícios tradicionais, como a coleta de frutos, pesca e a caça artesanal, venham sofrendo a pressão exercida pelas opções de trabalho no serviço público e pela divisão (privatização) da terra que surgiram ao longo do tempo” (MACHADO, 2019).

Outra mudança bastante significativa é sobre as danças e festas que aconteciam na comunidade, que segundo os depoimentos do senhor Domingos Machado e do senhor Leôncio Machado, que ao longo do tempo vem perdendo força como é o caso das festas religiosas de São Sebastião, Santa Maria e Nossa senhora de Aparecida atual padroeira da vila, que já não são organizadas como antes, com tanta intensidade, a dança do mastro, que era realizada durante as procissões, hoje acontece com menos entusiasmo, pois, foi proibido a venda e o consumo de bebida alcoólica nas festas religiosas. Vejam o que o senhor Leôncio Machado fala sobre as festas e a dança dos mastros.

Os mais velhos foram se acabando e os mais novos não tem muita disposição para organizarem, hoje eles preferem realizar bailes particulares, que ai fazem as festinha individual, cada um faz sem compromisso, a maior parte então visando seu lucro, pelo menos esta questão que a igreja adotou fazer festa sem bebidas e a maioria não gosta muito disso, gosta mesmo é da bagunça....onde tem a bebida que é lá que eles estão, então a igreja adotou este sistema que nem todos aceita, ai eles fazem as festas deles, bota a bebida e na eminência de lucrar (MACHADO, 2019).

Com base na fala do senhor Leôncio Machado, entendemos que as tradições culturais da vila de Igarapé Preto estão sofrendo fortes influências do sistema capitalista. Antigamente, as pessoas organizavam festas para comemorar ou homenagear uma divindade, sendo que o lucro, quando existia, era destinado parte para a paróquia e parte para a comunidade. Atualmente, as pessoas estão organizando suas festas particulares visando somente o lucro. Mas apesar do forte processo de descaracterização das atividades culturais na vila de Igarapé Preto, ainda encontramos pessoas interessadas em recuperar e manter viva suas atividades culturais, como é o caso de Diogo



Machado, Djalma Ramalho, Domingos Machado e Leôncio Machado, que conseguem manter e expandir a tradição cultural não só da vila de Igarapé Preto, mas também das vilas adjacentes.

Os remanescentes de comunidades quilombolas têm hábitos e costumes vindos de uma cultura rica, sendo que muitos, até hoje, reproduzem o que era feito pelos seus antepassados. As cantigas, as danças de rodas, o artesanato em barro e em palha, além dos rituais religiosos e sociais, são exemplos de tradições que mesmo com todas as dificuldades permaneceram vivas ao longo do tempo nestas comunidades (GONÇALVES, 2008).

Na comunidade de remanescente de quilombo de Igarapé Preto há uma forte influência da cultura africana pois, segundo informações de moradores, a maioria deles são descendentes de escravizados africanos que trabalhavam nos engenhos de produção de açúcar e cachaça localizados em Igarapé-Miri, além de outros que vieram de vilas localizadas em municípios vizinhos como Cametá e Mocajuba. É possível perceber essa influência em vários aspectos como na religiosidade, na culinária, nos ritmos musicais e no vocabulário.

A música e a dança nessa localidade surgiram a partir de mutirões ou companhias que homens e mulheres faziam para plantar, derrubar e colher suas produções. Os mutirões eram bastante animados pois, ao término de cada trabalho, as pessoas participavam de uma comemoração na qual cantavam cantigas criadas pelos próprios trabalhadores, sendo que eles próprios criavam as letras e tocavam os instrumentos (ARNAUD, 2019).

Segundo o senhor Domingos Machado, o “samba de cacete” caracteriza-se pelas roupas coloridas (saias longas e rodadas para as mulheres, calças brancas e camisas estampadas para os homens) e um ritmo alegre e contagiante, onde as mulheres dançam girando e gesticulando conforme a letra da música, esquivando-se para que os cavalheiros não as toquem. Essa dança sempre é acompanhada com rodadas de vinhos, cachaça e gengibirra (uma mistura de cachaça com gengibre). Os instrumentos usados no samba de cacete são o tambor de pau, com uma das extremidades forradas com couro de veado, e pedaços de pau (cacetes), que são usados para bater no corpo do tambor. As letras das músicas são muito antigas e retratam todo o sacrifício e sofrimento dos negros no seu cotidiano. Atualmente, a vila de Igarapé Preto possui um grupo de samba de cacete, mas que não se apresenta com muita frequência.

Outra tradição que também está perdendo força dentro da comunidade é a dança com o mastro, muito comum nas festas das comunidades quilombolas. Essa dança foi introduzida na maioria das comunidades rurais e em algumas cidades do interior. O senhor Domingos Machado relata que o “mastro” é um pedaço de madeira extraído da mata, de aproximadamente 3 a 3,5 metros de comprimento, que é descascado e enfeitado com ramos e flores naturais da região. No dia da arrição do mastro, ele sai da casa de quem o derrubou no ano anterior, carregado por



várias pessoas que cantam e dançam cantigas populares, acompanhadas de muita bebida. Ao chegarem no local da festa, o mastro é erguido. No final da novena da festa ele é derrubado e carregado novamente por populares.

Já o samba reggae passou a ser organizado na comunidade em meados de 2010 pelo senhor Djalma Ramalho, atual secretário da ARQIB. São utilizados instrumentos de percussão, quase todos confeccionados por participantes do grupo, na maioria jovens e adolescentes da comunidade, sendo que eles tocam, cantam e dançam músicas de matriz africana.

3.3 Identidade Quilombola

Historicamente, a representação da identidade de comunidades de remanescentes de quilombos perpassa pela lógica econômica do período colonial, quando houve o incentivo à adoção da mão de obra negra como mercadoria pela Coroa Portuguesa. Os estudos de Moura (2007) e Almeida (2006) revelam que foi a partir da absorção dos escravizados pelos grandes proprietários de engenhos que houve a construção da identidade escravocrata enquanto país que adotou esse sistema. É a partir da lógica do latifúndio monocultor que se manifesta a existência social do negro, ainda que não os inserisse verdadeiramente como sujeitos na sociedade. Neste contexto, cabe destacar que o braço escravo importado se destinava à realização de todos os trabalhos de exploração da colônia sob as piores normas, onde castigos corporais eram comuns aos infratores. Oliveira (2003) destaca a importante mudança ocorrida entre o colonizador e o negro africano assim que estes chegaram ao solo brasileiro.

Ainda que a escravização tenha sido abolida, a relação imposta entre os senhores e os negros pouco mudou. Até hoje as grandes propriedades de terra ainda pertencem aos grandes latifundiários e às grandes empresas, elitizando o acesso à terra. Desde então, tem-se uma divisão social do trabalho e política bem definida e uma corrida desigual pelas posses das terras, além da condição social perversa imposta desde que este sistema foi implementado pelos colonizadores. Situação esta que, ainda nos dias de hoje, pode ser observada tanto nos grandes centros urbanos (periferias e subúrbios) como nas zonas rurais (OLIVEIRA, 2003).

Segundo Oliveira (1985), em busca de uma vida digna, os negros começaram a reagir à escravidão, realizando verdadeiras rebeliões nas fazendas. Grupos de escravos conseguiram fugir e formar comunidades organizadas, bem parecidas com o que existia na África, onde todos poderiam gozar da sua liberdade. Essas comunidades eram os famosos quilombos. Neles, tinham a liberdade para praticar suas culturas, falar suas línguas africanas e exercer seus rituais religiosos. Sabe-se que, durante o período da escravidão, as comunidades quilombolas situavam-se em locais escondidos e



fortificados entre as matas, sendo que havia centenas delas espalhadas pelo Brasil. Vivendo de acordo com a sua cultura original, plantavam e produziam em comunidade.

As comunidades de remanescentes buscam junto aos órgãos governamentais o seu reconhecimento como tal para que possam usufruir efetivamente dos direitos e garantias. Podemos citar como exemplo o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, que diz o seguinte: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003), que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das comunidades dos quilombos de que aborda o artigo 68 do ADCT, conceitua como remanescentes de comunidades quilombolas os grupos étnicos, conforme critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Quando ligamos a identidade ao pertencimento, estamos certos de que ela também se apoia na história e na cultura dessa população. Logo, o pertencimento, a origem, as crenças dos quilombolas não devem ser vistas como algo estático, fixo e imutável, pelo contrário, há elementos de dinamicidade e de reapropriações dos sujeitos no interior da comunidade. (GOHN, 2008).

O reconhecimento da identidade étnica implica tanto nas ações internas quanto externas. Os quilombolas se relacionam com as instituições públicas numa luta incansável em prol do reconhecimento da comunidade enquanto remanescentes de quilombo e buscam a permanência no local através da regularização fundiária. Vale ressaltar que quando se fala em permanência dos quilombolas na terra, não é a terra pela terra, mas a conquista do espaço enquanto construtor de história e de memória do povo. Esses fatores contribuem também para o reconhecimento de uma identidade étnica que implica nas ações internas.

Durante muito tempo, a população de Igarapé Preto não tinha conhecimento da sua origem, o que dificultava sua identificação como remanescentes de quilombos e provocava uma desorganização entre a população, dificultando a busca por melhores condições de vida e garantias de seus direitos como acesso à educação, assistência médica, transporte e principalmente o direito à terra.

Segundo informações da senhora Deonata Machado, que foi uma das fundadoras da ARQIB e sua primeira presidente, “durante a década de 1990, foi feito um trabalho intenso para conscientizar a população da importância de se reconhecerem como remanescentes de quilombos, pois, muitas pessoas até os dias atuais não se aceitam como quilombolas” (MACHADO, 2019).



Segundo a senhora Deonata Machado, “isso pode ter acontecido devido a relação das pessoas da comunidade com culturas diferentes e assim gerar o ato de aculturação, dificultando a identificação e o reconhecimento da sua própria cultura; outra hipótese, é que muitas famílias ficaram com medo de perder suas terras devido terem sido mal informados sobre as normas e funcionamento de um quilombo” (MACHADO, 2019).

O processo de reconhecimento só ganhou força após a fundação da Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapezinho a Baixinha, quando pessoas envolvidas com o assunto, como o senhor Ernesto Mendes, Deonata Machado, Domingos Machado, Eupídio da Glória Torres (Goianinho) e outros passaram a lutar para garantir direitos básicos para a comunidade. Uma das principais lutas foi a posse da terra, uma vez que esta estava sendo invadida pelos grileiros, fazendeiros e madeireiros que vieram do sul do país.

Com a organização da ARQIB, pessoas vinculadas ao movimento negro e entidades como o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), Fundação Raízes e Curro Velho vieram à comunidade fazer o trabalho de explicitação sobre a organização das comunidades negras. A partir daí formou-se o grupo cultural “Raízes ARQIB”, formado por crianças e adolescentes que trabalham com danças regionais, e que reforça entre eles o reconhecimento pela identidade quilombola. Segundo informações concedidas pelo secretário da ARQIB, senhor Djalma Ramalho, atualmente cerca de 80% da população Igarapé Preto se identifica como negro e remanescente de quilombo. Aos poucos, os moradores da vila de Igarapé Preto estão entendendo que é da cultura dos negros africanos que derivam vários dos costumes hoje praticados no nosso país, e a importância que os seus antepassados tiveram na construção e no fortalecimento econômico do Brasil.

3.4 Fundação da Associação Quilombola de Igarapé Preto

Segundo o relato da senhora Raimunda Arnaud, residente da comunidade, “a comunidade de Igarapé Preto surgiu em meados dos anos 70, com a luta de algumas pessoas da comunidade, como os senhores Guardino, Ernesto, Verônico, Acelino e Domingos Machado. Por algumas vezes receberam a visita do padre Tiago, o qual deu um incentivo muito grande para a existência do trabalho cristão” (ARNAUD, 2019). A senhora Raimunda Arnaud relata ainda que “foi fundada primeiro a comunidade de Pampelônia, logo depois a foi fundada a comunidade de Igarapé Preto, e posteriormente foi fundada a comunidade de Teófilo” (ARNAUD, 2019).

Rememorando a história, de acordo com Munanga e Gomes (2006), a história da escravidão mostra que luta e organização, marcadas por atos de coragem, caracterizam o que se convencionou



chamar de “resistência negra”, cujas formas variam de insubmissão às condições de trabalho, revoltas, organizações religiosas, fugas, até aos chamados mocambos ou quilombos. De inspiração africana, os quilombos brasileiros constituíram-se estratégias de oposição “a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra forma de vida, de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os tipos de oprimidos” (MUNANGA, 1996, p. 63). Desse modo, os laços de solidariedade e o uso coletivo da terra formaram as bases de uma sociedade fraterna e livre das formas mais cruéis de preconceitos e de desrespeito à sua humanidade.

O principal destes movimentos, a Balaiada, de cunho social, por reunir as massas oprimidas (pobres, índios, fugitivos e prisioneiros), opunha-se aos abusos dos proprietários de terras e aos comerciantes portugueses, tendo nos quilombolas apoio ostensivo até o fim do combate, com destaque para a figura de Negro Cosme, considerado um dos mais importantes personagens da luta contra a escravidão (SILVA, 2008).

Visitando o passado, de forma resumida pode-se constatar o seguinte: quilombo não significou apenas um lugar de refúgio de escravos fugidos, mas a organização de uma sociedade livre formada de “homens e mulheres que se recusavam viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta contra esse sistema” como definem Munanga e Gomes (2006, p. 72). Muitas comunidades foram formadas após a promulgação da Lei Áurea, que extinguiu a escravidão, por uma forte razão: era a única possibilidade de o negro viver em liberdade, em um espaço onde sua cultura não era desprezada, sendo possível, por isso, preservar sua dignidade (SILVA, 2008).

Assim, tendo como marcas incontestes a resistência e a organização, essas comunidades negras rurais têm empreendido uma luta pelos direitos à liberdade, cidadania e igualdade, no conjunto das reivindicações pela posse da terra, bens considerados sagrados e formadores de uma identidade étnica. Demanda essa legítima, na medida em que o Estado brasileiro contraiu uma dívida secular com a população negra, formando assim, juntamente com outras classes sociais marginalizadas, o que Ariano Suassuna chama de Brasil real em contraposição ao Brasil oficial das classes privilegiadas (SILVA, 2008).

As comunidades remanescentes de quilombolas são formadas por grupos sociais cuja identidade étnica constitui a base de suas vivências cotidianas, bem como das ações políticas levadas a efeito pelas entidades que lutam pelos seus direitos.

Em entrevista na comunidade de Igarapé Preto, a senhora Cecília dos Santos relatou: “A comunidade de Igarapé Preto surgiu de um grupo de pessoas que antigamente dava-se o nome de companhia. Era um grupo de pessoas que se reunia para roçar, capinar, plantar etc.” (SANTOS, 2019). De modo geral, esses povoados são caracterizados pelo sistema de uso comum da terra,



base essencial para um modo de vida norteado por valores, onde os laços de consanguinidade e compadrio têm relevância com o cumprimento de ritos recebidos dos antepassados. Assim, é possível afirmar que isso constitui-se em um elemento aglutinador no processo de preservação de uma identidade étnica, cuja ligação com o passado contribui para a manutenção de práticas sociais e culturais singulares em um espaço próprio, onde prevalece o uso coletivo de bens materiais e imateriais que compõem um patrimônio simbólico, preservado pela memória também coletiva.

Passadas quase três décadas da publicação do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, e mais de dezoito anos da publicação do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o processo de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombolas, atualmente, a luta continua nos âmbitos jurídico e educacional

Uma iniciativa do poder público foi o Programa Brasil Quilombola, criado em 2004 sob a coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que tem como objetivo articular ações “transversais, setoriais e interinstitucionais”, juntamente com a sociedade civil. Em entrevista, a senhora Cecília dos Santos e Maria Francisca Rodrigues relataram: “Com o surgimento da associação quilombola no final da década de 90, tivemos um grande avanço. Tivemos uma negociação com a Eletrobrás, conseguimos construir a igreja católica. Doamos para a Eletrobrás uma área de terra de 100x100, para a construção da subestação, em troca recebemos a igreja, medindo 10x20, foi entregue mobilhada, a área da igreja mede 45x10”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O governo brasileiro pretende desenvolver projetos que permitam, ao mesmo tempo, a preservação das comunidades, a restauração dos costumes, o desenvolvimento cultural (com a criação de grupos de dança, música e artesanato, cujo incentivo de exibição será nacional e internacional) e a melhoria da agricultura, já que esta é a principal atividade rentável das comunidades.

A comunidade quilombola de Igarapé Preto, localizada no Município de Baião Pará, é uma expressão viva do nosso passado, de um passado que talvez não tenha sido tão glorioso, pois não há nada de louvável em escravizar pessoas, porém, ela faz parte da nossa história. O que se pode avaliar é a questão da preservação de um dos ícones culturais dos quilombolas e suas descendências, que são parte do livro da vida de Baião, do Pará e do Brasil. E é necessário que sua memória, costumes e tradições sejam preservadas.



Os primeiros formadores da comunidade de quilombolas de Igarapé Preto tentaram criar um ambiente acolhedor e sustentável, que suprisse suas necessidades (de moradia e alimentar). Em entrevista, observou-se na trajetória de construção da comunidade quilombola de Igarapé Preto os progressos econômicos, sociais e culturais, fatores importantes para a sobrevivência das pessoas desta comunidade.

A comunidade de quilombola de Igarapé Preto conseguiu, a partir de lendas e histórias, preservar sua imagem e agora é preciso não deixar toda essa riqueza cultural se perder. É necessário que sejam feitas parcerias entre entidades públicas e as comunidades, entre cidadãos, para que a história possa continuar a ser contada.

REFERÊNCIAS

AGUIAR; Márcio Mucedula. “Raça” e Desigualdade: as diversas interpretações sobre o papel da raça na construção da desigualdade social no Brasil. **Tempo da Ciência**, 15 29. p. 115-133, 2008. Disponível em: <https://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/NEAB/AGUIAR-%20Marcio.%20Raca%20e%20desigualdade..pdf>. Acesso em: 12 jan. 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas**. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ARNAUD, Raimunda. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (55 minutos).

BECKER, Bertha. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**. v. 19, 2005, p. 71-86. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/54s4tSXRLqzF3KgB7qRTWdg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jan. 2019.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 jul. 2019.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 22 jan. 2021.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**: Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 12 jan. 2019.



CLAVAL, Paul. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1999.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais na contemporaneidade. **Revista Brasileira de Educação**. v. 16 n. 47 maio-ago. 2011. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/vXJKXcs7cybL3YNbDCkCRVp/?format=pdf&lang=pt>.
Acesso em: 14 jul. 2019.

GONÇALVES, Dilza. **A memória na construção de identidades étnicas**: um estudo sobre as relações entre “alemães” e “negros” em Canguçu. 2008. 146p. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

HERINGER, Rosana. Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 18, 57-65, 2002. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/csp/a/sqxP3HJB58RwMKVHNPCdNyw/?format=pdf&lang=pt>.
Acesso em: 14 jul. 2019.

MACHADO, Deonata. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (46 minutos).

MACHADO, Domingos. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (40 minutos).

MACHADO, Leoncio. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (50 minutos).

MENDES, Ernesto. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (30 minutos).

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita, 2007

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo, Editora Global, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. **Revista USP**, n. 28, São Paulo, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364/30222>.
Acesso em: 12 jan. 2019.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Rachel. Projeto Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil: um ensaio de ações afirmativas. In: **Educação e ações afirmativas**: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

RAMALHO, Djalma. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (20 minutos).



RATTS, Alecsandro. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro. In: FONSECA, Maria de Nazareth Soares (Org.). **Brasil afrobrasileiro**. Belo Horizonte, Autêntica, 2001.

RODRIGUES, Maria Francisca. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (38 minutos).

SANTOS, Cecília dos. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (33 minutos).

SILVA, Adilson Rodrigues. Fenômeno quilombola: a constituição da identidade cultural negra. **Revista Rascunhos Culturais**, Coxim/MS, v.1, n., p. 203 - 215 •jan./jun.2010. Disponível em: <file:///C:/Users/Waldemar%20J%C3%BAnior/Downloads/Dialnet-FenomenoQuilombola-3715349.pdf>. Acesso em: 18 jan. 2019.

SILVA, Denise Oliveira et. al. A rede de causalidade da insegurança alimentar e nutricional de comunidades quilombolas com a construção da rodovia BR-163, Pará, Brasil. **Revista de Nutrição**, Campinas, v. 21, supl., p.83s-87s, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rn/a/hTScyMrzn9Fp359QFfKt6rN/?lang=pt>. Acesso em: 30 jan. 2019.

SILVA, Joseane Maia Santos. Comunidades quilombolas, suas lutas, sonhos e utopias. **Centro de Estudos Superiores de Caxias UEMA**. 2008. Disponível em: <http://www.palmare.gov.br/sites/000/2/download/artigo-cqlutassu.pdf>. Acesso em: 12 de janeiro de 2019.

TORRES, Eupidio da Gloria. **Entrevista** [fev. 2019]. Comunidade Quilombola de Igarapé Preto, 2019. 1 arquivo. mp4 (36 minutos).

Enviado em: 26/09/2021
Aprovado em: 04/01/2022



DO DESEMPREGO NEGRO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

OF BLACK UNEMPLOYMENT IN CONTEMPORARY BRAZIL

Francisco Flavio Eufrazio¹

RESUMO

Produto de pesquisa documental a partir de dados estatísticos extraídos do Instituto de Geografia e Estatísticas (IBGE) e de outros portais oficiais do governo federal e de revisão bibliográfica de obras do Florestan Fernandes, Abdias do Nascimento, Silvio Almeida e outros, o texto objetiva analisar o desemprego da população negra, apontando sua origem, suas manifestações e suas consequências. Por meio de estudo acerca do desemprego, do mercado de trabalho e da questão racial é possível defender a hipótese que o desemprego negro gera novas desigualdades no interior das desigualdades já existentes no cotidiano da população negra.

PALAVRAS-CHAVE: Desemprego. Desemprego negro. Mercado de trabalho.

ABSTRACT

Product of documentary research based on statistical data extracted from the Institute of Geography and Statics (IBGE) and other official portals of the federal government and a bibliographic review of works by Florestan Fernandes, Abdias do Nascimento, Silvio Almeida and others, the text aims to analyze the unemployment of the black population, pointing out its origin, its manifestations and its consequences. Through a study about unemployment, the labor market and the racial issue, it is possible to defend the hypothesis that black unemployment generates new inequalities within the inequalities that already exist in the daily life of the black population.

KEYWORDS: Unemployment. Black unemployment. Job market.

¹ Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Mestrando em Serviço Social e Direitos Sociais na Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). E-mail: franciscoflavioeufrazio@gmail.com



1 INTRODUÇÃO

Se antes, no período escravocrata a utilização da força de trabalho negra era vista como essencial para o processo de acúmulo de riqueza por não ser remunerada, agora, na era contemporânea do mercado de trabalho brasileiro ela é vista como “dispensável”, “secundária”, “supérflua”, devido tanto às imposições racistas que limitam a população negra de acende-se social e economicamente, quanto por impedir que essa população rompa, ao menos que parcialmente, como a série de desigualdades sociais que a impactam.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), houve no Brasil, no ano de 2020, um crescimento bastante significativo de pessoas negras no desemprego: 17,8%. Isso significa que o ano de 2020, não rompeu com a tradição no aumento do desemprego negro, tendo em vista que no ano de 2019, o quantitativo de pessoas negras fora das relações e ocupações de trabalho formal atingiu o percentual de 13,5%. Esses dados mostra um direcionamento mais expressivo do desemprego para a população negra, indicando que o aumento do desemprego negro talvez tenha se tornado parte do processo de (re)produção das raças locais, responsável por manter a racista estrutura do poder e do prestígio social.

O objetivo do conteúdo é analisar o desemprego da população negra, apontando sua origem, suas manifestações e suas consequências no território nacional. O conteúdo é fruto de pesquisa documental e de revisão bibliográfica e está dividido em quatro momentos.

No item 1, realiza-se estudo de determinados problemas sociais que, de maneira desproporcional e desigualitária, impactam a população negra e agravam-se a partir dos gigantescos índices do desemprego que envolve essa população. No item 2, analisa-se o processo de absorção da força de trabalho negra nas relações e ocupações de trabalho, destacando os tipos de empregos e serviços destinados a pessoas negras ao longo da constituição do mercado de trabalho nacional.

No item 3, após estudar a ligação entre desemprego, preconceito de cor e discriminação racial e suas consequências para realidade da população negra, destaca-se cinco utilidades que fazem com que ocorra a manutenção do desemprego negro pelo capitalismo e pela racista sociedade brasileira. Por fim, no item referente a conclusão, realiza-se algumas apurações sobre o material elaborado e se apresenta determinadas hipóteses sobre o futuro da população negra que, crescente e compulsoriamente, é direcionada para o desemprego, seja por intermédio do crescimento do desemprego geral ou por ações racistas que cultivam o branqueamento laboral e a concentração de riqueza.



2 DO DESEMPREGO NEGRO E OS PROBLEMAS SOCIAIS POR ELE AGUDIZADOS NO INTERIOR DA POPULAÇÃO NEGRA

O desemprego geral é uma expressão da questão social² e faz parte do conjunto das desigualdades sociais causadas pela produção capitalista. Apesar do desemprego geral inflamar outras desigualdades sociais (SANTOS, 2012), populações que o compõem não sentem seus impactos de maneira idêntica.

O desemprego geral não é homogêneo, tampouco horizontal, caso contrário, em 2018, não teria havido cerca de 64,2% de negros desempregados. Um contingente populacional de 57,7 milhões de pessoas negras fora das ocupações e relações formais de trabalho, ao contrário das pessoas brancas, que totalizava 46,1 milhões de desempregados, ou seja, um percentual de 34,6% de brancos fora dessas relações e ocupações empregatícias (IBGE, 2018).

O desemprego negro é uma ramificação do desemprego geral. É uma das expressões da questão sociorracial que agudiza a topografia das desigualdades sociais no interior da população negra.

O desemprego da população negra não se reduz apenas a problemas de renda ou de valorização das condições e relações de trabalho, na verdade, essa ramificação do desemprego geral potencializa cada acometimento de determinada desigualdade social no interior da população negra. Não é à toa que mesmo no âmbito da informalidade da força de trabalho não há uma equiparação entre negros e brancos.

Dados do ano de 2018, indicaram que a informalidade atingiu 29,0% de pessoas negras, enquanto houve 18,8% de pessoas brancas na informalidade (IBGE, 2018). A fonte também indica que embora ambas as forças de trabalho estivessem na informalidade, apenas a força de trabalho branca detinha rendimentos aproximados e até mesmo superiores em relação ao trabalho formalizado, tendo um valor de custo em R\$1.814, ao contrário da negra, de R\$1.050 (IBGE, 2018).

Almeida (2020), ao estudar as manifestações do racismo estrutural, revela que é provável que o desemprego negro seja uma das expressões da questão sociorracial que potencializa “o racismo, [pois] normaliza a superexploração do trabalho [negro], que consiste no pagamento de remuneração abaixo do valor necessário para reposição [dessa] força de trabalho e maior exploração física [desse] trabalhador” (p. 172).

² Ao instante em que a questão social significa múltiplas facetas de problemáticas vividas por todo o operariado, ela também expressa ser o “processo de formação e desenvolvimento da classe operária e de seu ingresso no cenário político da sociedade, exigindo seu reconhecimento como classe por parte do empresariado e do Estado” (IAMAMOTO e CARVALHO, 2014, p.84).

O desemprego negro aumenta a partir da expansão do desemprego geral, decorrente da modernização e automatização do setor produtivo, rompendo com a intermitência laboral que antes alocava, ao menos, o negro na informalidade.

Como o desemprego significa limitação de renda, o segmento negro que também o compõem, vive os problemas sociais de forma mais latente, pois o desemprego negro gera novas desigualdades no interior das desigualdades já existentes. Assim, o aumento do desemprego negro agrava, por exemplo, os já existentes índices de miserabilidade intrínsecos a população negra, tendo em vista que no Brasil, no ano de 2019, havia um total 32,9% de negros vivendo abaixo da linha da pobreza (IBGE, 2019).

O desemprego negro também interfere em outros campos da realidade negra. 9,1% de indivíduos dessa população ainda se encontravam alheios à leitura e à escrita em 2019 (IBGE, 2019), dando margem para especular que o desemprego negro também reproduz o trabalho infantil ao produzir maiores índices de abandono escolar por parte desse segmento racial, devido, obviamente, por necessidade de complementariedade de renda. Além disso, de acordo com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), a concentração da violência expressa ter, em maior grau, incidência sobre a população negra, pois as “expressões mais cruéis do racismo [...] se manifesta nos números da violência. 75% das vítimas da violência letal no Brasil são negras” (FBSP, 2019, s/p).

Embora esses e outros problemas sociais já existissem no interior da população negra, eles estão sendo, de acordo com os dados, intensificados pelo desemprego negro, pois esse último faz parte dos “padrões de equilíbrio da sociedade de classes, [da] concentração racial de renda, do prestígio social e do poder” (FERNANDES, 2008, p. 542).

Como o “pleno emprego da mão-de-obra não é norma geral do funcionamento das economias do mercado. [...] o desemprego [negro acaba sendo] parte integrante do processo de desenvolvimento capitalista” (POCHMANN, 2008, p.9). A preservação do desemprego negro e acima de tudo do “subexército” industrial de reserva que é negro, é demanda regular para o capitalismo, pois tanto o desemprego negro e o “subexército” industrial de reserva negro fornecem bases para composição do desemprego geral.

Neste caso, o segmento negro vinculado ao desemprego passa a representar a subcamada do lumpemproletariado, porque o processo de substituição da força de trabalho nacional, associada a (re)produção das raças presentes, colocaram o “imigrante branco no lugar da ‘prata da casa’”, subalternizando o branco nativo e esse o negro nacional (FERNANDES, 2008, p. 435).

Por consequência, às necessidades orgânicas da população negra, agudizadas pelo desemprego, à levaram-na, por intermédio da ruptura com a intermitência laboral, à internaliza-se



nas relações de trabalho ilegais que fazem parte das “fronteiras porosas entre o legal e o ilegal, o formal e informal [...] de forma descontínua e intermitente, [...] que coexistem e se superpõem nos mercados de trabalho” (TELLES e HIRATA, 2009, p. 157).

Essa foi algumas das saídas encontradas pela população negra em tentar superar as condições amargas produzidas pelo desemprego, mas que revelam situações e problemas sociais realocados e revitalizados que incidem sobre essa população a partir da construção de uma sociedade na qual “os negros não foram somente espectadores passivos [da] revolução social espontânea. Mas dela foram banidos, de imediato [...], postos à margem da condição de agentes do processo de redefinição do trabalho livre como categoria histórica” (FERNANDES, 2017, p. 52).

Portanto, a reflexão acerca do desemprego negro é necessária para que haja uma real união entre trabalhadores de maneira concreta e contínua, pois “a luta de classe e luta de raça não esgota uma à outra, tampouco uma se esgota na outra” (FERNANDES, 2017, p. 84). O Autor ao reivindicar esse envolvimento, buscou promover uma leitura mais totalizante das especificidades e dos problemas sociais em conexão, pois a sociedade brasileira poderá diminuir o temor do desemprego capitalista, quando, talvez, diminuir o nível do desemprego negro.

3 DA ABSORÇÃO DO NEGRO NO MERCADO DE TRABALHO

O mercado de trabalho brasileiro não teve, como ainda não tem, a mínima intenção de alterar a estrutura racista que o compõem, independentemente dos avanços na regularização das ocupações e relações de trabalho ou na garantia de direitos trabalhistas, pois a sociedade que o formou e não apenas influenciada pela tendência internacional do branqueamento laboral, negou à população negra nativa meios comuns de competitividade empregatícia (FERNANDES, 2008).

Isso não significa que a população negra não expresse o mesmo potencial de dispêndio de força de trabalho que à população branca ou outras populações, tampouco que ela seja inferior a essas. Porém, do ponto de vista da absorção da força de trabalho negra e do padrão de ocupações e tipos de trabalhos destinados a pessoas negras, é possível constatar, segundo a tabela 1, que os negros foram e continuam a serem condenados a cargos e serviços desconsideráveis, muitas vezes insalubres e com baixa remuneração.

Além de expor a baixa quantidade de pessoas negras trabalhando durante o século XX, a tabela 1 também indica quais tipos de profissões e serviços eram destinados a essa população.

Tabela 1
Distribuição das Profissões entre Homens e Mulheres Negros

Profissões/Serviços	Homens	Mulheres	Total
Alfaiate	9	-	9
“Biscates”	6	-	6
Chofer	9	-	9
Contador	5	2	7
Costureira	-	9	9
Cozinheiro	1	13	14
Empregada Doméstica	-	39	39
(Serventes, Bedéis etc.)	11	9	29
Limpador de Carros	8	-	8
Mecânico	20	-	20
Operário	2	5	7
Padeiro	31	-	31
Pintor	7	-	7
Sapateiro	5	-	5
Servente Escolar	11	-	11
Servente de Pedreiro	8	-	8
Serviços Domésticos por Tarefas	-	5	5
Serviço de Escritório	8	-	8
Tecelã	-	6	6
Vendedor Ambulante	5	1	6
Total	146	89	250

Fonte: produzida pelo autor a partir de extraídos da obra “A introdução do negro na sociedade de classe, v. 2” Fernandes (2008).

A tabela 1, apresenta dados sobre os tipos de serviços e cargos ocupados por negros e negras durante a segunda metade do século XX. Fernandes (2008), ao realizar sua pesquisa sobre a introdução do negro na sociedade de classe (obra na qual foram extraídos os dados da tabela 1), na cidade de São Paulo/BR, também investigou a capacidade de absorção da força de trabalho pelo mercado empregatício, constatando que o desemprego do negro não é apenas fruto de uma sociedade estruturada no preconceito de cor e na discriminação racial, pois também é ocasionado pela baixa capacidade de empregabilidade do mercado brasileiro.

Ao relevar e denunciar o baixo quantitativo de pessoas negras trabalhando, Fernandes (2008), expõem também outro problema que vem gerando o aumento do desemprego negro: paralisia da intermitência laboral. Se antes havia um maior escoamento de ocupações e serviços informais destinados a população negra devido ao constante movimento intermitente, agora, na era contemporânea do mercado de trabalho brasileiro, essas ocupações e serviços são redirecionadas para a população branca e essa, ao passar a ocupar a intermitência do trabalho, concentrando-se na informalidade em virtude do crescente desemprego geral, gera por consequência, a redução da oferta de trabalhos ou empregos para a população negra, ou seja, se

antes a intermitência laboral era diversificada de tonalidades operárias, agora ela se mostra “branquializada”.

Noutras palavras, quando o desemprego geral aumenta, aumenta também o desemprego negro, porque o aumento do desemprego geral é sinônimo de extrema redução de negros junto à intermitência do trabalho, por ela passar a ser ocupada, majoritariamente, por pessoas brancas realizando trabalhos, serviços e ocupações, agora, informais.

Mostra-se, na tabela 2, a diferença entre o trabalho privado e o público em relação aos direitos trabalhistas de negros e não negros. A tabela 2 compara dados acerca do grau da cobertura das leis trabalhistas sobre a população negra e não negra, independentemente de sexo ou idade.

Tabela 2
Ocupações sem relações de trabalho formalizadas (a partir de 1.000 indivíduos pesquisados)

	1º semestre de 2018	
	Negros	Não negros
Assalariados sem carteira de trabalho assinada no setor privado	-2,5	-6,0
Assalariados sem carteira de trabalho assinada no setor público	4	4
Autônomos que trabalham para o público em geral sem contribuição à Previdência Social	-3,0	-6,2
Autônomos que trabalham para uma empresa sem contribuição à Previdência Social	-6,5	-4,2

Fonte: produzida pelo autor a partir de dados do Sistema de Pesquisa de Emprego e Desemprego – PED (2018).

O comum entre as tabelas 1 e 2 é que o negro é colocado no mercado de trabalho em cargos e ocupações de pouco ou nenhum prestígio social, de baixa remuneração, desfavoráveis, insalubres e geralmente sem cobertura trabalhista. Significando que a colocação de meia dúzia de pessoas negras na formalidade ou na informalidade laboral não altera a composição do desemprego negro, tampouco o diminui, pois a perpetuação do desemprego negro representa a

exclusão do negro no mercado de trabalho, gerando grande excedente de força de trabalho. [Porque] o seu papel fundamental foi tanto o de ajudar a pressionar o mercado de trabalho em formação quanto o de formar uma reserva estrutural de trabalhadores para a produção (POCHMANN, 2008, p. 200).

A força de trabalho negra que é absorvida pelo mercado de trabalho não rompe com as demais expressões da questão social, tampouco consegue fazer com que elas à atinja de maneira branda, pois “os negros [...] passaram a ser encarados como símbolos do aviltamento do trabalho, [...] posto que marginalizados no mercado de trabalho restrito” (BARBOSA, 2003, p. 152).

Desse modo, a contínua fomentação do desemprego da população negra no interior da



sociedade brasileira possibilita ao sistema capitalista desenvolver instrumentos de

dissuasão dos trabalhadores brancos, que pensarão duas vezes antes de reivindicar aumento salarial em uma situação em que poderiam ser substituídos a qualquer momento por negros ou imigrantes, geralmente mais baratos e, por serem mais suscetíveis ao desemprego, mais facilmente disponíveis no mercado como “exército reserva de mão de obra” (ALMEIDA, 2020, p.184).

Essas condicionalidades que gestam e expandem o desemprego negro não apenas afetam a população negra, mas todo o conjunto do operariado brasileiro, tendo em vista que é do próprio funcionamento do sistema capitalista deliberar artimanhas que favoreçam elevações das taxas de lucro a partir da perpetuação do desemprego geral que assola toda à classe operária nacional.

O desemprego negro é uma dessas artimanhas utilizadas pelo capitalismo em manter um dos seus componentes produtivos que é o desemprego, mas por possibilitar maior ao capitalismo maior controle social sobre à classe operária, como forma de barrar reivindicações, retirar direitos trabalhistas e diminuir valores salariais, ou seja, os problemas sociais inflamados pelo desemprego negro não se reduzem apenas a população negra.

4 DO USO DO DESEMPREGO NEGRO PELO CAPITALISMO

No Brasil e de acordo com os dados apresentados nos itens acima, a população negra é o grupo social em que a incidência do desemprego e de outras expressões da questão social incidem de forma mais latente, porque a (re)produção das relações sociais não altera a (re)produção das relações raciais (FERNANDES, 2008).

Fernandes (2008), ao direcionar suas análises sobre esse campo, identifica que as formas de segregação racial no Brasil estão estruturadas em duas pilstras centrais:

1. preconceito de cor e;
2. discriminação racial.

O primeiro, parte da esfera alienante, subjetiva e particular, percebendo a população negra como alheia à vida social, tal como planejando o impedimento de sua penetração nas esferas de trabalho formal e em outras esferas das relações sociais.

O segundo, a força motriz do movimento segregacionista racial, constitui a base para a materialidade das deliberações do primeiro, criando condicionalidades materiais de afastamento da população negra ao núcleo das relações competitivas do mercado de trabalho em geral, por exemplo.

Para o autor, uma não existe sem a outra, tampouco seus resultados são secundários ou



inferiores, quando comparados. A sociedade brasileira os manteve – preconceito de cor e discriminação racial – como prova benevolente da manutenção dos “tempos da escravidão, [e de como] a população estruturava-se de forma a limitar de qualquer maneira o crescimento da população negra” (NASCIMENTO, 2016, p. 85).

Dessa forma, o preconceito de cor e a discriminação racial são interdependentes e operacionalizados para manter a população negra distante da esfera de transformações sociais mesmo que dentro da ordem (FERNANDES, 2008).

Esse distanciamento também é promovido pela ausência de ações estatais voltadas específica, efetiva e eficazmente para a população negra, pois a persistência no aumento do desemprego negro também perpetua outros agravos sociais, principalmente aqueles ligados a valorização das condições e relações de trabalho, tendo em vista que o aumento dessa ramificação do desemprego geral também reflete uma realidade acerca da deterioração da autonomia do aparelho estatal e de suas políticas, principalmente às voltadas ao campo social.

Um dos impactos causados pelo aparelho estatal estruturado sobre o racismo, capitalismo, machismo e agora sobre o neoliberalismo, diz respeito ao rendimento entre trabalhadores brancos e negros, por exemplo. Podemos constatar as diferenças salariais e de horas trabalhadas entre ambos sujeitos pelos dados das tabelas abaixo.

Tabela 3
Rendimento médio recebido por trimestre de referência por cor ou raça

Brasil	
Trimestre - 1º trimestre 2020	
Cor ou raça	
Branca	Preta
3.020	1.699

Fonte: IBGE (2020) - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Trimestral.

Tabela 4
Média de horas habitualmente trabalhadas por trimestre de referência por cor ou raça

Brasil	
Trimestre - 1º trimestre de 2020	
Cor ou raça	
Branca	Preta
39,8	39,2

Fonte: IBGE (2020) - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Trimestral.



De acordo com as tabelas 3 e 4, podemos inferir que mesmo quando ambos – negro e branco – estão inseridos em relações de trabalho formalizadas, ocupando os mesmos postos de trabalho e trabalhando o quase a mesmo quantitativo de horas, eles não têm sua remuneração equiparada, tampouco seu dispêndio de força de trabalho é igual.

Esses dados fazem parte do conjunto das dicotomias sociais acometidas contra a população negra, as quais são geridas pelo sistema capitalista e agudizadas pelo imperialismo em sua fase neoliberal. As tabelas mostram a diferença salarial entre brancos e negros: o primeiro recebe uma quantia maior em relação ao segundo, cerca de R\$ 1.321, ao passo que a única diferença apresentada entre ambos é que a pessoa branca trabalha 0,6% de horas médias a mais que a negra.

Esses dados são resultados das mudanças sociais ocorridas no território nacional, decorrentes da adoção do receituário neoliberal apoiada na perspectiva da reestruturação produtiva iniciada durante a última década do século XX, mas que se perpetua até os dias atuais. E é em meio a tentativa de reestruturação produtiva, vinculada ao aumento da financeirização do aparelho estatal e de suas políticas públicas que os problemas sociais da população negra se intensificam. É nesse processo histórico que o desemprego dessa população alcança patamares ciclóticos e agudiza outros problemas vividos por essa população, dentre os quais podemos destacar o aumento do analfabetismo, da miserabilidade, do genocídio e do descaso com a saúde negra, principalmente pela ausência do trato de determinadas doenças, as quais levam “a população negra representar 54% dos brasileiros que possui indicadores que demonstram situações de vulnerabilidades, como maior prevalência de doenças crônicas e infecciosas” (BRASIL, 2017, s/p).

Esses problemas são acirrados no contexto neoliberal, o qual, além de sucatear o setor público e reduzir a oferta de trabalho, acaba criando tendências para normalização do desemprego e acima de tudo do desemprego negro.

Portanto, ao ocorrer o crescimento do desemprego negro mesclado às tendências de precariedade das políticas públicas, a pessoa negra desempregada não acessará, necessariamente, direitos previdenciários em virtude da falta de contribuição direta e mensal para o fundo previdenciário ou até mesmo vivenciará limitações na promoção, proteção e recuperação de sua saúde, devido ao Sistema Único de Saúde (SUS) está sendo mercantilizado, gradativamente, através de suas ações e serviços suplementares pela iniciativa privada.

Esse desempregado negro também terá problemas para estudar ou para manter suas crianças e adolescentes estudando, devido, obviamente, ausência de condições materiais que ofereçam mínimos recursos de manutenção dessas e desses e de si no âmbito educacional, por termos no Brasil, por exemplo, uma política educacional cada vez mais privatista.



Esse mesmo desempregado enfrentará limitações para contribuir na manutenção familiar devido a uma política de emprego ineficaz, ineficiente e racista. Ele também sofrerá impedimentos para acessar os serviços, programas, projetos e benefícios da assistência social, por esta ser constantemente sucateada e por consequência, limitar a ascensão gradativa da classe operária mais pauperizada.

Essas são algumas das consequências já vividas pela população negra desempregada no contexto neoliberal, o qual além expandir a precariedade das políticas públicas, também está aumentando o desemprego geral, bem como o desemprego negro que na atualidade está em proporção desmedida e isso resultará na extrema subutilização da força de trabalho empregada, até mesmo na ruptura da intermitência laboral, pois o cultivo desemprego geral e do desemprego negro deriva do movimento *ouroboros*³ do capitalismo e esse ainda impactará profundamente toda a classe operária.

Portanto e para fins de análises deste item, consideramos que a utilidade do desemprego negro para o capitalismo seja em:

- Reduzir o capital investido na remuneração da força de trabalho empregada, devido, obviamente, a fomentação do crescimento do desemprego e do exército industrial de reserva, de modo geral.
- Conter reivindicações operárias contra a hipertrofia dos direitos trabalhistas.
- Ofuscar o real causador das dicotomias sociais, pois se utiliza do desemprego negro para justificar o crescimento do desemprego geral.
- Preservar as posições e o prestígio social da camada racialmente dominante.
- Manter a base da preservação do exército industrial de reserva e seu fluxo crescente.

Essas utilidades são necessárias para o sistema capitalista e para o mercado de trabalho racista que forma o circuito de empregabilidade brasileiro. Primeiro porque ao utilizá-las o respectivo sistema preserva suas bases exploratórias e segundo, porque a constante existência delas fornece ao mesmo maior controle social sobre toda a classe trabalhadora nacional. Por outro lado, essas utilidades estão sendo cultivadas pelo racismo que estrutura as relações e ocupações de trabalho como forma de impedir a introdução da população negra no mercado de trabalho, assim mantendo a concentração de renda, do prestígio social e do desemprego negro.

³ De acordo com Mészáros (2011), o modo de produção capitalista é a pura representação do movimento *ouroboros*, pois tem características autodestrutivas.



5 MATURANDO CONCLUSÕES

O desemprego é uma expressão da questão social, não significa que pessoas empregadas não sejam acometidas por outras expressões, desse modo, é inteiramente falsa a ideia que o desemprego é a expressão mais cruel da produção capitalista. Ele inflama as demais, mas ele não é a enfermidade. Ele é um componente e um produto do sistema capitalista e é este último o real causador de todas as desigualdades sociais.

Como o segmento negro brasileiro sempre esteve condenado a viver no interior das flutuações empregatícias, ora intensas, ora condimentadas pelas expressões da questão social, ele acabou se tornando o segmento social que cotidianamente vive a ardência da erupção dos agravos sociais em intensificação, pois é constituído, majoritariamente, por indivíduos inseridos no desemprego.

O desemprego negro não é a expressão da questão social que introduz essa população no corpo da desigualdade social, mas é a expressão da questão social que inflama as demais, pois a presença do desemprego no interior da população negra não deixa intacto o nível de intensidade de outras expressões da questão social pré-existentes.

O desemprego negro chegou a patamares ciclópicos na fase do capitalismo imperialista, pois seu crescimento está associado ao crescimento do desemprego geral. E ele, o desemprego negro, ao que parece, se tornou areia movediça que trará ao desemprego outros segmentos sociais de forma demasiada. Ele é uma das âncoras do capitalismo imperialista em sua fase de maior turbulência, pois é ele, o desemprego negro, que está sendo utilizado (assim como outras expressões da questão social: violência, miséria etc.) como meio de estabilidade e de referência para as tentativas de reificação do metabolismo capitalista, precipuamente em períodos de crise.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. L. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandaia, 2020.

BARBOSA, Alexandre. F. **A formação do mercado de trabalho no Brasil**: da escravidão ao assalariamento. -- Campinas, SP: [s.n.], 2003.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Programa Nacional da Saúde da População Negra**. Disponível em: <https://portalarquivos.saude.gov.br/campanhas/saude-da-populacao-negra/index.html>. Acesso em 31 de mar. 2021.

DIEESE. **A inserção produtiva dos negros nos mercados de trabalho metropolitanos.** 2016. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/analiseped/2016/2016pednegrossintmet.html>. Acesso em 07 de abr. 2021.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classe.** volume 2. /São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro.** 1. ed. – São Paulo: expressão popular, 2017.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere:** Maquiavel, notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000b. v.3.

IAMAMOTO, Marilda. V.; CARVALHO, Raul. **Relações Sociais e Serviço Social no Brasil:** esboço de uma interpretação histórico-metodológica. São Paulo, Cortez, 2014.

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça.** IBGE, Brasil, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 30 de mar. 2021.

IBGE. **Desigualdades sociais por cor ou raça.** IBGE, Brasil, 2018. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pesquisa/10091/0>. Acesso em: 30 de mar. 2021.

IPEA. Instituto de Pesquisa Economia Aplicada. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/cartadeconjuntura/index.php/tag/previsoes-macroeconomicas/>. Acesso em 01 de abr. 2021.

LÊNIN, Vladimir. L. **O imperialismo, fase superior do capitalismo.** Lisboa: Edições Avante, 1975.

MANDEL, Ernest. **O capitalismo tardio.** – São Paulo: Abril Cultural. 1982.

NASCIMENTO, Abdias. do. **O genocídio do negro brasileiro:** processo de um racismo mascarado. – 3. ed. – São Paulo: Perspectivas, 2016.

POCHMANN, Marcio. **O emprego no desenvolvimento da nação.** São Paulo: Boi tempo, 2008.

SANTOS, Joseane. S. **“Questão social”:** particularidades no Brasil. - São Paulo: Cortez, 2012.

SEPPIR. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.** Brasília, 2007.

TELLES, Vera. S; HIRATA, Daniel. V. **Cidade e práticas urbanas:** nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v21n61/a12v216>. Acesso em 21 de abr. 2021.

Enviado em: 18/10/2021
Aprovado em: 04/01/2022

Página 42

O DEBATE SOBRE O RACISMO REVERSO: A NEGAÇÃO DO CONCEITO PELO VIÉS HISTÓRICO-SOCIAL

THE DEBATE ON REVERSE RACISM: THE DENIAL OF THE CONCEPT BY HISTORICAL-SOCIAL BIAS

Julian Silveira Diogo de Ávila Fontoura¹

RESUMO

Em nosso país estamos passando por tempos difíceis, não me refiro aqui apenas a pandemia do Sars-CoV-2 ou ao abismo educacional desvelado com por ela, mas também ao fortalecimento de movimentos ultraconservadores que “criam necessidades” de se revisitar entendimentos e compreensões consolidadas do paradigma científico, ou seja, esses movimentos tensionam a negação do conhecimento científico na sua função promotora do desenvolvimento humano e social. O fenômeno do racismo é um bom exemplo da tentativa de desconstrução de constructos teóricos, operando ainda de forma a não apenas negar a sua existência, mas também de flexibilizá-la, possibilitando uma inversão do fato social concreto na idealização de uma suposta perspectiva teórica-histórica de preconceito e discriminação aos indivíduos não negros, assim temos a criação do racismo reverso. O ensaio aqui proposto busca problematizar esse “conceito” de racismo reverso dentro da perspectiva histórico-social, evidenciando o equívoco apresentado em sua concepção. Para tanto nos utilizamos apoiamos na abordagem da pesquisa documental integrante do regramento jurídico ao longo da história do Brasil como elemento constitutivo de análise. Conceber a existência da ideia do “racismo reverso” significa negar veementemente o contexto histórico-cultural da sociedade brasileira, possibilitando um enfraquecimento dos debates e da agenda antirracista nacional.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo Reverso. Racismo. Estrutura Social.

ABSTRACT

In our country we are going through difficult times, I am not referring here only to the Sars-CoV-2 pandemic or the educational abyss unveiled by it, but also to the strengthening of ultraconservative movements that "create needs" to revisit consolidated understandings and comprehensions of the scientific paradigm, that is, these movements tension the negation of scientific knowledge in its function as promoter of human and social development. The phenomenon of racism is a good example of the attempt to deconstruct theoretical constructs, operating not only to deny its existence, but also to make it more flexible, enabling an inversion of the concrete social fact in the idealization of a supposed theoretical-historical perspective of prejudice and discrimination against non-black individuals, thus creating reverse racism. The essay proposed here seeks to problematize this "concept" of reverse racism within the social-historical perspective, highlighting the equivocation presented in its conception. To do so, we use the documental research approach integrating the legal regulations throughout the history of Brazil as a constitutive element of analysis. Conceiving the existence of the idea of "reverse racism" means vehemently denying the historical-cultural context of Brazilian society, making possible a weakening of the debates and of the national anti-racist agenda.

KEYWORDS: Reverse Racism. Racism. Social Structure.

¹ Professor Colaborador do Departamento de Pedagogia da Universidade Estadual de Ponta Grossa (DEPED/UEPG). Licenciado em Ciências da Natureza: Biologia e Química pelo Instituto Federal, de Educação, Ciência e Tecnologia (IFRS); Licenciado em Pedagogia pela Faculdade Mantenedora dos Vales Gerais (INTERVALE); Mestre em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); Doutor em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS); desenvolvendo pesquisas centradas majoritariamente nas temáticas: Qualidade da Educação, Contextos Emergentes, Educação Superior, Gestão Educacional e Políticas Públicas para Educação. E-mail: julian.diogo@gmail.com.

Com o avanço da onda conservadora², “economicamente liberal, moralmente reguladora, securitariamente punitiva e socialmente intolerante” (ALMEIDA, 2019), no Brasil, a partir de 2016, nos encontramos junto a um movimento social e político extremamente complexo. Destacamos na gênese desse movimento, como resultado dos protestos de 2013, a polarização das eleições do ano de 2014, refletindo posteriormente no processo de *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff em 2016 e intensificando-se em 2018 com a eleição de um político alinhado à extrema direita do espectro do arranjo político nacional.

Particularmente neste último, temos a emergência de pautas e discussões do campo social já consolidadas no que se refere ao seu entendimento por parte das comunidades de pesquisa e da população em geral a partir das estruturas sociais existentes e das suas relações com o cotidiano dos sujeitos. Isso não significa dizer que os entendimentos e os arranjos sociais não devam ser revistos pelo corpo social, pelo contrário, é fundamental que haja uma necessária compreensão histórica da construção desta consciência coletiva. É importante compreendermos que esse movimento dialético não se estabelece de forma simples, aleatória e sem propósito, o mesmo se constitui a partir da (re)significação da própria subjetividade dos sujeitos. A sua efetivação se mostra junto a um intenso processo de debates mediante a uma rede de sentidos e significados históricos-ontológicos presentes não apenas na subjetividade dos sujeitos, mas também na sua materialização na tessitura social, como é o caso do fenômeno do *racismo*, uma tecnologia de dominação³ (ALMEIDA, 2019).

O tema do racismo é discutido sob distintos olhares e cenários junto ao campo dos estudos das relações étnico-raciais desde o seu nascedouro na história moderna, passando pelas percepções das subjetividades dos sujeitos e chegando aos estereótipos e aos desequilíbrios no que concerne à compreensão da sua própria existência. Por esse viés, apresenta-se de forma intensa a consecução de condutas, passadas por gerações, que potencializam o erguimento de uma espécie de *cultura de intolerância*, tornando assim a discriminação e o preconceito práticas recorrentes (PEREIRA; TORRES; ALMEIDA, 2003).

No enfrentamento de um movimento de cultura de intolerância, os saberes construídos no campo científico se mostram essenciais para a ruptura de tal concepção, pois possibilitam a construção de leituras alternativas e contra-hegemônicas — para além dos equívocos, das distorções de conceitos já estabelecidos e da negação da história como um elemento potente no

² No sentido da relação à *crítica conservadora da Revolução Francesa*, de Edmund Burke na descrição do fenômeno do pensamento conservador moderno presente na manutenção das instituições em nome da ordem (KIRK, 2016).

³ **Ver mais em:** ALMEIDA, Alessandra Félix de. Racismo: tecnologia de dominação e autorização para condutas de discriminação e exploração da população negra. **Perceu**, n. 17, p. 11-35, 2019.

entendimento das relações sociais. A onda conservadora que apontamos anteriormente se apresenta exatamente neste ponto, tendo como fundamento os elementos constituintes: o *obscurantismo* e o *negacionismo*. Na esteira dos acontecimentos decorrentes das eleições brasileiras de 2018, surge a necessidade da retomada da valorização da ciência e do trabalho intelectual diante da força do argumento opinativo, que desconsidera na sua efetivação o acúmulo da história na construção dos saberes/conhecimentos.

A onda conservadora emergente passa por transformações nos diferentes países do mundo, estabelecendo-se com o domínio do controle ideológico da agenda Estatal das demandas sociais. Incorpora em suas práticas uma cultura autoritária e vincula-se — em grande parte — a um tipo de fundamentalismo religioso que deturpa de forma radical os preceitos humanísticos comuns a todas as religiões. Nesse movimento político temos a reorganização da onda conservadora em um fenômeno conhecido como *ultraconservadorismo* (FRIGOTTO; FERREIRA, 2019), que compõe a concepção da realidade social como soma de fatores e não como uma estrutura de relações sociais de poder.

No *racismo* temos assentada a ideia de um tipo de hierarquização social que se utiliza da noção de superioridade racial (uma noção inexistente para a Biologia, porém concreta no imaginário social). Assim as relações de poder estabelecidas entre os indivíduos se pautam na limitação de oportunidades de vida de um grupo subordinado, nesse sentido, há um evidente processo de diferenciação, que está para além dos aspectos biológicos fenotípicos e perpassa todas as relações sociais e as subjetividades dos sujeitos.

Não há uma comparação direta com as *práticas* decorrentes de períodos históricos da antiguidade ou ainda da idade média, pois, nesses movimentos da história, a diferenciação entre os sujeitos não se pautava no critério de *raça*, mas sim na hierarquia política e na desigualdade presente e naturalizada das classes sociais (GUIMARÃES, 2015). Podemos indicar a efetivação da tecnologia do racismo como um sistema de dominação no qual a discriminação não se justifica pela substituição da ideia de submissão dos sujeitos pelo olhar da conquista geográfica, mas sim pela inferiorização, pois a dignidade da pessoa humana passa a ser usurpada para além da sua liberdade (WEDDERBURN, 2007).

Perante o cenário da política ultraconservadora na reinvidicação da pauta dos valores e costumes, a negação da existência do racismo tem se popularizado entre os sujeitos (negros e não negros), o que resultou na popularização de uma expressão que representa uma leitura histórica e social desacertada sobre o fenômeno do racismo, gerando assim um evidente equívoco interpretativo: o *racismo reverso*. A utilização dessa falácia, racismo reverso, busca promover uma

expressão que coloca os sujeitos não negros como alvos de ataques, discriminações e preconceitos que têm como base a cor da pele

A ideia presente no racismo reverso é uma variante infundada da leitura incorreta do que chamamos de *racismo estrutural*. Na construção do conceito, temos presente a ideia da existência de um sistema hegemônico de dominação, segregação e exploração apoiado na construção social da noção de superioridade racial a partir de uma organização de sociedade que é reprodutora das desigualdades e, conseqüentemente, das vulnerabilidades sociais. Não podendo ser entendido como um fenômeno individual, consolidando-se na coletividade a partir do conceito de *raça* (socialmente construído) e seu potencial instrumentalizador da opressão para com um grupo que, ainda hoje, é invisibilizado e possui seus direitos violados constantemente de forma institucionalizada (ALMEIDA, 2018).

A implementação do racismo, como o conhecemos e vivenciamos, possibilitou a reformulação dos modos e dos meios de produção como estratégia na estrutura de dominação social, contingenciando gradualmente a alteração dessa mesma estrutura e produzindo novos indivíduos já incluídos nesse sistema (CARNEIRO, 1997). Dentro da perspectiva bourdieana, o racismo opera de forma estruturada (disposições interiorizadas duráveis), atuando simultaneamente como uma estrutura estruturante (geradoras de práticas e representações), tornando-se assim produto e produtor de uma lógica presente no campo social (BOURDIEU, 2007).

No Brasil, as políticas higienistas do século XIX tinham como objetivo o embranquecimento da população no sentido de evidenciar/reviver a sua “origem europeia”. Esse movimento possuía uma íntima relação com as ideias e com práticas eugenistas disfarçadas de ciência e foi incorporado ao discurso de desenvolvimento das políticas públicas nacionais (MAIO, 2010). Assim, na criação da nação, buscou-se a construção de um “tipo nacional” a partir da seleção racial de branqueamento baseada nas sucessivas miscigenações e na tese de um futuro eugênico da estrutura social.

Nessa estrutura social estão estabelecidos regramentos como os direitos e os deveres praticados pelos diversos grupos que constituem uma sociedade. Cada sociedade organiza-se dentro de uma perspectiva definida, essencialmente, por valores, crenças e comportamentos individuais (POCHMANN, 2010). Os grupos sociais imersos nessa sociedade acabam estabelecendo relações entre si dentro da lógica dos padrões sociais e culturais estruturados historicamente. Por conseguinte, a estratificação social relaciona-se com a própria estrutura social, considerando o estabelecimento das camadas sociais (ou classes), que se constituem a partir de diversos fatores, tais como políticos, religiosos e étnicos.



Uma importante dimensão a ser considerada na construção da estrutura social é a *legislação*. Precisamos acrescentar esse elemento junto ao debate, pois é notório e presente, no movimento da construção histórica do Brasil como Estado, a utilização de tal fator na estrutura social que culmina na implementação do racismo e que, conseqüentemente, interpenetra as dimensões sociais e perpetuam um ideário de discriminação, preconceito, violência e exploração da população negra. Assim, na história do nosso país, temos um Brasil oficialmente fundado através de um projeto bem sucedido do capitalismo europeu, da exploração desse território, dos latifúndios hereditários e do modo de operação utilizado na constituição do seu povo, que foi marcado pelas violências praticadas no contexto da miscigenação entre os escravos negros das várias nações do continente africano, os povos indígenas originários que habitavam o Brasil antes do “descobrimento” e os colonizadores (SAVIANI, 2019).

Importante considerarmos o elemento da *modernização conservadora* (MOORE JR., 1966) como *modus operandi* do funcionamento institucional da então nação brasileira. Para isso, podemos citar a Lei nº 1, de 14 de janeiro de 1837, que regulamentava o veto à presença de escravos nas escolas e nos cursos noturnos: “proibidos de frequentar as escolas públicas: Primeiro: pessoas que padecem de moléstias contagiosas. Segundo: os escravos e os pretos africanos, ainda que sejam livres ou libertos” (BRASIL, 1987).

A exclusão dos escravos ao acesso à educação pode ser entendida como instrumento de controle da estabilidade da sociedade escravista, compreendendo a instrução (leitura e escrita) como um perigo para a manutenção da ordem já estabelecida. Desse modo, além de limitar a “contaminação” dos demais sujeitos à cultura primitiva dos escravizados, a educação passa a ser um importante instrumento de dominação e controle (FONSECA, 2007).

A Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, conhecida como *Lei de Terras*⁴ (BRASIL, 1850), previa o fim do tráfico negreiro e foi também um importante instrumento utilizado por fazendeiros e políticos latifundiários para negar aos negros o direito à posse de terras. Esse movimento surge vislumbrando um horizonte de abolição da escravatura. A lei pode ser considerada a primeira iniciativa por parte do governo em organizar a propriedade privada no Brasil (SILVA, 2015). Nesse período, dispomos da transição da mão de obra escrava para a assalariada e, dessa maneira, surge a presença de empregados estrangeiros, ex-escravos e a intervenção estatal, que possibilita a esses sujeitos o direito à terra, tornando-os proprietários de lotes e gerando assim concorrência com os grandes latifúndios.

⁴ A Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850 fora aprovada no mesmo mês e ano da sanção da *Lei Eusébio de Queirós* (Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850) que preconizava medidas de repressão do tráfico de africanos no Império, a partir das pressões britânicas sobre o governo brasileiro para a extinção da escravidão no país.

Mais tarde, a *Lei do Ventre Livre*, Lei nº 2.040 de 28 de setembro de 1871 (BRASIL, 1971), propunha a liberdade aos filhos nascidos de mulheres escravizadas, como escrito em seu artigo 1º, “os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre” (BRASIL, 1871). A realidade se impunha de forma mais substancial do que a força da lei, pois, mesmo liberta, a criança permanecia ao lado da mãe, partilhando, desse modo, a realidade da escravidão (FAUSTO, 2007).

A ineficácia da legislação é repetida posteriormente em 1885 com a *Lei do Sexagenário*, Lei nº 3.270 de 28 de setembro (BRASIL, 1985) na qual, aos escravos com mais de 60 anos de idade, era concedida a liberdade, porém, para isso, era necessário que trabalhasse por mais três anos para compensar a falta da sua força de trabalho ao seu proprietário (MENDONÇA, 1999). Considerando a baixa expectativa de vida dos escravos diante das condições de exploração, de fome, de miséria e de violência, poucos foram aqueles que conseguiram a sonhada liberdade pelo uso da lei.

Em 1888, através da Lei nº 3.353 de 13 de maio (BRASIL, 1988), a *Lei Áurea* fez do Brasil um país sem escravos. A decisão da Princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bourbon-Duas Sicílias e Bragança (Princesa Isabel) surge como uma tentativa institucional em acalmar os ânimos internacionais produzidos pelas constantes pressões da Inglaterra devido a presença do regime escravocrata nas “relações de trabalho” no país.

O Brasil foi o último país ocidental a abolir a escravidão de seu regime. Tal ação foi realizada sem nenhuma política reparatória ao povo negro ou indenizatória para as vítimas desse processo de exploração (MONTEIRO, 2012). Muitos ex-proprietários de escravos buscaram reparação junto ao governo, uma vez que essa perda significaria também a perda de um bem, ou seja, ocasionara prejuízo. A implementação da lei não significou uma mudança imediata na postura e nem nas condições de trabalho, como aparece muitas vezes nas versões vendidas nos livros de história (SCHWARCZ, 2012).

O Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, promulga um novo código penal, o primeiro código penal da república, no qual “(...) o trabalho foi uma das formas de disciplinar a população, em detrimento de uma civilização moderna. Para aquela época, o velho provérbio popular, o *trabalho dignifica o homem*” (SERAFIM; AZEVEDO, 2011, p. 6). Nesse momento pós-abolição da escravidão temos um contingente de negros livres que, trabalhando no campo, viram na migração para as grandes cidades a oportunidade de melhores condições de vida, surgindo assim um verdadeiro êxodo para a cidade proveniente de regiões cafeeiras.

A adoção do Estado pela opção de uma nova dinâmica econômica a partir da presença do imigrante europeu levou a população negra à marginalidade. Nesse sentido, todos aqueles que andavam pelas ruas, sem ofício e sem residência comprovada estariam destinados à cadeia, como mostram os artigos 399º e 402º da referida lei: “Art. 399. Deixar de exercitar profissão, ofício, ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meios de subsistência e domicílio certo em que habite” e “Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem (...)” (BRASIL, 1890).

Em 2012 foi implementada no Brasil a Lei Federal nº 12.711, de 29 de agosto, a *Lei de Cotas* (BRASIL, 2012), porém esta não foi a primeira experiência do tipo que ocorreu após a Abolição em nosso país. Em 1968 é sancionada a Lei Federal nº 5.465 (BRASIL, 1968), operando de maneira semelhante a lei de 2012, no que se refere a reserva de vagas públicas em instituições, porém divergente quanto ao seu objetivo no atendimento das demandas de qualificação/formação de um grupo historicamente excluído dos processos de educação formal.

A Lei nº 5.465/68 criou cotas de vagas ofertadas para a progressão dos estudos aos filhos de latifundiários, vulgarmente chamada de *Lei do Boi*. Tal lei reservava vagas em instituições públicas federais nos cursos de agronomia e medicina veterinária como estímulo à formação do homem do campo (50% na área rural e 30% na área urbana), porém a ideia da construção da política se perdeu na prática, pois os estudantes que se formavam geralmente não utilizavam as técnicas aprendidas e só realizavam o curso para conseguirem o diploma de formação (MAGALHÃES, 2017).

A breve retrospectiva histórica que traçamos, a partir do movimento da modernização conservadora, evidencia a não materialidade no sentido e no uso do termo *racismo reverso*, uma vez que a sociedade brasileira não se organizou estruturalmente de maneira excludente com os sujeitos não negros. Como já apontamos, o racismo se consolida como um sistema de dominação social, utilizando o critério da raça social como elemento de distinção entre os sujeitos (BATISTA, 2018). Os não negros nunca foram dominados⁵, pelo contrário, o processo de colonização ocorreu de forma distinta, pautou-se na escravização dos povos negros, criando filosofias que justificaram as violências cometidas, desmanchando territórios e desumanizando os sujeitos diante de uma política institucionalizada que construiu uma nação por meio da exploração (D'OCA, 2017).

⁵ Um argumento bastante comum utilizado em defesa do racismo reverso foi o racismo que os *judens* durante o período do Nazismo na Alemanha. Mais um equívoco, pois a nesse cenário a condição de preconceito e discriminação não considerava a “raça” como elemento de distinção, tínhamos os costumes, valores, hábitos e crenças. Ao serem apontados como judeus (e não brancos), os sujeitos poderiam ter suas vidas retiradas, além de todo o processo perverso de desumanização da pessoa humana bastante comum nas práticas nazistas (BERTONHA, 2010).

A história evidencia o conceito de racismo a partir da realidade material vivida, experienciada e documentada pelos sujeitos em diferentes épocas. Para que haja racismo nas relações entre os sujeitos, é necessário pressupor a reprodução e a perpetuação de estruturas de poder cristalizadas no interior da organização social, fazendo com que seus benefícios materiais e simbólicos sejam partilhados apenas pelo grupo étnico-racial e social dominante.

Nesse sentido, indicamos o racismo como uma tecnologia sofisticada e arrojada, pois se efetiva em uma relação de controle imbricada na própria experiência social dos sujeitos e com forte poder de interpenetração na construção da subjetividade desses indivíduos. É ainda um fenômeno histórico-social extremamente complexo e contraditório na sua natureza, pois revela processos de resistência a esta realidade, busca contínua superação e expõe as mazelas e as virtudes que nos caracterizam dialeticamente enquanto humanos (SCHWARCZ, 2012).

A invenção do racismo reverso não ocorreu por acaso, temos como propagador dessa expressão a presença de poderes hegemônicos (grupos políticos e econômicos) que defendem e perpetuam os interesses das elites alinhadas a uma postura ultraconservadora de um entendimento do mundo. A deturpação do conceito e da vivência do racismo se estabelece como uma pauta de destaque no combate à narrativa do racismo reverso, que constitui um ideário ultraconservador e opera na estrutura das subjetividades dos sujeitos negros e não negros.

Na arena da disputa pelo controle das narrativas, o racismo reverso surge como uma resposta extremista aos movimentos ultraconservadores descontentes com o avanço da agenda antirracista e dos movimentos negros ocorridos no globo nas últimas décadas (ALMEIDA, 2019). A presença desse movimento não é um privilégio do Brasil, tanto a onda conservadora quanto a ultraconservadora se tornaram emergentes mundiais junto ao debate público. Uma das marcas do nosso tempo está no declínio das democracias liberais e ao endurecimento repressivo de regimes políticos⁶ escolhidos via ritos democráticos (CASTELLS, 2018).

É possível racializar uma pessoa não negra, podendo ofendê-la e discriminá-la, mas essa lógica sobre um olhar do racismo construído ao longo do tempo não apresenta precedentes históricos que corroboram com o fato. Essa racialização que indicamos não possui amparo social e, por conseguinte, não encontra uma simbologia/correspondência no imaginário social. Logo o preconceito e a discriminação são imorais na sua essência e a construção do racismo reverso

⁶ As recentes eleições no continente europeu destacaram-se pelo levante de partidos de direita ou extrema direita se olharmos seu desempenho das nas urnas, como ocorrido na França com o enfraquecimento do Partido Socialista; no Reino Unido com a sua pretensa proteção dos interesses nacionais com a sua saída da Comunidade Europeia (BREXIT), que revelou o interesse do Estado no fechamento de suas portas a chegada de imigrantes europeus e não europeus; ou ainda a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos e a implementação de uma agenda antiglobalista, ultranacionalista e autoritária.

como fenômeno social não possui bases para sua sustentação, pois não há histórico de construção social contra pessoas não negras (IANNI, 1996).

Pensando em uma possível existência do racismo reverso, precisaríamos desprezar esteticamente, culturalmente, economicamente e intelectualmente os sujeitos não negros, ou seja, escravizá-los por 300 anos sem seus direitos e acrescentar a construção de um imaginário histórico no qual a população negra fosse a detentora do poder e do controle social. Para a efetivação dessa possibilidade, seria necessário um esforço hercúleo de retorno ao passado, no período anterior a colonização do mundo pela Europa, a fim de convencer os líderes dos diversos territórios da época a invadirem e a colonizarem o velho mundo, ocupando assim as suas terras, usurpando seus recursos naturais, criando comércio de escravos para a obtenção de riquezas, explorando a sua mão de obra, desmantelando o continente europeu onde seus descendentes teriam que se espalhar por outras partes do globo e criando um poderoso sistema que assegurasse a manutenção e a garantia de privilégios para os negros em todas as dimensões sociais possíveis.

Por este motivo vivenciamos tempos difíceis, os discursos de ódio às minorias são glorificados como exemplo de uma suposta superioridade moral, na qual a perspectiva humanista dos processos civilizatórios é colocada em xeque. A “construção” do racismo reverso é um exemplo disso, no caso brasileiro, especificamente, apresenta-se como uma grave falha de interpretação da realidade histórica da constituição de nossa sociedade, ancorando-se em uma concepção distorcida dos movimentos de consolidação do Brasil, pelo olhar de uma classe que sempre deteve os meios e os bens de produção.

Por fim, o Estado brasileiro nunca promoveu de forma sistêmica uma perseguição institucionalizada aos modos e aos *habitus* de vida de grupos sociais, jamais fomentou o acoamento aos cultos e crenças ancestrais da religiosidade dos sujeitos, nunca explorou de forma tão veemente a cultura e os corpos de indivíduos, com exceção do povo negro. Temos a permissividade de uma completa desumanização destas pessoas no imaginário social e cultural (CAMPOS, 2017). Será que esses exemplos que aparecem ao longo deste breve ensaio se aplicam a realidade da população não negra brasileira? Assim reafirmamos: não existe racismo reverso.



REFERÊNCIAS



ALMEIDA, Alessandra Félix de. Racismo: tecnologia de dominação e autorização para condutas de discriminação e exploração da população negra. **Perceu**, n. 17, p. 11-35, 2019. Disponível em: <https://cutt.ly/zYfiVoT>. Acesso em: 02 mar 2021.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente: Conservadorismo, Evangelismo e a Crise Brasileira. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, abril/2019. Disponível em: <https://cutt.ly/lzp9YSz>. Acesso em: 02 mar 2021.

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BATISTA, Waleska Miguel. A inferiorização dos negros a partir do racismo estrutural. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2581-2589, out. 2018. Disponível em: <https://cutt.ly/azp0Vgf>. Acesso em: 02 mar 2021.

BERTONHA, João Fábio. O Império de Hitler: A “Nova Ordem” nazista na Europa, 1939-1945. **Tempo**, Niterói, v. 14, n. 28, pág. 239-244, 2010. Disponível em: <https://cutt.ly/4zyUGfQ>. Acesso em 04 fev 2021.

BOURDIEU, Pierre Félix. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp, 2007.

BRASIL, Lei Federal nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 29 ago. 2012. Disponível em: <https://cutt.ly/6zyXLL2>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL, Lei nº 1, de 14 de janeiro de 1837. **Da instrução primária**. Disponível em: <https://cutt.ly/QzyCVvW>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. **Coleções de Lei do Império Brasileiro**. Disponível em: <https://cutt.ly/WzyXlhh>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Lei Federal nº 5.465, de 3 de julho de 1968. Dispõe sobre o preenchimento de vagas nos estabelecimentos de ensino agrícola. **Diário Oficial da União**: seção 1, 4 jul. 1968. Disponível em: <https://cutt.ly/tzyCcPX>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Lei nº 2.040 de 28 de setembro de 1871. Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos..... **Coleções de Lei do Império Brasileiro**. Disponível em: <https://cutt.ly/OzyZSIY>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Lei nº 3.353 de 13 de maio de 1888. Declara extinta a escravidão no Brasil. **Coleções de Lei do Império Brasileiro**. Disponível em: <https://cutt.ly/szyZMux>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Lei nº 581 de 4 de setembro de 1850. Estabelece medidas para a repressão do trafico de africanos neste Imperio. **Coleções de Lei do Império Brasileiro**. Disponível em: <https://cutt.ly/LzyXq6w>. Acesso em 02 mar 2021.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. **Coleções de Lei do Império Brasileiro**. Disponível em: <https://cutt.ly/azyZshk>. Acesso em 02 mar 2021.

CAMPOS, Luiz Augusto. Racismo em três dimensões: Uma abordagem realista-crítica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, nº 95, p. 1-19, 2017. Disponível em: <https://cutt.ly/BzyKYDp>. Acesso em 07 fev 2021.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O racismo na História do Brasil** – Mito e realidade. 5ª Edição. São Paulo: Ed. Ática. 1997.

CASTELLS, Manuel. **Ruptura: a crise da democracia liberal**, Rio de Janeiro, Zahar, 2018.

D'OCA, Fernando Rodrigues Montes. Tráfico de Escravos e Consciência Moral: O Pensamento Antiescravista de Epifânio de Moirans. **Dissertatio**, v. 46, p. 130-172, 2017. Disponível em: <https://cutt.ly/4zyWrDh>. Acesso em: 07 jan 2021.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 2007.

FONSECA, Marcus Vinicius. A arte de construir o invisível: o negro na historiografia educacional brasileira. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 13, 2007. Disponível em: <https://cutt.ly/Kzye3U5>. Acesso em 07 jan 2021.

FRIGOTTO, Gaudêncio.; FERREIRA, Sonia Maria Cultura Autoritária, Ultraconservadorismo, Fundamentalismo Religioso e o Controle Ideológico da Educação Básica Pública. **Revista Trabalho Necessário**, v. 17, n. 32, p. 88-113, 2019. Disponível em: <https://cutt.ly/0zp2HVA>. Acesso em: 02 mar 2021.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 47, n. 1, 2004. Disponível em: <https://cutt.ly/LztFQdG>. Acesso em: 10 jan 2021.

IANNI, Octavio. A racialização do mundo. **Tempo Social**, Rev. Sociol. USP, S. Paulo, v. 8, nº 1, p. 1-23, maio/1996. Disponível em: <https://cutt.ly/Vzp0QiT>. Acesso em: 02 mar. 2021.

KIRK, Russell. **Edmund Burke: redescobrimo um gênio**. São Paulo, É Realizações Editora, 2016.

MAGALHÃES, Wallace Lucas. A “lei do boi” e a relação entre educação e propriedade, **Tempos Históricos**, v. 21, p. 434-464, 2017. Disponível em: <https://cutt.ly/ezyx0DF>. Acesso em: 07 jan 2021.

MAIO, Marcos Chor. Raça, Doença e Saúde Pública no Brasil: Um debate sobre o pensamento Higienista do século XIX. In: MAIO, Marcos Chor.; SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). **Raça como Questão: História, Ciência e Identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2010.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. **Entre a mão e os anéis: a lei dos sexagenários e os caminhos da abolição no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp/CECULT, 1999.



MONTEIRO, Patrícia Fontes Cavaleri. Discussão acerca da eficácia da Lei Áurea. **Meritum** – Belo Horizonte – v. 7 – n. 1 – p. 355-387 – jan./jun. 2012. Disponível em: <https://cutt.ly/ozydBa4>. Acesso em: 07 jan 2021.

MOORE JR., Barrington. **Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhor e Camponês na Criação do Mundo Moderno**. Hardmondsworth, Penguin, 1966.

PEREIRA, Cícero.; TORRES, Ana Raquel Rosas.; ALMEIDA, Saulo Teles. Um estudo do preconceito na perspectiva das representações sociais: análise da influência de um discurso justificador da discriminação no preconceito racial. **Psicologia Reflexão Crítica**, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 95-107, 2003. Disponível em: <https://cutt.ly/Izp9KWm>. Acesso em: 02 mar 2021.

POCHMANN, Marcio. Estrutura social no Brasil: mudanças recentes. **Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 104, p. 637-649, 2010. Disponível em: <https://cutt.ly/tzt4hh2>. Acesso em: 15 jan 2021.

SANTANA, Nara Maria Carlos de.; SANTOS, Ricardo Augusto dos. Projetos de modernidade: autoritarismo, eugenia e racismo no Brasil do século XX. **Revista de Estudios Sociales**, n. 58, p. 28-38, 2016. Disponível em: <https://cutt.ly/nzp28iK>. Acesso em: 02 mar 2021.

SAVAZZONI, Simone de Alcantara. Preconceito, Racismo e Discriminação, **Revista do Curso de Direito da Faculdade de Humanidades e Direito**, v. 12, n. 12, 2015. Disponível em: <https://cutt.ly/VztFFU8>. Acesso em: 10 jan 2021.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. Campinas: Autores Associados, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**. Cor e raça na sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SERAFIM, Jhonata Goulart.; AZEREDO, Jeferson Luiz de. A (des)criminalização da cultura negra nos Códigos de 1890 e 1940. **Amicus Curiae**, v. 6, n. 6, p. 1-17, 2009. Disponível em: <https://cutt.ly/Kzyf8zm>. Acesso em: 07 jan 2021.

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. **Revista Brasileira de História**, vol. 35, nº 70, p. 87-107, 2015. Disponível em: <https://cutt.ly/5zyytUM>. Acesso em: 07 jan 2021.

WEDDERBURN, Carlos Moore. **Racismo e Sociedade**. Novas bases epistemológicas para enfrentar o racismo. Belo Horizonte: Maza Edições, 2007.

Enviado em: 07/03/2021
Aprovado em: 10/01/2022



**A CO-CONSTITUIÇÃO DAS OPRESSÕES ESTRUTURAIS DA
COLONIALIDADE: DA PRODUÇÃO E DA CAFETINAGEM DE
SUBJETIVIDADES ÀS MICROPOLÍTICAS ATIVAS E REATIVAS**

**THE CO-CONSTITUTION OF COLONIALITY'S STRUCTURAL
OPPRESSIONS: FROM THE PRODUCTION AND THE CAFETINATION OF
SUBJECTIVITIES TO ACTIVE AND REACTIVE MICROPOLITICS**

Felipe Cromack de Barros Correia¹

RESUMO

Este artigo é uma reflexão sobre a importância da análise das opressões estruturais de gênero, classe e raça, por meio de uma prática que não reitere princípios de segregação e exclusão. A relevância deste texto se vê nas inúmeras práticas cotidianas de desvalorização de determinados corpos e de expropriação de suas subjetividades por não se adequarem às normas sociais, culturais e políticas. O conceito de co-constituição das opressões foi apropriado de María Lugones e ocupa papel central no artigo, que coloca em questão a interseccionalidade, por meio de um debate com autores como Ramón Grosfoguel, Sueli Carneiro, Kimberlé Crenshaw e Lélia Gonzalez, tendo por principal motivação a constatação de que a análise das opressões de forma co-constituente já caracteriza uma resistência à forma de mundo colonial capitalista iniciada no século XV. Por último, a partir do arcabouço teórico levantado pela discussão sobre as opressões da colonialidade, faz-se possível buscar, no corpo fraturado pelas hierarquizações e segregações normativas, formas de combater ao regime colonial capitalista, com base nas discussões sobre micropolíticas ativas e reativas de Sueli Rolnik.

PALAVRAS-CHAVE: Interseccionalidade. Subjetividades. Colonialidade.

ABSTRACT

This article is a reflection on the importance of analyzing the structural oppressions of gender, class and race, through a practice that does not reiterate principles of segregation and exclusion. The relevance of this article is seen in the countless everyday practices of devaluing certain bodies and expropriating their subjectivities, as they do not fulfill social, cultural and political norms. The concept of co-constitution of oppressions was taken from María Lugones and occupies a central role in the article that questions intersectionality, through a debate with authors such as Ramón Grosfoguel, Sueli Carneiro, Kimberlé Crenshaw and Lélia Gonzalez. The main motivation is the observation that the analysis of oppressions in a co-constituting way already characterizes a resistance to the colonial capitalist world form that began in the 15th century. Finally, from the theoretical framework raised by the discussion on the oppressions of coloniality, it is possible to seek, in the body fractured by hierarchies and normative segregations, ways to fight the capitalist colonial regime based on the discussions about active and reactive micropolitics of Sueli Rolnik.

KEYWORDS: Intersectionality. Subjectivities. Coloniality.

¹ Licenciado em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Mestrando em História Social e da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO). Bolsista Capes. E-mail: lipe1212@live.com.

1 INTRODUÇÃO

É fundamental constatar que as abordagens que segregam e hierarquizam as diferentes opressões de raça, classe e gênero são, atualmente, alvo de críticas construtivas não só do feminismo negro, mas também de uma visão que ultrapassa os estigmas da normatividade ocidental e enxerga a interseção entre as diferentes opressões estruturais na base da modernidade colonial capitalista brasileira e mundial. Assim, as propostas do feminismo ocidental branco, principalmente proveniente do eixo EUA-Europa, esquecem e silenciam os corpos, os saberes e as subjetividades das mulheres negras, não possibilitando a integração das mulheres pretas na luta feminista. Esquecem-se, na medida em que não a analisam, da própria história do feminismo branco, o qual apenas foi capaz de libertar mulheres brancas de classe média das amarras machistas na segunda metade do século XX por meio da exploração do trabalho de muitas mulheres pretas, por exemplo, com o trabalho doméstico assalariado.

O objetivo deste artigo é destacar a importância de uma abordagem interligada e não hierarquizada ao debatermos as opressões estruturais de gênero, raça e classe. Diante disso, foi fundamental uma discussão de autores como Kimberlé Crenshaw, María Lugones e Ramón Grosfoguel, a fim de diferenciar as propostas interseccionais da co-constituição das opressões. Por meio de um debate bibliográfico entre María Lugones, Lélia González, Aníbal Quijano e outras teorias de gênero, foi possível constatar que essas mulheres que sofrem em seu cotidiano as violências plurilaterais das opressões da modernidade resistiram há séculos à colonialidade² de gênero, do ser, do saber e do poder pelas formas mais criativas possíveis. Desse modo, possibilitam pensar práticas capazes de desestabilizar e de se insurgir contra o sistema-mundo ocidental capitalista vigente, chamadas pela psicanalista Suely Rolnik de “micropolíticas ativas”.

2 MICROPOLÍTICAS E AS SUBJETIVIDADES

As estruturas dominantes de raça, classe e gênero que permitem a certos corpos serem considerados sem valor, sem cultura e sem conhecimento pelas opressões e injustiças da colonialidade são tratadas a nível das subjetividades por Suely Rolnik em seu livro *Esferas da*

² Por colonialidade, utilizo a ideia de Aníbal Quijano sobre a exploração da dominação capitalista através da classificação racial/étnica da população como padrão de poder que tem sua origem na colonização das Américas. Trata-se de um poder que utiliza a racialização do ser em prol da hegemonia, da produção e do controle das subjetividades, ideia que María Lugones complementa ao afirmar que não pode ser desassociada da colonialidade do gênero.



insurreição: notas para uma vida não cafetinada (2018). Rolnik demonstra a capacidade do sistema-mundo racializante de se expropriar das potências subjetivas de criação de mundos alternativos, principalmente dos indivíduos subalternizados que se encontram no limite das normas do vivível. Essa privação de epistemologias, cosmogonias e cosmologias que Suely Rolnik denomina “cafetinagem” (ROLNIK, 2018) está presente desde o colonialismo, mas é intensificada nos dias atuais. Para além disso, o texto da autora nos possibilita responder a outras perguntas fundamentais sobre este mundo hegemônico: Existe a possibilidade de se insurgir? Como se insurgir? Quem pode resistir e pensar em novos mundos?

Desse modo, para Rolnik, o capitalismo, que antes extraía suas forças da produção e da mais-valia, será gradualmente convertido em um novo regime, chamado de colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018, p. 103). O combustível para perpetuar esse regime é a força vital, as subjetividades dos indivíduos e a possibilidade de criar outras formas de viver, algo que o transforma num poder cada vez mais perverso. É “a própria criação individual e coletiva de novas formas de existência, suas funções, seus códigos e suas representações que o capital explora, fazendo dela seu motor” (ROLNIK, 2018, p. 32-33). Assim, o capitalismo que perpetua formas de poder semelhantes às da colônia – a colonialidade – constrói o mundo ideal através da essência dos corpos, a qual não é mais uma fonte apenas econômica, mas agora subjetiva.

Como Preciado esclarece no prefácio ao livro de Rolnik, o livro é um “guia de resistência micropolítica em tempos de contrarrevolução” (PRECIADO, 2018a, p. 12), por meio de “uma cartografia das práticas micropolíticas de desestabilização das formas dominantes de subjetivação” (PRECIADO, 2018a, p. 12). Nesse sentido, a autora procura detalhar em seu texto as formas pelas quais os indivíduos que se situam dentro do regime normativo adotam micropolíticas ativas ou reativas e pensar medidas possíveis para uma contrarrevolução coletiva. Além disso, procura entender quais são os caminhos e os mecanismos pelos quais essas subjetividades criadoras são expropriadas pelo regime na tentativa de atualizar e propagar a dominância de sua normatividade. “É a destituição desse seu poder que torna a subjetividade dócil e submissa aos modos de existência necessários ao regime e à sua exploração” (ROLNIK, 2018, p. 164).

Nessa dinâmica de poder que extrai sua força das subjetividades criadoras, principalmente de indivíduos racializados e subalternizados, não basta apenas lutarmos no âmbito macropolítico pela igualdade de direitos, algo que todos já deveríamos fazer. Ao invés disso, Rolnik ressalta que a luta deve estar vinculada a um caráter micropolítico, o qual visa a potencializar e polinizar as formas “outras” de ver o mundo. Na verdade, ao passo que enxergamos as subjetividades criadoras e a força vital como combustíveis do regime atual, algo que Suely Rolnik conceituou de “cafetinagem das subjetividades criadoras”, é necessária uma insurreição micropolítica, a qual está



no mesmo plano das subjetividades, em virtude da necessidade de “reapropriar-se da força de criação e cooperação” (ROLNIK, 2018, p. 35), inviabilizando sua exploração. Nesse sentido, todas as formas de se revoltar contra o regime dominante que busquem potencializar esses novos mundos silenciados e negligenciados por um sistema-mundo ocidental normativo são bem-vindas, principalmente as que vêm dos indivíduos subalternizados, esquecidos, “não-seres”, marcados pelo símbolo da morte legitimada pela necropolítica.

Se, na micropolítica ativa, o que move a ação é a sobrevivência e a continuação da vida pela potencialização dos germes de novos mundos, na micropolítica reativa, posição submissa ao regime dominante, tem-se o contrário. Nela, o foco da prática será na manutenção do *status quo* e das estruturas normativas que se conhecem – “uma subjetividade reduzida à sua experiência como sujeito, na qual começa e termina seu horizonte” (ROLNIK, 2018, p. 66). As micropolíticas reativas procuram aniquilar o abalo causado pela ameaça do surgimento de formas “outras” de viver que ultrapassam o regime dominante. A micropolítica reativa, a qual identifica as interrogações não habituais da subjetividade na exterioridade do sujeito, traçará seu objetivo na aniquilação desses corpos não normativos, suas formas de viver e ser no mundo. Essa procura por apagar a chama da desestabilização é o verdadeiro combustível para o regime atual se perpetuar e para tornar os corpos que são capazes de destruí-lo corpos não vivíveis, sem direitos políticos e sociais, corpos marcados para morrer, cujas mortes a necropolítica se encarrega de legitimar. Entretanto, o que perpetua essa forma de micropolítica é o medo, o medo dessas subjetividades, o medo de que quaisquer mudanças nas epistemologias, cosmologias e cosmogonias de mundo dominantes acarretem o aniquilamento desse mundo e, automaticamente, o seu próprio aniquilamento.

Uma dessas formas de resistência e re-vivência que podemos relembrar com auxílio da historiadora e ativista da segunda metade do século XX Lélia Gonzalez é o surgimento e a inserção do “pretuguês” na sociedade brasileira pelas mulheres pretas da diáspora africana. Observa-se, a partir do final do século XV, nas Américas, quando se intensifica a exploração dos corpos pautada essencialmente na raça, momento chamado de colonialismo, resistências à imposição do idioma português que o modificaram, trazendo características provindas da diáspora africana.

Desse modo, o que é possível enxergar é que o feminismo branco silencia, ao passo que não só não fornece um ambiente saudável para debates e diálogos, mas também se apropria de falas, teorias e vivências que foram contemporâneas ou anteriores aos cânones da teoria feminista universalista. Não apenas por sua localização geopolítica, mas também por sua pigmentação da pele, diante de uma sociedade racista que não deixa de acionar a colonialidade dicotômica e desumanizadora nas reivindicações feministas, as mulheres pretas não puderam obter grande



visibilidade e representatividade nos estudos de gênero e de raça, algo que tenta ser corrigido nos dias atuais, por meio do movimento feminista negro e por visões decoloniais.

A contradição no movimento de mulheres brancas é facilmente percebida, visto que as transformações nas últimas décadas revolucionaram os direitos e as formas como as mulheres são tratadas, porém encobrando a exclusão, a segregação, o silenciamento e a morte das mulheres negras, que compõem 75% dos homicídios de mulheres, de acordo com a pesquisa do jornal G1 (G1, 2020). Logo, pode-se dizer que essas mudanças do feminismo branco acabaram por se tornar micropolíticas reativas, pois se constituem dos mesmos aparatos colonialistas do regime que combatiam, excluindo e categorizando os corpos ditos não importantes.

3 A REATIVIDADE NAS DICOTOMIAS E HIERARQUIAS

O olhar que hierarquiza e separa as opressões de gênero, raça e classe esquece e silencia a natureza das relações heterogêneas de violência na sociedade colonial capitalista, as quais são impossíveis de serem desassociadas e hierarquizadas, visto que é através dessas mesmas ferramentas do capitalismo colonial moderno que os corpos se tornam precários, desumanizados e sem vida e têm sua pulsão vital expropriada e suas subjetividades cafetinadas. A divisão e a valorização de determinadas opressões, deixando de lado outras, foi e é uma das estratégias de gerenciamento da vida pela morte. Essas necropolíticas, conceituadas por Achille Mbembe, constituem o regime colonial capitalista de subalternização dos corpos, a fim de legitimar a não importância da morte de corpos pretos, pobres, favelados que não se enquadram nas normas ocidentais vivíveis (MBEMBE, 2018). Iniciadas durante a colonização das Américas e do Caribe, a partir do final do século XV, por meio da segregação do humano (homem branco civilizado) e do não humano (mulheres, povos originários e provindos da diáspora africana), essas estratégias de morte se perpetuam nos dias atuais não mais através do colonialismo, mas por uma dominação e uma exploração racializada voltada à produção e à atualização das subjetividades e dos indivíduos normativos atualmente: a colonialidade.

Desse modo, María Lugones mostra que “a lógica categorial dicotômica e hierárquica é central para o pensamento capitalista e colonial moderno sobre raça, gênero e sexualidade” (LUGONES, 2014, p. 935). Em outras palavras, as lutas que utilizam a separação das opressões e a categorização como ferramentas não questionam e não são capazes causar microfissuras no capitalismo colonial moderno, dado que, de certa forma, essa lógica compactua com os mesmos princípios do regime atual, servindo de micropolítica reativa para a continuidade das práticas normativas, o que se encaixa no uso do conceito de interseccionalidade atualmente. Por outro lado,



a autora oferece a ideia de “co-constituição das opressões”, apresentando uma proposta de análise não hierarquizada e que compreende o entrelaçamento inseparável dessas opressões no cotidiano de muitos corpos subalternizados.

Grosfoguel, durante o seminário internacional *Interseccionalidade: sexo, raça e gênero*, alertou-nos para o uso desenfreado do conceito de “interseccionalidade” sem uma crítica acerca do nascimento do termo. A criação do conceito de interseccionalidade, de Kimberley Crenshaw, segundo o autor, não está presente nas opressões múltiplas co-constituintes de María Lugones, mesmo que essa leitura errônea seja feita constantemente nos estudos de gênero e raça. Crenshaw, a partir de referências jurídicas, tenta compreender as relações como se estivessem em uma corte judicial e, para isso, separa as opressões – o oposto da universalidade de opressões proposta pelo feminismo negro. Para Grosfoguel, essa abordagem segregacionista da interseccionalidade de Crenshaw se iguala às práticas separatistas de outros movimentos reativos de análise histórico-social tradicionais, como o feminismo universal branco.

Dessa forma, o autor alerta para o mesmo apontamento de Suely Rolnik, que se resume à capacidade de esses usos indevidos se transformarem em uma arma de destruição de movimentos sociais, ou seja, uma micropolítica reativa de um “colonizador de esquerda”, pois, por exemplo, no mundo real – praticado e não apenas teorizado –, uma mulher negra vive essas opressões estruturais do capitalismo colonial moderno de forma concomitante, e não separadas juridicamente, como propôs Crenshaw. Ao segmentar e hierarquizar essas opressões, expropriamos mais uma vez as subjetividades criadoras teorizadas por Rolnik e Lugones:

Minha intenção é focar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (LUGONES, 2014, p. 941).

A colonialidade é a adaptação e a continuidade de práticas do colonialismo. Os mitos trazidos pela modernidade, de civilização e evolução, são responsáveis pela desumanização de culturas, práticas, subjetividades e saberes desassociados das normatividades estipuladas pelo saber ocidental branco patriarcal, que valoriza determinados grupos étnicos, sociais e culturais subalternizando outros. Assentados no que María Lugones e Aníbal Quijano conceituaram como colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, os corpos que foram destituídos de história e de humanidade após esse complexo e duradouro processo puderam ter suas mortes legitimadas e a importância de seus corpos retirada por meio da racialização que segrega os corpos presentes na colonialidade.



4 COLONIALIDADE

O que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e do racismo como “o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2008, p. 123). Se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América (QUIJANO, 2005, p. 1). Nessa mesma linha, Dussel argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nesses pilares, justifica uma “práxis irracional da violência” (DUSSEL, 2000, p. 49; BALLESTRIN, 2013, p. 101).

Ao tratar da colonialidade, devemos reconhecer as complexificações trazidas por María Lugones ao apontar que, para além do poder, do saber e do ser, o gênero/sexo também é fruto de uma imposição colonial e de uma ficção somática moderna, em virtude de instituir certos corpos como normativos e hegemônicos pela produção e pelo controle das subjetividades. Nesse sentido, podemos recorrer, com muita cautela, a autores cânones críticos da dicotomia de gênero/sexo que desumaniza e hierarquiza corpos, desde que estejamos cientes de seus limites eurocentrados, ocidentais, brancos e capitalistas. Por fim, faz-se necessário direcionar o debate para a expropriação das subjetividades e para as possíveis formas de resistir, reviver e se insurgir a partir de práticas que potencializam a criação de novos mundos, descafetinando as subjetividades que foram desumanizadas.

A colonialidade, para Aníbal Quijano, María Lugones e Sueli Carneiro, é inequivocamente essa dicotomia hierarquizada e racializada entre o vivível – normativo, hegemônico – e o não vivível – expropriado, desumanizado e morto. Entretanto, cada um desses autores propôs novas perspectivas específicas, as quais, somadas, possibilitam-nos abordar integralmente a forma de dominação das subjetividades que se perpetua no cotidiano desde a ocupação genocida e colonialista das Américas. Nesse sentido, buscando conciliar o pensamento dos autores sem hierarquizá-los e categorizá-los, tentarei esclarecer os principais debates em torno da colonialidade.

Nessa lógica, Aníbal Quijano é reconhecido por cunhar o conceito de colonialidade do poder, do saber e do ser. O “poder” está vinculado diretamente à dominação e à exploração por meio da classificação racial/étnica. Ademais, o “saber” refere-se ao controle das subjetividades, o qual complementarmente as práticas necropolíticas que foram incapazes de aniquilar os saberes junto ao seu genocídio colonialista, impondo a hegemonia e a normatividade ocidental eurocêntrica branca nas relações subjetivas da colônia. Por fim, o “ser” está ligado à desumanização e aos epistemicídios cometidos e que permanecem ocorrendo na sociedade ocidental colonial capitalista moderna.



Visto isso, é necessário enfatizar que essas concepções de Aníbal Quijano já tinham sido trabalhadas por diversos autores e autoras com outros termos, os quais não obtiveram a mesma representatividade e visibilidade por pertencerem a grupos subalternizados por diferentes facetas da colonialidade epistêmica. Sueli Carneiro, mulher, preta, brasileira, por exemplo, em sua tese de doutorado *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* já apontava para esses mesmos aspectos da dominação e da exploração colonial moderna sob outras perspectivas:

Partimos do pressuposto de que a racialidade vem se constituindo, no contexto da modernidade ocidental, num dispositivo tal como essa noção é concebida por Foucault. Nesse sentido, a racialidade é aqui compreendida como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder, conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder. (CARNEIRO, 2005, p. 56)

Ou seja, é indubitável que Sueli Carneiro, anos antes de Quijano cunhar a expressão colonialidade do poder, do saber e do ser, já expunha a racialidade como responsável pela dominação das subjetividades. Assim, racialidade como dispositivo de poder, para Sueli Carneiro, mostra-se semelhante ao conceito proliferado de colonialidade de Quijano, pois, para ela, a negação da humanidade, da capacidade de desenvolvimento e do pensamento do outro através da categorização é a base para a construção do ser. Em outras palavras, não recorrendo a autores do eixo Europa-EUA, como Slavoj Žižek e sua negatividade definidora presente no livro de Judith Butler (BUTLER, 2019), a construção do não ser é o fundamento para a construção do ser hegemônico, normativo, e de suas subjetividades (CARNEIRO, 2005).

5 CONTRIBUIÇÕES DE MARÍA LUGONES ÀS TEORIAS DE GÊNERO

Por outro lado, anos mais tarde, María Lugones apontou a necessidade de olharmos com cautela o gênero dentro da modernidade capitalista colonial. Assim, ela complexifica as análises de Quijano ao trazer a sujeitificação, a classificação e a desumanização atreladas ao gênero na dominação e na expropriação da colonialidade. O gênero/sexo, para Lugones, é colonialmente imposto, constituindo-se de uma categoria que divide os corpos em passíveis de vida e marcados pela morte. Assim, marcar o colonialismo como imposição do gênero é estabelecer que as relações não cisheteronormativas ocidentais que ultrapassam as dicotomias homem/mulher, pênis/vagina, tiveram suas subjetividades controladas e intensificadas a partir da “conquista das Américas”. A partir desse processo, esses indivíduos fora dos limites de gênero/sexo se tornaram alvos da colonialidade de gênero, desumanizados e expropriados de suas subjetividades criadoras, o que



legítima, ainda hoje, suas mortes. Além disso, para os que escaparam do genocídio, a precariedade e a subalternização através do epistemicídio, que dita quais saberes importam ou não, foram internalizadas nas relações sociais por meio da produção incessante e performática das subjetividades coloniais capitalistas modernas.

Ou seja, a organização do social em termos de gênero é hierárquica e dicotômica, e a organização do social em termos do sexo é dimórfica e relaciona o macho ao homem, inclusive para marcar uma falta. O mesmo é verdade para a fêmea. Então, os/as mesoamericanos/as que não compreendem o sexo em termos dimórficos, separáveis, mas em termos de dualismos fluidos, tornam-se tanto macho ou fêmea. (LUGONES, 2014, p. 943)

Ao fazerem um breve resumo das teorias de gênero hegemônicas, Judith Butler e Paul Preciado se tornaram cânones na discussão sobre a dicotomia somática do indivíduo, a partir de diálogos, críticas e aprimoramentos de outros estudos eurocentrados, como os de Michel Foucault (FOUCAULT, 1997). Dessa forma, o que podemos conciliar das leituras de María Lugones e da dicotomia e hierarquização dos corpos nas análises eurocentradas de gênero é que o cisheteropatriado faz parte de um projeto político e econômico voltado para o controle e a reprodução de subjetividades. Portanto, os corpos que não estão enquadrados nos padrões cisheteronormativos são considerados corpos sem valor econômico e político, ou seja, biopoliticamente precários e descartáveis. Desse modo, a expropriação de seus direitos políticos e sociais legitima a violência, a opressão e a morte desses corpos precários. Todavia, as reflexões sobre o regime farmacopornográfico de Preciado são claramente limitadas, por não levarem em conta uma leitura decolonial sobre a colonialidade de gênero: “A certeza de ser homem ou mulher é uma bioficção somatopolítica produzida por um conjunto de tecnologias do corpo, técnicas farmacológicas e audiovisuais que determinam e definem o alcance das nossas potencialidades somáticas e funciona, como próteses de subjetivação” (PRECIADO, 2018b, p. 127).

No mesmo sentido, a teoria do sexo/gênero de Judith Butler afirma a construção do sexo por discursos normativos de gênero materializados ao longo do tempo pela constante reiteração de suas normas com o fito de demarcar, oprimir, padronizar e selecionar corpos (BUTLER, 2019). Para Butler, a performatividade é responsável pela criação, a atualização e a perpetuação desse esquema dicotômico na sociedade. Entretanto, por possuir olhares eurocentrados, também esquece e silencia corpos não ocidentais, não brancos, os quais possuem relações impossíveis de traduzir em sexo e gênero, como mostra Oyèrónkẹ Oyèwùmí (OYÈWÙMÍ, 2004). Dessa forma, María Lugones expõe a facilidade e a recorrência de críticas à dicotomia gênero/sexo que omitem a dominação e a expropriação por meio da racialização hierarquizante dos corpos amefricanos e de

abordagens hegemônicas que podemos conceituar também como micropolíticas reativas, por silenciarem e esquecerem as mulheres negras do Sul-Sul, não enxergarem a colonialidade e suas resistências e, automaticamente, produzirem barreiras para a descolonização do gênero.

Assim, segundo Lugones, “é importante ver que um referencial conceitual pode muito bem ser fundamentalmente crítico da lógica ‘categórica’/essencialista da modernidade, criticar a dicotomia entre homem e mulher, e até o dimorfismo entre macho e fêmea sem ver a colonialidade ou a diferença colonial” (LUGONES, 2014, p. 943).

6 INSURREIÇÕES

O que a modernidade colonial capitalista não considerou passível de seu processo de dominação e exploração dos seres considerados sem importância é o que a torna vulnerável. Nesse sentido, é no corpo fraturado sobrevivente das tentativas necropolíticas de desumanização que se encontra a resistência à expropriação colonial de subjetividades. As subjetividades ativas são fruto da resistência ao novo regime, intitulado por Suely Rolnik de “capitalismo colonial cafetinístico”, pois é da própria vida que o capital se apropria. Em outras palavras, a exploração capitalista será feita a partir da dominação e do controle das epistemologias que ultrapassam os padrões normativos, desumanizando-as e destituindo-as de seus saberes, criando, assim, um mundo ideal de fonte subjetiva. Para Suely Rolnik, as resistências devem ser feitas a partir de uma reapropriação da epistemologia, da sexualidade, da potência de germinação de novas subjetividades e do “saber-do-corpo” (ROLNIK, 2018), a qual só pode ser feita, segundo Lugones, a partir do momento em que se visualiza a ação co-constituente das opressões da colonialidade, ou seja, não hierarquizáveis e não dissociáveis (LUGONES, 2014).

Sendo, assim, resistência “[à] tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão $\leftarrow \rightarrow$ resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno” (LUGONES, 2014, p. 940).

Para Lugones e para Rolnik, resistir à colonialidade de gênero e se insurgir contra o regime colonial capitalista ocidental moderno é impossível individualmente. Esse ato necessita de uma comunidade, de trocas e diálogos propostos a partir da subalternidade e do *locus* fraturado pela colonialidade³, a qual deve ser combatida. Os momentos em que as opressões estruturais co-

³ Anos antes de ser cunhando o termo “colonialidade”, Lélia Gonzalez, de forma similar, tratava de “exploração da mais-valia cultural e ideológica” (GONZALEZ, 2020).

constituintes dicotomizam os corpos e transformam aqueles que não se encaixam nos padrões vivíveis em desumanos e subalternos, coincidentemente, são responsáveis pela produção das resistências à colonialidade e de novas formas de pensar. Subjetividades ativas que criam formas de mundo que não só excedem os limites do colonial capitalismo moderno, como também podem destruí-lo.

As pedagogias feministas com carácter decolonial – entendidas como “práticas políticas pensadas desde as lutas” (WALSH, 2009) – exigem um processo de nos re-localizar como sujeitos comunitários e individuais atravessados por uma matriz de dominação (HILL COLLINS, 1998), cujas dimensões (de sexo-gênero, classe, raça e sexualidade) são co-constitutivas e inseparáveis desde a experiência e desde o tratamento político (LUGONES, 2012). (ESPINOSA; GÓMEZ; LUGONES; OCHOA, 2013, p. 414).

Todavia, o lugar da insurreição de Suely Rolnik certamente não se inicia na academia e nos artigos que teorizam a colonialidade, mesmo porque faz-se necessário compreender os limites normativos das universidades, as quais fazem parte e são geridas por governos coloniais capitalistas que visam primordialmente, em muitos casos, ao lucro.

Obviamente, creio que a transformação se dá de fora da academia, na coletividade, e nas comunidades. A academia, a final de contas, é uma instituição e como tal, tem suas hierarquias, suas regras de jogo e seus mecanismos de reprodução das desigualdades (CARIÑO *et al.*, 2013, p. 513).

Nesse sentido, Lélia González nos ajuda a perceber que as universidades, por carácter mais revolucionário que almejem ter, não perdem seu *status* de aparelho ideológico do Estado. Atentarmos para as barreiras impostas às subjetividades pelas consideradas “instituições do saber” faz-se fundamental para impedir práticas epistemicistas, dicotômicas e hierárquicas sobre saberes “outros” (GONZÁLEZ, 2020, p. 38). No mesmo sentido, na ausência dessa permanente crítica, percebemos que “é evidente que é muito fácil reproduzir a colonização a partir das mesmas intenções de descolonização se não há o exercício permanente de crítica de nossos postulados e ações” (CARIÑO *et al.*, 2013, p. 519).

Entretanto, esses apontamentos que fazemos quanto às teorias sobre a colonialidade servem de base para uma grande articulação, cujo fim é possibilitar uma direção coletiva e múltipla de práticas cotidianas, micropolíticas ativas que impeçam a expropriação de saberes não ocidentais, capitalistas e cisheteronormativos; saberes que valorizam pressupostos mais humanos e menos materiais, uma “ética de coalizão-em-processo” (LUGONES, 2014, p. 949).



Desse modo, a análise das opressões co-constituintes presentes na colonialidade, como mostra María Lugones, não deve conter segregações, em nichos desconexos, e hierarquizações de determinadas opressões sobre outras. A prática de ressaltar o entrelaçamento das normas de raça, classe e gênero na sociedade capitalista ocidental atual permite-nos não reiterar ações desumanizadoras. As micropolíticas reativas, responsáveis por cafetinar as subjetividades capazes de romper e desestabilizar este mundo normativo, devem ser evitadas, dando lugar às micropolíticas ativas de Suely Rolnik. Em outras palavras, o que devemos acentuar é que a co-constituição das opressões deve fazer parte das análises sobre as opressões da modernidade, em virtude de uma compreensão mais integral que não reforce as mesmas estratégias e ferramentas do sistema-mundo colonial-capitalista.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ago. 2013.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”**. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

CARIÑO, Carmen; CUMES, Aura; CURIEL, Ochy; GARZÓN, María Teresa; MENDOZA, Bienvenida; LONDOÑO, Alejandra; OCHOA, Karina. **Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales: diálogos y puntadas**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Feusp, 2005.

ESPINOSA, Yuderkys; GÓMES, Diana; LUGONES, María; OCHOA, Karina. **Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro vocês**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade a vontade de Saber**. Vol.1. 1997.

GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo Afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, dez. 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, PPGAV, EBA, UFRJ, n. 32, dez. 2016.



MULHERES negras são as principais vítimas de homicídios; já as brancas compõem quase metade dos casos de lesão corporal e estupro. **G1**. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/09/16/mulheres-negras-sao-as-principais-vitimas-de-homicidios-ja-as-brancas-compoem-quase-metade-dos-casos-de-lesao-corporal-e-estupro.ghtml>. Acesso em: 18 nov. 2021.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando gênero. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, 2004. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero_os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 18 nov. 2021.

PRECIADO, Paul. A esquerda sob a pele.. *In*: ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**. São Paulo: n-1, 2018a. p. 11-22

PRECIADO, Paul. **Testo Junkie**. São Paulo: n-1, 2018b.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21 n. 2-3, p. 22-32, 2007.

ROLNIK, Suely. O caso da vítima: para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência. **ARS (São Paulo)**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 79-87, dez. 2003.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição**: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SALINAS, René Olvera. **Pedagogías de la resistencia**: de los cómo sembrar vida donde está la muerte. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013.

Enviado em: 18/05/2021
Aprovado em: 07/02/2022

Página 67



EU RESPEITO O SEU AMÉM, MAS VOCÊ RESPEITA O MEU AXÉ? A PRESENÇA (DES)OCULTA DO RACISMO RELIGIOSO NAS ESCOLAS

I RESPECT YOUR AMEN, BUT DO YOU RESPECT MY AXÉ? THE NOT-THAT-HIDDEN PRESENCE OF RELIGIOUS RACISM IN SCHOOLS

Maritana Drescher da Cruz¹
Letícia Fernandes Ivanike de Almeida²

RESUMO

Neste estudo, buscamos refletir sobre racismo religioso no ambiente escolar, a disseminação do preconceito em relação às religiões de matriz africana e o papel da disciplina de Ensino Religioso para uma construção de cultura de paz, embasada no conhecimento e no respeito à diversidade religiosa. Entendemos que há inúmeros ecos do preconceito religioso que afloram nas falas, constantemente influenciadas pelo senso comum, de discentes, e por vezes docentes, a respeito das religiões de matriz africana. Nosso papel aqui é, no entanto, questionar a segurança, em todos os aspectos, de discentes que pertencem a essas matrizes religiosas, sobretudo a Umbanda e o Candomblé, para isso, foi realizada uma pesquisa etnográfica, composta por técnicas e procedimentos de coletas de dados com base em uma prática de campo vivenciada pelas pesquisadoras, como procedimentos, foram realizadas observações diretas e entrevista semiestruturada. No ambiente escolar, são inúmeros os discentes que são submetidos à *violência simbólica* de seus pares durante a sua experiência escolar. A sociedade brasileira como um todo e, em particular a escola, precisa trabalhar a diversidade cultural e humana dentro de uma radicalidade pedagógica que propicie um espaço no qual todos e todas se reconheçam e se respeitem mútua e incondicionalmente nas suas etnopluralidades.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino religioso. Racismo religioso na escola. Preconceito religioso.

ABSTRACT

In this study, we reflect on religious racism in the school environment, the spread of prejudice in relation to religions of African origin and the role of the discipline of Religious Education for the construction of a culture of peace, based on knowledge and respect for religious diversity. We understand that there are countless echoes of religious prejudice that emerge in the speeches, constantly influenced by the common sense, of students, and sometimes teachers, regarding religions of African origin. Our role here, however, is to question the safety, in all aspects, of students who belong to these religious backgrounds, especially Umbanda and Candomblé, for this, an ethnographic research was carried out, consisting of techniques and procedures for data collection based on a field practice experienced by the researchers, such as procedures, direct observations and semi-structured interviews were carried out. In the school environment, there are countless students who are subjected to the symbolic violence of their peers during their school experience. Brazilian society as a whole, and in particular the school, needs to work on cultural and human diversity within a pedagogical radicalism that provides a space in which everyone recognizes and respects each other and unconditionally in their ethno-pluralities.

KEYWORDS: Religious education. Religious racism at school. Religious prejudice.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Paraná - UFPR (2020-Atual). Mestra em Educação pela Universidade Federal do Paraná - UFPR (2018). E-mail: maritana.historia@gmail.com

² Graduada em Letras - Português e Inglês pelo Centro Universitário Franciscano do Paraná (2016). Especialização em Produção e Revisão de Texto pelo Centro Universitário Franciscano do Paraná (2018). Especialização em Psicopedagogia Institucional e Tecnologias e Educação a Distância pela Faculdade de Educação São Luís (2019). E-mail: etivk@gmail.com



1 INTRODUÇÃO

O presente artigo traz reflexões acerca dos racismos, intolerâncias, violências e silenciamentos que discentes adeptos de religiões de matriz africana sofrem no cotidiano escolar a partir de uma pesquisa etnográfica construída com base nas vivências pessoais, espirituais e profissionais de duas adeptas de Religiões de Matriz Africana. A primeira doutoranda na área de Educação no lugar de fala de professora da rede pública de ensino do estado do Paraná, ministrando as disciplinas de História e Ensino Religioso, e mãe pequena de Umbanda; A segunda especialista também na área de educação, no lugar de fala de ex-aluna da rede pública de ensino do estado do Paraná, nascida na religião e iniciada no candomblé há 12 anos.

Neste estudo, propomo-nos, principalmente a reconhecer a existência do racismo religioso nas escolas, e a partir daí, evidenciar os aportes legais para a presença de instrumentos pedagógicos que subsidiem a disseminação da cultura afro-brasileira na escola, assim como reconhecer a importância do ensino religioso nesse processo como uma, se não a mais importante, ferramenta de desmonte desses ecos racistas que ainda existem no ambiente escolar e por fim evidenciar a necessidade de um envolvimento do corpo escolar para a mudança dessa realidade sofrida por alunos e alunas adeptos de religiões de matriz africana, especialmente, a Umbanda e o Candomblé.

Para se alcançar esses objetivos, foi realizada uma pesquisa etnográfica, composta por técnicas e procedimentos de coletas de dados com base em uma prática de campo vivenciada por essas pesquisadoras. Como técnicas principais, foram realizadas observações diretas com estudantes em sala de aula, durante os anos de atuação e sobretudo nas aulas de Ensino Religioso, bem como uma entrevista semiestruturada com a participante que é também autora desse artigo, pois a mesma já esteve no lugar de estudante adepta de religião de matriz africana. De acordo com Ana Luiza C. Rocha e Cornelia Eckert (2008, p. 9),

A prática da pesquisa de campo etnográfica responde, pois a uma demanda científica de produção de dados de conhecimento antropológico a partir de uma inter-relação entre o(a) pesquisador(a) e o(s) sujeito(s) pesquisados que interagem no contexto recorrendo primordialmente as técnicas de pesquisa da observação direta, de conversas informais e formais, as entrevistas não-diretivas, etc. (ROCHA, A. C.; ECKERT, C., 2008, p.9).

A fundamentação teórica foi realizada a partir da pesquisa bibliográfica de autores como Candau (2008); Camara e Moreira (2008); Caputo (2008); Gomes (2008) que dão ênfase na transmissão de cultura e formas de ensino.



Nesse estudo, deixamos de lado o termo comumente difundido para abordar essa temática é a *intolerância religiosa* para assumirmos o conceito de *racismo religioso*, essa escolha se deu a partir dos estudos de Nogueira (2020) que entende que o racismo religioso não consiste apenas sobre as características fenotípicas, é muito mais que isso, pois condena as matrizes e as formas de existência das religiões, assim sendo, não são apenas Umbandistas e Candomblecistas negros e negras que sofrem racismo religioso, senão indiscriminadamente todos e todas independente de sua raça, que professam tais religiões padecem com essa manifestação de racismo. Nas palavras do autor:

Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p.47)

Assim, essas religiões e seus adeptos se tornam vítimas das mais variadas formas de violências, são estigmatizadas, desprestigiadas e desmoralizadas, a partir da ignorância e argumentos falaciosos de grupos que se dizem cristãos. Os adeptos são frequentemente atingidos, seja física ou psicologicamente. Os terreiros não ficam atrás, são constantemente vandalizados e expostos. Os templos sagrados são profanados, muitas vezes, até mesmo pela polícia, que deveria protegê-los.

Em meio a todas essas questões sociais, estão as crianças, que não sofrem menos. Dentro do terreiro, iniciadas ou não, elas são as que mais se abalam com o racismo religioso, são alvos frágeis para a sociedade e, muitas vezes, vistas como uma fonte de fácil manipulação.

Dentro dos terreiros, elas cultuam seus deuses, louvam seus orixás, dançam com ele, cozinham para ele, aprendem com eles, banham-se com as folhas sagradas, vestem-se, paramentam-se, entram em transe, tocam atabaques, cantam, invocam e integram-se. Fora dos terreiros, são questionadas, pressionadas, vítimas.

Uma das situações que pode ser citadas nesse contexto é a vivência de uma das professoras deste estudo: ao final da aula, um aluno esperou até que todos saíssem da sala para dizer, em tom de confissão, à professora que era um filho de *Òsòòsi* no terreiro que frequentava, onde tinha o cargo pai *ogã*, sem esperar resposta e nitidamente arrependido de ter contado, ele emendou sua fala, fazendo-a jurar que não diria isso a ninguém. Acreditamos que por medo de que seu relato fosse compartilhado com os seus colegas.

Nesse contexto, falar de religiões de matriz africana é um desafio numa sociedade ainda tão preconceituosa especialmente quando se entende que a escola se apresenta como espaço de reconhecimento, um *locus* vital da socialização dos discentes, não somente em sua vida escolar dentro dos muros da escola, mas em suas vivências cotidianas.

Na busca de superar o preconceito e o racismo religioso em sala de aula, evocamos a lei 10.639 de 2003, um mecanismo de ação afirmativa que obriga os estabelecimentos de educação básica, públicos ou privados, a incluírem em todo currículo escolar a História da África e da Cultura Afro-brasileira (BRASIL, 2003). Como consequência, essa lei impulsiona a alteração da lei 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN), fornecendo os primeiros teóricos para a efetivação dessa obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena.

O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL, 1996)

Na grande diáspora africana, negras e negros foram sequestrados de sua terra mãe e trazidos ao Brasil na situação de cativos, mas trouxeram junto de si suas tradições, crenças, culturas e o mais importante seu *asé*. “Assim chegava ao Brasil uma tradição vivenciada, sobretudo, no culto aos ancestrais e aos *Òrísás*. O Candomblé que acabou sendo o nome que aglutinou várias expressões religiosas de diferentes grupos africanos” (CAPUTO, 2008, p.153).

O Brasil é um país de forte tradição judaico cristã, nesse contexto, nega-se e silencia-se o arco-íris etnocultural e religioso presente na formação da história e da cultura do povo brasileiro. “A nossa formação histórica está marcada pela eliminação física do “outro”. Os processos de negação do “outro” se dão no plano das representações e no imaginário social” (CANDAU, 2008, p.17).

2 A CONSTRUÇÃO DO RACISMO RELIGIOSO

O senso comum, inculcado no imaginário popular, dissemina preconceito religioso, sobretudo aos adeptos de religiões de matriz africana, demonizando seus cultos e suas práticas religiosas. Tais construções foram forjadas historicamente e esses ranços de preconceitos chegam à escola em forma de acentuado racismo religioso, pois cotidianamente presenciamos jovens estudantes reproduzindo esses estereótipos e estigmas construídos historicamente e endossados pelo senso comum, fazendo com que a escola reflita essa realidade e deixe de ser soberanamente para todas e todos.

Para transpor essas barreiras, devemos ir além e convidar a comunidade escolar para participar do diálogo e criar condições para que o ambiente escolar se torne um espaço em que os jovens se sintam à vontade e, especialmente, seguros para se pronunciarem sobre a sua fé. Para



essas discussões deve-se trazer à baila as reflexões dos autores acima e questionar: Quem se sente incapaz de falar sem receber retribuições? Como estimular, nesse caso, a fala? Quem quer falar, mas está desestimulado ou amedrontado? Quem ameaça quem? Como garantir nesse caso, respeito e aceitação por parte dos demais colegas e grupos? Qual tem sido minha participação, como parte da comunidade, nesse processo? Tenho estimulado e favorecido a livre expressão de todos e todas ou tenho agido de modo a inibir alguns estudantes ou grupos?

Candau (2008) nos chama a realidade levantando a seguinte reflexão:

É importante, então, perguntar: temos aceitado trabalhar com nossos/as alunos/as em conformidade com as normas hegemônicas ou as temos rejeitado, buscando formar identidades críticas, rebeldes, solidárias, não conformistas, criativas, autônomas? Se não temos agido dessa forma, como em nossa disciplina, poderíamos fazê-lo? (CANDAU, 2008, p.51).

A partir do mapeamento e entendimento da complexidade dos resultados levantados, deve-se guiar o diálogo em direção à aceitabilidade e receptividade do outro, reconhecendo os lugares de fala, visto que, conforme Djamila Ribeiro (2020, p. 79) explica:

Necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do *Outro* serão narrativas que visam trazer conflitos necessários para a mudança. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados. (RIBEIRO, 2020, p.79)

Portanto, não basta silenciar-se, é preciso ceder espaço a essa cultura, a esse conhecimento a partir de sua origem e sua realidade. E isso pode ser feito no ambiente escolar a partir de temáticas em todas as disciplinas do currículo da educação básica, do ensino fundamental ao médio, promovendo um clima de reconhecimento, tolerâncias e respeito às diversidades de crença.

3 O RACISMO E O ENSINO RELIGIOSO

As aulas de Ensino Religioso são ministradas nos 6º e 7º anos do ensino fundamental na rede pública estadual de educação do Paraná, por professores/as da área de humanas, geralmente os de História ou Filosofia. A crença equivocada de que vivemos em uma democracia racial, cultural e religiosa evidencia a emergência de discutirmos as questões étnico-raciais acerca de preconceitos e racismos, comumente vistos com desconfiança e com desprezo. Para Candau (2008), a cultura escolar é arquitetada e balizada por uma homogeneização de caráter monocultural que inviabiliza o que é diferente ao entender que todos os alunos são iguais. A mesma autora nos alerta ainda que

a tolerância no campo da educação pode nos colocar numa situação de evitar polemizar, com isso, assumirmos um campo de conciliação como valor último que questiona a ordem.

Nesse mesmo caminho Silvia Duschatzky e Carlos Skliar explicam que

A modernidade construiu, nesse sentido, várias estratégias de regulação e de controle da alteridade que, no começo, podem aparecer como sutis variações dentro de uma mesma narrativa. Entre elas: a demonização do outro; sua transformação em sujeito “ausente”, isto é, a ausência das diferenças ao pensar a cultura; a delimitação e limitação de suas perturbações; sua invenção, para que dependa das traduções “oficiais”; sua permanente e perversa localização do lado de fora e do lado de dentro dos discursos e práticas institucionais estabelecidas, vigiando permanentemente as fronteiras; suas oposições a totalidades de normalidade através da lógica binária; sua imersão no estereótipo; sua fabricação e sua utilização, para assegurar e garantir as identidades fixas, centradas, homogêneas, estáveis. (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2000, p. 165)

Com isso, cabe à escola mediar a construção de relações interculturais de maneira positiva, desestigmatizando os conceitos binários, especialmente o do certo e do errado, saindo do romantismo do imaginário social que foi fundamentado no mito da democracia racial e compreendendo a latência do preconceito religioso no cotidiano escolar.

4 VIOLÊNCIAS E O SILENCIAMENTO

Costumeiramente, discentes que pertencem a religiões como a Umbanda e o Candomblé sofrem em silêncio violência simbólica, e em alguns casos violência verbal e física. Percebemos que essas crianças e jovens são silenciadas ao decidirem não se declararem como adeptos e adeptas de suas matrizes por medo ou vergonha, mas frequentemente pelos dois.

Percebemos que esse comportamento é recorrente em vários lugares. De acordo com Caputo (2008), a estratégia de “se tornar invisível” é construída dolorosamente pelas crianças do Candomblé que ocultam suas paramentas embaixo do uniforme. “Sob a manga da camisa podem estar as marcas da iniciação. Algumas chegam a inventar uma doença para justificar a cabeça raspada para o santo, ou fazem primeira comunhão, para não serem perseguidas” (CAPUTO, 2008, p. 178-179)

Esse silenciamento é entendido também como negação de suas identidades. Entendemos, portanto, que, ao negar suas raízes, esses alunos e essas alunas, tem sua formação integral como ser humano comprometida. É nesse contexto que se faz necessária uma intervenção pedagógica, pois a escola é um espaço de formação social que deve ser usado de maneira sistemática para construção de um Estado verdadeiramente democrático e laico. A partir daqui é fundamental que discentes conheçam as religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Candomblé, principalmente para



que possam respeitá-las, buscando promover a efetiva liberdade, almejando diminuir o desrespeito e o racismo e fomentando uma cultura de paz. Além disso, devem respaldar possíveis jovens adeptos(as) de religiões de matriz africana com informações adquiridas em sala de aula para se posicionar contra os preconceitos e racismos religiosos. Proporcionando aos mesmos, novas possibilidades de posicionamento diante de situações de racismo.

Segundo Candau (2008), a formação histórica do povo brasileiro está vincada pela eliminação física do “outro”, e os processos de negação do “outro” também se dão no plano das representações e no imaginário social.

Nosso continente é um continente construído com base multicultural muito forte, onde as relações inter-étnicas têm sido uma constante através de toda sua história, uma história dolorosa e trágica principalmente no que diz respeito aos grupos indígenas e afrodescendentes (CANDAUI, 2008, p.17).

Menosprezar e diminuir o “outro” é um mecanismo utilizado nas relações de poder entre grupos dominantes e subalternizados para perpetuar essa situação de privilégio na qual se torna “claro que as diferenças são construídas socialmente e que, subjacente a elas, se encontram relações de poder. O processo de produção da diferença é um processo social, não algo natural ou inevitável” (CAMARA, MOREIRA, 2008, p.44) Essa estrutura contribui para a compreensão de “que as diferenças que os apartam dos ‘superiores’, ‘normais’, ‘inteligentes’, ‘capazes’, ‘fortes’ ou ‘poderosos’ são na verdade, construções sociais e culturais que buscam legitimar e preservar privilégios (CAMARA, MOREIRA, 2008, p. 39).

Entende-se aqui que algumas minorias sociais há muito tempo têm sido alvo de discriminações inaceitáveis, esses grupos têm subvertido a ordem imposta pelos dominantes e têm travado árduas lutas na tentativa de conquistar seu espaço e afirmar seu direito enquanto cidadãos e cidadãs.

Pensando nesses grupos citados acima, frisamos a situação de negros e negras e do preconceito racial multifacetado que se projeta em uma de suas faces: o preconceito religioso, estendido aos adeptos de religiões de matriz africana, sendo eles/elas pertencentes a qualquer “raça/etnia”.

Porto (2014) reflete sobre o linear no que tange o preconceito racial e o preconceito religioso, os dois estariam dialogando e mais, o religioso deriva do racial: a feitiçaria no Brasil foi identificada com os não brancos, principalmente com os negros, e fortemente condenada. Processo característico não apenas da expansão do catolicismo, mas de várias religiões dominantes, que



tendem a construir a imagem das religiões dominadas com magia (deslegitimando-as) ou, no contexto cristão, vinculadas ao demônio,

à necessidade de enfrentar contextos de preconceito conjugados que caracterizam o senso comum brasileiro: preconceito racial, religioso, e o grande temor à feitiçaria que perpassa nossa sociedade, e que se relaciona tanto ao preconceito racial quanto religioso (PORTO, 2014, p. 185).

Nesse sentido, entendemos que há uma linha tênue entre o preconceito racial e o preconceito religioso, e apesar do discurso prevalente, no senso comum, do país como caldeirão cultural e marcado pela “democracia racial”, na prática, como se explicitará, a visão construída do negro e de sua religião os vincula a características não só desvalorizadas, mas também socialmente condenadas (PORTO, 2014, p.187)

Neto (1997) remete a essa prática de desqualificação da religião do outro já no período medieval.

Sobre o diálogo da cristandade com outras culturas era essencialmente autocentrada: fundamentava-se numa suposta superioridade da religião cristã sobre todas as outras que existiam no mundo e, conseqüentemente, da sociedade cristã fruto de uma revelação religiosa, histórica sobre todas as demais (NETO, 1997, p.33).

Nossa preocupação está na fala de Gomes (2008, p. 75). “Se tudo ficasse só nas imagens do passado o problema é que essas imagens do passado fazem parte da vivência curricular na escola”. Nesse sentido, sabemos que o preconceito racial e religioso invade e avassala o âmbito escolar e o tem terreno vasto dentro dos muros da escola. No local onde se esperava que discentes se sentissem protegidos na sua liberdade de religião/crença, essa garantia inexiste.

Stela Guedes Caputo em sua tese de doutoramento fez um amplo estudo com candomblecistas estudantes de escola pública no Rio de Janeiro e demonstrou o mesmo perfil de preconceito e racismo religioso que se evidencia no nosso cotidiano escolar. “Sabemos que o Candomblé, como toda religião afrodescendente, é cercado de mistérios, mas aqui, o silêncio não tem a ver com os segredos dos rituais”. (CAPUTO, 2008, p. 168)

Em entrevistas coletadas por Caputo (2008), temos relatos como, meninas e meninos que sentem vergonha e medo da discriminação que sofrem e que possam vir a sofrer na escola, e por isso escondem e silenciam suas crenças, sentindo-se à vontade de expressarem sua fé apenas no terreiro. Alguns até se apresentam como católicos na tentativa de escapar do preconceito, chegando inclusive a frequentar a catequese e fazer a primeira comunhão. Caputo (2008) também afirma que todas as crianças e jovens do Candomblé com quem conversou sofreram preconceito religioso.

O que nos surpreende nesse estudo é saber que o preconceito e racismo religiosos, para com as crianças e jovens, partem não só de seus colegas, mas também de seus discentes, aqueles que deveriam protegê-los de tal violência. Como relata Caputo (2008, p. 172): “Ricardo Nery foi chamado por uma professora de filho do diabo”, em resposta, a professora disse: “Mas o catolicismo não é coisa do diabo, é a religião normal, os macumbeiros que me perdoem, mas nos terreiros só acontece sexo” e complementa sobre a necessidade de “tirar da cabeça de qualquer aluno essa ideia de macumba”.

Vemos, portanto, aqui a escola como um espaço de resistência e luta ainda a ser conquistado no que tange ao respeito à diversidade religiosa.

A escola é uma das instituições sociais responsáveis pela construção de representações positivas dos afro-brasileiros e por uma educação que tenha respeito à diversidade como parte de uma formação cidadã. Acreditam que a escola, sobretudo a pública, exerce papel fundamental na construção de uma educação antirracista (GOMES, 2008, p. 69).

Acreditamos que o cumprimento efetivo e responsável das leis aqui já citadas contribui para promoção da construção de uma escola que reconheça e respeite as diversidades religiosas contidas num mesmo ambiente escolar, ou seja, utilizar a escola como um espaço de superação das diferenças e a construção de um lócus de respeito às alteridades. Nesse sentido, novamente recorremos a Candau (2008, p. 31) que ressalta que o “Educador tem um papel de mediar a construção de relações interculturais de maneira positiva, o que não elimina a existência e possibilidades de conflitos, mas que é um desafio na intenção de que seja possível que os diferentes se reconheçam”, por isso almejamos que alunas e alunos adquiram condições de se levantar contra os preconceitos.

5 CONSIDERAÇÕES

Não se tem pretensão de esgotar um assunto que é tão denso, porém se ao término desse estudo uma reflexão for suscitada, no sentido de nos questionarmos a respeito do nosso posicionamento enquanto educadoras e educadores frente ao preconceito racial/religiosa, sobre uma possível intervenção pedagógica que caminhe para reduzir preconceitos ou ainda sobre habitar os campos do silenciamento e ser conivente diante do preconceito é sinal de que demos os primeiros passos na busca por uma sociedade mais justa e respeitável.

Durante observações do cotidiano escolar como um todo, mas em especial na disciplina de Ensino Religioso, verificamos que muitos docentes têm uma série de dificuldades de abordar as religiões de matriz africana, especialmente aquelas e aqueles que fazem parte dela.

Alguns, nitidamente frutos dos preconceitos forjados no imaginário popular, ao reproduzem o racismo religioso no seu discurso afrotoefóbico, acreditam fielmente que a religião a qual professam é a correta e deve ser majoritária em detrimento dos que creem ser misticismos e magias malélicas de origem africana. Ignorar ou abster-se dessa realidade é revogar a laicidade do Estado e permitir um proselitismo que reproduz preconceitos e, na maioria dos casos, omitindo as diversidades religiosas, aplicando apenas conteúdos cristãos omitindo a diversidade cultural existente.

Apesar desse cenário lamentável de desrespeito às diversidades religiosas e da laicidade do Estado, acreditamos que existe um esforço por parte de muitos docentes na busca da redução do racismo religioso e por via do conhecimento que isso pode se concretizar. Buscando a informação e o conhecimento sobre as diversas religiões de matriz africana aos discentes é possível da ignorância e o inédito viável de uma escola com menos preconceitos pode se concretizar.

Compreendemos que como professores/as, educadores/as e formadores/as devemos mediar a construção de relações interculturais de maneira positiva, saindo do romantismo do imaginário social que foi fundamentado no mito da democracia racial. Pois permanecer nessa inércia é silenciar e negar as identidades de um povo, negando suas raízes, entendemos que uma aluna, um aluno não se forma integralmente como ser humano, nesse sentido o aporte legal discutido nesse estudo é fundamental como uma possibilidade de intervenção pedagógica. Ainda pontuamos a importância do trabalho do professor/a legitimar, empoderar jovens estudantes de maneira que esses aceitem e orgulhem-se de sua identidade étnica/religiosa.

Nesse sentido a escola se apresenta como um espaço de formação social que deve ser usado de maneira sistemática para construção de um Estado verdadeiramente democrático e laico.

Concluimos com um desejo: conseguir reduzir o preconceito e o racismo religioso na nossa realidade escolar. Ouvir frases dos nossos discentes, exaltando orgulhosamente sua religião, sua etnia como as registradas por Caputo “Sou negra e tenho orgulho da minha religião que é negra” “No Candomblé eu tenho valor, sei que sou parte dessa comunidade, aqui sou mais forte, sou negro e tenho orgulho disso e é o Candomblé que me faz sentir assim” (CAPUTO, 2008, p.177-178). Que os discentes ouvintes não negros/as e não adeptos de religião de matriz africana possam respeitar seus pares.



REFERÊNCIAS

BRASIL. Presidência da República. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB Lei nº 9.394.** Promulgada em de 20 de dezembro 1996. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1996/lei-9394-20-dezembro-1996-362578-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 14 jul. 2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 14 jul. 2021.

BRASIL. Presidência da República. **Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008.** Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 14 jul. 2021.

CAMARA, Michele Januário e MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. Reflexões sobre currículo e identidade: implicações para a prática pedagógica. In **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Antônio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Antônio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (org.) Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

CAPUTO, Stela Guedes. Ogan, adósu, òjè, ègbómi e ekedi O candomblé também está na escola. Mas como?. In **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Antônio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

DUSCHATZKY, Sílvia; SKLIAR, Carlos. Os nomes dos outros. Reflexões sobre os Usos Escolares da Diversidade. **Educação e realidade**, v. 25, n.2, 2000. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/46855/29145>>. Acesso em: 10 set. 2018.

SEED. **Diretrizes Curriculares da educação Básica - Ensino Religioso.** Secretaria de Estado da educação no Paraná. Departamento de educação básica. SEED – PR 2008.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim; GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SEED. **Educando para as Relações Étnicos Raciais II.** Secretaria de Estado da Educação. Superintendência de Educação. Diretoria de Políticas e Programas Educacionais. Coordenação de Desafios Educacionais Contemporâneos. Curitiba: SEED Pr. 2008. 208 p. (Cadernos temáticos dos desafios educacionais contemporâneos, 5)

GOMES, Nilma Lino. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da lei 10.639/03. In **Multiculturalismo, Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas**. Antônio Flávio Moreira, Vera Maria Candau (org.). Petrópolis: Editora Vozes, 2008.



HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. **In Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia/** Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas (org.). Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

NETO, Edgard Ferreira. História e Etnia. In **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia/** Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas (org.). Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.160 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro)

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia.** Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>> Acesso em 20 mar. 2020.

PORTO, Lílana. **O ensino da História e cultura afro-brasileiras e a temática religiosa: Dilemas enfrentados na aplicação da lei nº 10.639/03.** Curso de especialização das relações étnico- raciais NEAB/UFPR.2014.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. 1 p. 111, (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

Enviado em: 14/06/2021
Aprovado em: 16/11/2021

Página 79



RELAÇÕES DE RAÇA E GÊNERO NA ESCOLA: ESCREVIVÊNCIAS DE UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA

RACE AND GENDER RELATIONS AT SCHOOL: 'ESCREVIVÊNCIAS' OF A PEDAGOGICAL PRACTICE

Vaneza Oliveira de Souza¹
Carmélia Aparecida Silva Miranda²

RESUMO

Este texto tem como objetivo compreender as contribuições de uma prática pedagógica desenvolvida em parceria com estudantes de Ensino Médio e mulheres negras da cidade de Iraquara, na Bahia, que teve como base o estudo das relações de raça e gênero em suas experiências. O trabalho foi realizado a partir de pesquisa sobre mulheres negras consideradas referências para estudantes de uma escola de ensino médio cujas narrativas, centradas em suas histórias de vida, foram analisadas a partir do conceito de “escrevivência”, de Conceição Evaristo (2005). Tomamos a escrevivência como inspiração teórico-metodológica em que a realidade vivida, experienciada e refletida é narrada pelas colaboradoras e comunicadas pelas escrevivências da professora-pesquisadora como mulher negra, entrecruzando movimentos de vida, docência e pesquisa. Nosso diálogo teórico está pautado em Evaristo (2005), hooks (2017), Carneiro (2001), entre outros(as) autores(as). Os resultados apontaram que a experiência pedagógica narrada contribuiu para dar visibilidade aos diálogos sobre relações de raça e gênero e aos saberes da cultura local através da pluralidade de experiências das mulheres negras de Iraquara, colocando em pauta no espaço escolar conhecimentos não hegemônicos ao mesmo tempo em que possibilitou aos(as) estudantes assumir protagonismo como construtores(as) de seu processo de aprendizagem.

PALAVRAS-CHAVE: Raça. Gênero. Escrevivência. Prática Pedagógica.

ABSTRACT

This paper aims to understand the contributions of a pedagogical practice developed in partnership with high school students and black women from the city of Iraquara, in the State of Bahia, which was based on the study of race and gender relations in their experiences. The work was carried out based on research about black women considered references for high school students whose narratives, centered on their life stories, were analyzed based on Conceição Evaristo's (2005) concept of 'Escrevivência'. We take the 'escrevivência' as a theoretical and methodological inspiration in which the lived, experienced and reflected reality is narrated by the collaborators and communicated through the writing experiences of the teacher-researcher as a black woman, crossing life, teaching and research movements. Our theoretical dialogue is based on Evaristo (2005), hooks (2017), Carneiro (2001), and other authors. The results indicated that the pedagogical experience narrated contributed to give visibility to the dialogues about race and gender relations and the knowledge of local culture, through the plurality of experiences of black women from Iraquara, putting on the agenda in the school space non-hegemonic knowledge at the same time that enabled students to assume protagonism as builders of their learning process.

KEYWORDS: Race. Gender. Escrevivência. Pedagogical Practice.

¹ Mestra em Educação e Diversidade pela Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Graduada em Letras, Língua Inglesa e Literaturas pela Uneb. Graduada em Pedagogia pela Universidade Pitágoras Unopar. Professora da Educação Básica na Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC/BA). E-mail: vanessas.rita@hotmail.com.

² Pós-Doutora em História pela Universidade de Lisboa, Portugal. Professora permanente do Mestrado Profissional em Educação e Diversidade da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Coordenadora do grupo de estudos em História e Cultura Afro-brasileira (GEHAFRO). Coordenadora do Laboratório de História e Cultura Afro-Brasileira e Currículo Mariinha Rodrigues (LahAfro). E-mail: cmiranda@uneb.br.

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo compreender as contribuições de uma prática pedagógica desenvolvida com estudantes de ensino médio e mulheres negras da cidade de Iraquara, na Bahia. Considerando a importância de acionar conhecimentos não-hegemônicos a partir da cultura local, estabelecemos parceria com colegas engajados(as) em práticas antirracistas e antissexistas para desenvolver atividades de pesquisa escolar que colocaram as mulheres negras e as relações de raça e gênero no centro das discussões.

O município de Iraquara, com sua população predominantemente rural (70%) e negra (80%), segundo o IBGE (2010), além de cinco comunidades quilombolas³, guarda histórias diversas de homens e mulheres que construíram trajetórias de enfrentamentos e conquistas no campo e na cidade, pouco conhecidas pelos(as) jovens em idade escolar. Como em boa parte do contexto nacional, essas trajetórias não são contadas nos livros didáticos e na mídia, além de serem invisibilizadas nos currículos de muitas escolas.

Interessou-nos, no trabalho aqui relatado, conhecer as mulheres negras consideradas como referências pelos(as) estudantes e suas contribuições na cidade e nas comunidades. Essas trajetórias foram tomadas como base de estudos e de pesquisas pelos(as) alunos(as) do 3º ano do ensino médio, que produziram materiais de divulgação sobre as histórias de vida por meio de vídeos e apresentações em *slides* e cartazes, dando visibilidade às mulheres negras de Iraquara para a comunidade escolar e local.

Acreditamos que os saberes e experiências dessas mulheres devem ser investigados, (re)conhecidos e integrados aos currículos escolares e atividades pedagógicas, para que os(as) jovens possam conhecer e valorizar nossas histórias, nossas formas de ser e viver. Trata-se de escrituras que remontam a vários aspectos das relações interseccionais⁴ de raça e gênero e tomam corpo nas formas de ser e de viver ancoradas em nossas ancestralidades.

O trabalho teve como base as narrativas das colaboradoras, analisadas a partir da escritura (SOUZA, 2020). Tomamos a escritura como inspiração teórico-metodológica em que a realidade vivida, experienciada e refletida, é narrada pelas colaboradoras e comunicadas pelas escrituras da professora-pesquisadora como mulher negra, entrecruzando movimentos de vida, docência e pesquisa.

³ Iraquara tem até 2021 cinco comunidades reconhecidas como quilombolas: Mato Preto, Riacho do Mel, Renascimento dos Negros (Povoado dos Morenos), Escôncio e Meio Centro. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-ba-22042021.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2021.

⁴ Para Akotirene (2018), a interseccionalidade é uma ferramenta teórico-metodológica usada para pensar os entrecruzamentos entre raça, gênero e classe nas experiências das mulheres negras.



Nosso diálogo teórico está pautado em Evaristo (2005), hooks⁵ (2017), Carneiro (2001) e outros(as) autores(as). Os resultados apontaram que a experiência pedagógica narrada contribuiu para dar visibilidade aos saberes da cultura local através da pluralidade de experiências das mulheres negras de Iraquara, colocando em pauta, no espaço escolar, formas de conhecimento não hegemônicas, ao mesmo tempo em que possibilitou aos(as) estudantes assumir protagonismo como construtores(as) de seu processo de aprendizagem.

2 RELAÇÕES DE RAÇA E GÊNERO NA ESCOLA: DIÁLOGOS POSSÍVEIS

A paisagem escolar é habitada por diferentes agentes, com seus pertencimentos de raça, gênero, classe, sexualidade, território e outros. Contudo, quando os processos de escolarização são pautados na visão homogeneizadora e fragmentada de ser humano, acabam por negar as diferenças que constituem esse espaço e privilegiar o segmento branco da população em detrimento dos demais como mulheres negras, indígenas, quilombolas, lésbicas, trans, produzindo ou naturalizando desigualdades e situações de discriminações.

Na escola, somos interpelados(as) pelos modelos hegemônicos de produção de conhecimentos pautados em relações racistas, capitalistas e heteropatriarcais que alimentam hierarquias. Nesse cenário, a escola pode posicionar-se de forma a rasurar as estruturas raciais e de gênero, promovendo pequenas insurgências diante do modelo de educação que exclui e subalterniza corpos em função das diferenças.

Silva (2005) sugere possibilidades de descolonizar currículos e práticas escolares a partir do ensino e da aprendizagem das africanidades brasileiras. A autora compreende africanidades brasileiras como as raízes da cultura brasileira que têm origem africana. Ela refere-se aos modos de ser, de viver e de organizar suas lutas, específicos dos povos negros do Brasil e às marcas da cultura africana e afrobrasileira que fazem parte do seu cotidiano.

As práticas pedagógicas pautadas nas africanidades brasileiras expressam uma forte orientação antirracista e antissexista, pois promove o diálogo, a reconstrução do discurso e o estudo da recriação das diferentes raízes da cultura brasileira. Nessa proposta, os(as) alunos(as) são posicionados(as) como protagonistas. Seus saberes e experiências são a base inicial do trabalho, a partir dos quais educadores(as) devem direcionar seu fazer pedagógico, compreendendo que cada pessoa tem formas próprias e subjetivas de aprender e significar o mundo.

⁵ Pseudônimo usado em letras minúsculas a pedido da própria escritora, Gloria Watkins.



A busca por fontes de estudo das africanidades brasileiras, segundo a autora, nos impulsiona a conviver e ouvir a comunidade negra, cultivar “a memória da experiência de ser descendente de africanos no Brasil”, a manter diálogo e intercâmbio com grupos do Movimento Negro, conhecer e estudar obras de autoras e “autores negros e também não negros, que permitam entender a realidade das relações interétnicas em nosso país” (SILVA, 2005, p. 169).

Esta pesquisa propõe ouvir as mulheres negras das comunidades iraquarenses, dialogar com autoras negras, intelectuais e ativistas do feminismo negro, discutir a valorização da estética e intelectualidade das mulheres negras, conhecer as conquistas desses grupos, as personalidades femininas negras, quilombolas, indígenas da história e da atualidade. Por meio de ações criativas, é possível ampliar o olhar para compreender a multiplicidade de narrativas sobre os povos negros e as mulheres negras do continente e da diáspora, em especial daqueles(as) que formam o contexto local.

Nesse sentido, a história e a formação negra, quilombola e indígena de Iraquara podem ser tomadas como ponto de partida para compreender nossos pertencimentos. Histórias e contribuições de personalidades como Mãe Marieta, Maria Neta, Simone Neves Pinto, Dona Juraci, Maria de Chiquita, Inez Azevedo, Célia Emília Dourado⁶, dentre tantas outras mulheres que tiveram e ainda têm papel importante na cidade ou comunidades. Em virtude de sua participação e do seu protagonismo, seja na área da saúde, da educação, da religiosidade, nas diversas instituições, nas famílias e nas comunidades, em diferentes ocupações, muitas mulheres são referências para as populações mais jovens.

Os saberes e experiências dessas mulheres devem ser contemplados nos currículos escolares como forma de dar visibilidade aos conhecimentos relacionados à cultura local, valorizando outras formas de compreender o mundo. Assim, a escola pode ser tomada como espaço de representações, admitindo o lugar dos(as) estudantes, assim como dos(as) educadores(as) como pessoas que têm pertencimentos étnico-raciais, de gênero, de sexualidade e de outros (SOUZA, 2020).

A partir desse olhar para as mulheres negras de Iraquara como protagonistas e sujeitas produtoras da história local, desenvolvemos uma proposta em que os(as) estudantes foram interpelados(as) a ouvir as vozes de tais mulheres e conhecer suas experiências, compreendendo

⁶ Estas mulheres são, respectivamente: parteira e benzedeira centenária; uma das primeiras professoras da cidade; professora mestra, oriunda de comunidade remanescente de quilombo e Secretária Municipal de Educação; rezadeira da comunidade quilombola de Escôncio; benzedeira da comunidade de Mato Preto; agente comunitária de saúde da comunidade de Queimada; professora e escritora da comunidade de Mato Preto.



sua contribuição na cidade e nas comunidades, ao mesmo tempo em que se posicionavam como produtores(as) e coautores(as) da ação educativa.

3 ESCRE(VIVÊNCIAS) DE UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA

Ao relatar a prática pedagógica desenvolvida na escola com foco nas histórias de vida das mulheres negras de Iraquara, inspiramo-nos na escrevivência de Conceição Evaristo, tomada neste trabalho como fundamento teórico-metodológico que movimenta a escrita a partir da vivência e da experiência (SOUZA, 2020; SOUZA; MIRANDA; SILVA, 2020). Cunhado pela autora no campo da literatura, a escrevivência tem sido forjada como “método de investigação, de produção de conhecimento e de posicionalidade” (SOARES; MACHADO, 2017, p. 206), que nos permite falar de nós, assumindo as singularidades e coletividades que movem nossos cotidianos.

Aqui tomamos a experiência na perspectiva de Larrosa (2011) como aquilo nos toca, nos atravessa e nos conforma, e, na perspectiva de hooks (2017, p. 120), como modo privilegiado de conhecimento, situado dentro de uma teoria do aprendizado, que abraça “a experiência, as confissões e os testemunhos como modos de conhecimento válidos, como dimensões importantes e vitais de qualquer processo de aprendizagem”. São essas experiências que conferem vivacidade à escrita, e seu registro é uma forma de escrevivência.

As escrevivências estão pautadas nas experiências de três agentes da comunidade escolar: i) a experiência pessoal da pesquisadora como mulher, negra, professora; ii) as experiências das mulheres negras de Iraquara, colaboradoras que compartilharam suas vivências e saberes nesta investigação; e iii) as experiências dos(as) alunos(as) pesquisadores(as), estudantes da educação básica, muitas das quais são meninas negras.

Segundo Evaristo (2005, p. 6), nas escritas impregnadas de sentidos da experiência, “surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra”. Por isso, tivemos um desafio de ordem teórico-metodológica, pois envolveu a criação de “sensibilidades epistemológicas” que permitissem outros modos de ensinar e aprender, que buscou subverter a rigidez e o epistemicídio no currículo escolar para dar visibilidade às experiências desse grupo.

Percebemos a sala de aula como paisagem fecunda para acolher as experiências dos(as) estudantes e das mulheres da cidade/comunidades que “contaminam” (OLIVEIRA, 2017) o espaço escolar ao ingressar no cotidiano das práticas curriculares e pedagógicas. Pensamos a

escola como espaço em que seus(suas) agentes podem ensinar e aprender em rede colaborativa e de forma horizontalizada a partir da experiência.

Com esse olhar e na busca pelas narrativas subversivas das/com as mulheres negras de Iraquara, o trabalho foi realizado a partir de um roteiro que incluiu: eleger uma personalidade local; investigar suas trajetórias de vida por meio de entrevistas; analisar e interpretar o material para selecionar as informações que seriam compartilhadas; construir materiais de divulgação das histórias de vida por meio de vídeos, apresentação em *slides* e cartazes; preparar material bilíngue (língua portuguesa e inglesa); e expor e/ou apresentar os produtos para a comunidade escolar.

Os(as) estudantes, coautores/as nesta construção, tiveram um trimestre disponível para realizar as pesquisas, entre momentos na sala de aula e atividades extra escola em suas comunidades, com visitas, aproximações, conversas e realização das entrevistas filmadas ou registradas na forma escrita, baseadas em roteiros por eles(as) construídos, com apoio das docentes. Em sala, analisaram o material, selecionaram as informações, discutiram nos grupos, registraram suas análises e iniciaram os roteiros de escrita. Desta proposta, foram produzidos, pelos(as) estudantes, vídeos, apresentações de *slides* e cartazes com as histórias narradas.

A seguir, apresentamos trechos dos trabalhos com as narrativas de duas mulheres iraquarenses e suas contribuições na cidade e nas comunidades, construindo escrevivências que emergem de suas formas de ser e de viver.

4 NAS TRILHAS DAS ESCREVÊNCIAS: NARRATIVAS DE SI

No trabalho elaborado pelos(as) estudantes, foram apresentadas uma parteira de 108 anos, mulheres quilombolas, benzedeadas, líderes comunitárias, agente comunitária de saúde, escritoras e professoras. Neste texto, apresentamos as contribuições de Mãe Marieta e de Inez Azevedo, experiências de vida que se distanciam e se aproximam nos entrecruzamentos de raça, gênero e classe.

Figura 1 – Maria Cândida de Jesus, conhecida como Mãe Marieta



Mãe Marieta, parteira e benzedeadas de 110 anos de idade. Fez mais de cem partos, sendo o último aos 99. De família de garimpeiros, de Lençóis/Bahia, após a morte de seu pai, veio para Iraquara com a mãe e os irmãos em busca de melhores condições de vida. Teve três filhos(as) biológicos(as) e criou outros oito adotivos(as) (adaptado da narrativa dos(as) estudantes, 2019).

Fonte: arquivo da autora (2019)⁷.

⁷ Uso da imagem autorizado pelas colaboradoras.



A imagem de Mãe Marieta comunica a simplicidade desta mulher centenária que, mesmo sem visão, continua a desenvolver algumas atividades, como debulhar feijão – tarefa que executava ao conceder a entrevista filmada aos(as) alunos(as). Na leveza de suas narrativas, deixa emergir muitos saberes tradicionais e aspectos importantes da história da cidade e da região.

Mãe Marieta mudou-se de Lençóis no início do século XX, após o período de decadência do garimpo, que ocorreu no final do século XIX e provocou o espalhamento de pessoas por toda região da Chapada Diamantina/Bahia, resultando na origem de várias cidades e comunidades rurais. Grandes dificuldades econômicas assolavam as populações da região que buscavam meios de sobrevivência em atividades ligadas à agricultura, criação de animais, serviços domésticos, pequenas trocas ou comercialização de excedentes da produção, dentre outras. “Não ganhava dinheiro pra fazer parto. Eu lavava roupa, pisava milho, torrava café, raspava mandioca para ganhar tostão” (narrativa de Mãe Marieta, 2019).

Ao acessar as narrativas de Mãe Marieta em sala, alunos e alunas comentavam semelhanças com as experiências de suas famílias, pois ouviam de avós e parentes relatos sobre dificuldades econômicas similares. A sobrevivência de muitas famílias dependia da manutenção de atividades manuais como a produção de farinha, tapioca, rapadura, óleo de coco e outros gêneros alimentícios, atividades artesanais como a produção de vassoura, esteira, trabalhos domésticos e tantas outras atividades protagonizadas por mulheres.

Mãe Marieta relata também aspectos importantes de sua atividade como parteira e a parceria entre medicina hospitalar e tradicional ao contribuir com sua experiência em partos hospitalizados, prática recomendada por estudiosos do parto humanizado (PEREIRA, 2016).

[...] Nunca morreu uma filha nessas mãos, graças a Deus. Quem estava comigo era Deus, meu medo, minha coragem e minha disposição [...] Eu tinha minhas coisinhas, minha tesoura, tudo bem limpinho. Quando vinha atravessado mandava atrás de médico em Palmeiras, outra hora em Seabra... Quando Juliano⁸ chegou estudar, estudando, fazendo parto, eu ajudava, ele me chamava, ‘oh Marieta, vem ficar aqui mais eu’, fiz muito parto mais ele (narrativa de Mãe Marieta, 2019).

Observamos, assim, que a colaboradora participava generosamente de momentos marcantes na vida de muitas mulheres ao dar à luz, contribuindo para a manutenção da vida de mães e crianças com sua sabedoria ancestral. Mãe Marieta descreve os cuidados, as técnicas, os banhos, as rezas repassadas de sua mãe que formaram a base desse ofício, o qual humaniza o

⁸ Nome fictício de um dos primeiros médicos da cidade de Iraquara.



partejar e mobilizava o apoio de parentes ou vizinhas que colaboravam como assistentes, uma “rede calorosa de ajuda e solidariedade” (PEREIRA, 2016).

Discutimos em sala aspectos como o exercício da irmandade, do amor, da generosidade entre mulheres que estavam disponíveis a qualquer hora do dia ou noite, às vezes ao longo de dias e noites, a qualquer distância, para cuidar de gestantes em processo parturitivo; a paciência para aguardar o revelar natural do momento da mulher e da criança, a sabedoria ao perceber os sinais de que era “chegada a hora” de vir ao mundo; o compartilhamento de saberes tradicionais a partir dos ensinamentos sobre os cuidados com a mulher e a criança no pós-parto (PEREIRA, 2016). Esse conhecimento integra o repertório cultural indígena e afro-brasileiro, um rico conjunto de saberes das africanidades brasileiras que precisa ter lugar nas escolas.

Outro aspecto que os(as) estudantes levantaram no diálogo é o tratamento desrespeitoso e machista dispensado por companheiros que não aceitam certas atividades desenvolvidas por mulheres e tentam limitar seus espaços de atuação. “Meu marido nunca entendeu, separei dele por causa disso, ele me desmoralizava quando eu chegava em casa, já me chamou até de ‘patifa’, eu nunca esqueço [...]” (narrativa de Mãe Marieta, 2019).

Segundo a colaboradora, seu esposo não apoiava a atividade como parteira e a tratava desrespeitosamente a cada retorno para casa, motivando sua separação. Essa realidade permanece em muitas famílias onde meninas e mulheres são impedidas ou desestimuladas a trabalhar ou a dar continuidade aos estudos após o casamento ou a geração de filhos, ou de exercer atividades supostamente atribuídas à figura masculina, uma expressão do sexismo presente nas relações familiares (BRASIL, 2005). O cruzamento raça e gênero também pode ser notado nesse contexto, tendo em vista que as mulheres negras são as maiores vítimas de violência doméstica (RIBEIRO, 2016).

Nesse sentido, quando observamos os números da violência e do feminicídio no Brasil, constatamos que 68% das mulheres assassinadas em 2018 eram negras (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2020). Portanto, não somente gênero, mas raça e classe formam as avenidas, onde essas mulheres são repetidamente vitimadas, uma vez que têm maior dificuldade de acessar os serviços de proteção, vivem em locais periféricos e enfrentam ainda a questão da invisibilidade racial (SOUZA, 2020). Considerando o contexto da pandemia da Covid-19, que assolou o país e o mundo a partir de 2020, com as medidas de isolamento, a dificuldade em fazer denúncias e a subnotificação de casos, observou-se o agravamento das situações de violência, segundo pesquisa de Leide *et al.* (2021).

Outro elemento marcante na narrativa de mãe Marieta é a referência religiosa, quando fala sobre sua devoção a Deus e aos Santos do catolicismo popular⁹. Nessa forma de catolicismo, muito comum em Iraquara, observa-se a mistura da fé cristã com elementos da religiosidade de matriz africana e indígena, como a prática do benzimento. Para os(as) estudantes, em especial das comunidades rurais, esses elementos são bastante familiares e entrecruzam-se com vivências de seu cotidiano, por meio de parentes, vizinhos(as) e amigos(as) guardiões(ãs) dessa prática.

Observamos durante os debates que a religiosidade de matriz africana é uma das discussões que precisam ser pautadas na escola. Em geral, as religiões cristãs são aceitas como as únicas possibilidades de fé, enquanto as manifestações das crenças de matriz africana e indígena são, muitas vezes, condenadas e proibidas no espaço escolar. Embora não tenha sido foco do trabalho, pelo fato de ter emergido nas narrativas, a questão religiosa foi alvo de discussão em alguns momentos, com a ciência das nossas limitações e da necessidade de maior aprofundamento.

Para os(as) estudantes, Mãe Marieta é uma referência de mulher sábia e corajosa, que experienciou seu primeiro parto sozinha, trouxe dezenas de vidas ao mundo, percorria a pé muitos quilômetros para atender as famílias sem cobrar nenhum valor; enfrentou o sexismo e assumiu a separação numa época em que muitas mulheres eram forçadas a manter o casamento para não serem mal vistas, discriminadas; sustentou a família, criando três filhos biológicos e oito adotivos; e, embora tenha perdido a visão, segue com a prática do benzimento e conta generosamente as dores e alegrias de sua trajetória para as novas gerações.

A segunda personagem investigada é Inez Azevedo, uma jovem mulher que inicia seu relato destacando as questões de gênero que afetam sua vida.

Figura 2 – Inez Azevedo dos Santos



Inez Azevedo dos Santos tem 38 anos de idade e trabalha como agente comunitária de saúde há 19 anos. É solteira, não tem filhos e reside na comunidade de Queimada, povoado próximo da cidade de Iraquara (adaptado da narrativa dos/as estudantes, 2019).

Fonte: Arquivo da autora (2019).

A narrativa de Inez coloca no foco da discussão o preconceito de gênero e suas várias formas de manifestação.

⁹ Refere-se ao catolicismo oriundo das contribuições indígenas, africanas e de seus descendentes, praticado a partir dos valores e costumes de povos de origens diversas (MACEDO, 2008).



Por ser mulher a gente sofre muito preconceito. As pessoas taxam muito a gente de sexo frágil e incapaz, quando na verdade nós sabemos e provamos todos os dias que não é bem assim. Somos fortes, muito fortes, somos flexíveis, a gente é capaz de sustentar, e na verdade, nós sustentamos a sociedade, nós somos, sem dúvidas, uma coluna importantíssima para a sociedade [...] Eu só vejo vantagens em ser mulher. A única desvantagem que eu abro esses parênteses é essa questão do preconceito que a gente enfrenta todos os dias para provar que é capaz (narrativa de Inez, 2018).

Inez questiona a ideia de sexo frágil – que, segundo Carneiro (2001), tem maior relação com as mulheres brancas – a qual pretende subjugar a mulher à suposta força e coragem masculina, até a desqualificação como incapaz, que reforça a necessidade de tutoria do homem. Este, por sua vez, é visto como mais inteligente e preparado para ocupar os espaços de poder e tomada de decisões nos vários âmbitos da vida social e familiar. Inez posiciona-se contra essas construções patriarcais, destacando nosso lugar como ‘colunas que sustentam’ a sociedade, com grande importância para os processos sociais.

Dialogamos com Ângela Davis (2017) ao refletir, durante palestra na Universidade Federal da Bahia, que “quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela, porque tudo é desestabilizado, a partir da base da pirâmide social onde se encontram as mulheres negras” (DAVIS, 2017). A narrativa de Inez amplia a percepção do nosso papel na família, na comunidade e na sociedade de modo geral e impulsiona-nos a permanecer na luta contra as injustiças sociais e os discursos que tentam desqualificar nossa história, cultura, estética e intelectualidade.

A estética negra também aparece fortemente na narrativa de Inez e mobilizou muita discussão entre os(as) estudantes. Ela descreve sua experiência com a mudança de cabelo, em função das pressões por uma aparência embranquecida, como uma prisão da qual livrou-se quando passou a valorizar sua pele e seus cabelos, um caminho de autorreconhecimento que ela descreve como libertador.

A gente precisa aprender a se gostar, a assumir esse jeito afro, o cabelo crespo, cacheado, é uma libertação pra nós. Essa questão da beleza, diziam que cabelo bom é cabelo liso, e a gente fazia loucuras para ter o tal do cabelo liso, até que chegou um dia que eu me olhei no espelho e eu não me reconhecia. E eu vejo muitas mulheres que ainda não aceitam o cabelo que tem, não aceitam a cor que tem, o jeito que tem, e a gente precisa aprender a se amar (narrativa de Inez, 2019).

Inez narra o autoamor como um processo que envolve a tomada de decisão no sentido de amar quem somos. Assim como afirma bell hooks (2006, p. 246), “escolher o amor é ir contra os valores predominantes dessa cultura” que leva muitas pessoas a sentirem-se “incapazes de amar a



si mesmas”. O autoamor é um processo de cura diante de uma sociedade que estabelece padrões estéticos pautados na branquitude.

Para Carneiro (2001, p. 2), “as mulheres negras fazem parte de um continente de mulheres [...] que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca”. Isso nos lembra que, no decorrer de sua trajetória, as meninas negras enfrentam a violência da interseccionalidade de raça e gênero ao ver sua cultura, sua estética e sua intelectualidade questionadas, e suas referências positivas silenciadas. Por meio de diversos estereótipos, convivem com discursos e imagens que tentam reduzir seus espaços ao lugar de trabalhadora precarizada, mulata objetificada e sexualizada.

Nesse sentido, a referência de Inez às questões da cor da pele e do cabelo mobilizou várias discussões sobre experiências de racismo sofridas pelos(as) estudantes. Muitas delas contaram sobre sua relação com o cabelo desde muito pequenas, os processos químicos, os alisamentos, o uso de ferro quente para manter uma aparência mais próxima do padrão estabelecido como belo. Essas experiências parecem marcantes para muitos(as) estudantes, especialmente as meninas. Contudo, observamos também o número crescente de meninas e de meninos na escola que usam cabelo natural, ostentando seu crespo, seus cachos, seu *black* e suas tranças, o que evidencia formas de autoafirmação e liberdade estética.

Refletimos que ainda convivemos com a visão estereotipada que supervaloriza o padrão branco ao relacioná-lo à beleza e à inteligência. A pressão por adequar-se ao padrão embranquecido está presente desde a infância, compondo um jogo de relações hierárquicas e de aceitação em função da aparência física (SOUZA, 2020). Neste sentido, a pesquisadora Figueiredo (2015, p. 155) afirma que “alisar o cabelo na sociedade brasileira pode não ser visto apenas como um exercício de beleza, mas também pode ser considerado como um modo de mover-se na escala classificatória da cor, tornando-se menos negro”.

A beleza e valorização associadas aos padrões da branquitude, alimentada pelas propagandas e pela indústria cosmética, pressionam meninas/mulheres negras a mudanças no corpo e cabelo a fim de se sentirem aceitas, admiradas, ou ainda ampliar as chances de serem admitidas em certas ocupações. A ideia da “boa aparência”, que permanece no imaginário brasileiro, invisibiliza a beleza da mulher negra, dando valor às características físicas das mulheres brancas. Assim, contribui para a manutenção de privilégios e desigualdades, pois se apresenta como um mecanismo de seleção no mercado de trabalho, limitando oportunidades e possibilidades de ascensão social para mulheres negras.

Em sua narrativa Inez, nos provoca ainda a (re)pensar nossas ancestralidades, ao falar com orgulho de sua mãe como a mulher que lhe inspira e da importância de conhecer nossas origens,



a história das nossas famílias, aqueles(as) que vieram antes de nós, abrindo caminhos, aqueles(as) que sofreram mais, que não tiveram a mesma liberdade, que tiveram menos oportunidades, a quem foi negado o acesso à educação formal ou a outros direitos básicos. Aqueles e aquelas que pavimentaram o caminho que hoje percorremos. Conhecer nossa história faz parte de um processo importante de autoconhecimento, autoafirmação e autoamor, necessários para construir novas jornadas (HOOKS, 2006).

Inez narra o convívio da mãe com o Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV) e como sua alegria, mesmo diante de todas as dificuldades e preconceitos por ser mulher, negra, pobre e com uma doença que carrega estigmas, a inspira até hoje a buscar seu próprio caminho, sem permitir que os obstáculos paralise ou desanimem seus sonhos e planos.

Refletimos que é no seio das relações familiares e mais fortemente nas figuras maternas e femininas que estão as bases que nos sustentam a manter-nos erguidas ante as dificuldades e, ao mesmo tempo, construir laços de amor suficientemente firmes para edificar modos outros de sobrevivência, movidos por nossas habilidades criadoras (EVARISTO, 2005). Isso não significa que essas mulheres sejam fortalezas inabaláveis, pois elas também precisam de espaço para cuidar de si e serem cuidadas, de afago e de carinho para serem revigoradas. Muitas vezes esse vigor é (re)encontrado entre companheiras de caminhada.

Nesse sentido, Inez narra a importância de formar redes de apoio entre mulheres, redes que permitam o exercício da confiança, em que possam discutir assuntos que atravessam o cotidiano, sobre autoestima e amor, sobre “[...] o poder que temos. E a gente precisa nas nossas rodas de conversa com nossas amigas, falar um pouco mais sobre isso, da importância de se gostar, de se amar, porque nada faz sentido se a gente não se encontra” (narrativa de Inez, 2019). Assim, Inez sugere que a busca pela liberdade não pode ser considerada uma ação individual, mas uma forma de empoderamento¹⁰ que se fortalece no coletivo.

Mulheres como Mãe Marieta e Inez são representativas das muitas mulheres que contribuíram e contribuem para que possamos construir caminhos de (re)existência, com ações que afetam o coletivo. Observamos nas ações de solidariedade e fé, como o ofício de partear e benzer, de Mãe Marieta, e no trabalho de assistência à saúde das famílias, de Inez, como agente comunitária, que ambas, com suas diferentes trajetórias e subjetividades, posicionam-se como mulheres inspiradoras em Iraquara.

¹⁰ Conceito, teoria e prática, na perspectiva feminista negra, que envolve questionamento estruturas de poder e construção de (auto)consciência, gerando transformações individuais e coletivas (BERTH, 2018).



Ao relatar porque escolheram Inez como referência, os(as) estudantes argumentaram que viram nela “um exemplo de mulher negra e forte da comunidade, empoderada e tinha bastante a dizer sobre o tema” (relato da estudante Bruna). Corroborando essa imagem, Inez trouxe reflexões importantes sobre relações de raça e gênero que possivelmente provocaram alguns deslocamentos, tanto nos(as) alunos(as) como também nas docentes.

Emergiram das narrativas das(os) colaboradoras(es) temas fundamentais para nossos diálogos em sala, como desigualdade de gênero, racismo estrutural, estética e autoestima, valorização das nossas ancestralidades, aspectos sobre a história de Iraquara, condições econômicas, desigualdades, acesso à educação e à saúde, dentre outros.

Compreendemos que as colaboradoras da pesquisa apresentam trajetórias de vida absolutamente diferentes. Inês é uma mulher jovem que teve oportunidade de concluir a educação básica, fez curso técnico e assegurou um trabalho estável, por meio de concurso público. Solteira, sem filhos, bem informada, mostra em sua narrativa amplo conhecimento sobre questões raciais e de gênero. Moradora da zona rural, como agente comunitária de saúde tem trânsito entre várias comunidades, é bastante conhecida nas localidades onde trabalha e adquiriu experiência ao lidar com várias configurações familiares.

Mãe Marieta é uma mulher idosa que não teve educação formal e exibe uma sabedoria belamente construída pela vida, do alto de suas experiências centenárias como parteira e benzedeira, atividades que exigem uma grande sensibilidade, inteligência emocional e espiritualidade. Além disso, suas experiências como mãe, mulher trabalhadora, sua trajetória de enfrentamentos forjaram uma personalidade firme e generosa.

Nessas escrituras, evidenciam-se aspectos importantes, como a pluralidade das mulheres iraquarenses e a inseparabilidade entre o saber da experiência e os conhecimentos teóricos que se entrelaçam para construir novos modos de ensinar e aprender, forjados nas africanidades que emergem das nossas formas de ser e viver.

5 **ESCREVIVÊNCIAS (IN)CONCLUSIVAS**

As práticas pedagógicas relatadas neste trabalho consideram a experiência como um modo de conhecimento, por meio do qual a escola pode trazer para seus espaços outras formas de ensinar e aprender e outros saberes tão relevantes quanto os comumente validados no currículo escolar. Compreendemos os saberes locais dos povos e mulheres negras como conhecimento legítimo, um currículo vivo que integra o cotidiano de muitos(as) estudantes.



Por meio destas escrevivências, percebemos aspectos relacionados à religiosidade e à fé de matriz africana e afro-brasileira, ofícios tradicionais como o partejar, o benzimento, as rezas, o uso de ervas, a luta por sobrevivência em meio às condições produzidas pelo colonialismo, a busca pela ancestralidade, a valorização da estética negra, a luta contra o racismo e o sexismo, a posição de destaque das mulheres nas famílias e comunidades, a percepção da necessidade da criação de redes de apoio entre mulheres negras, elementos presentes nas narrativas das colaboradoras da pesquisa.

As mulheres aqui apresentadas são representativas das múltiplas expressões de ser mulher negra. Somos diversas e plurais. Embora estejamos expostas a realidades próximas, ao sermos interpeladas pelo cruzamento entre racismo, sexismo, classismo e outros, a forma como esses eixos atravessam cada uma é único e particular, assim como o modo que cada uma lida com tais experiências e constrói estratégias de sobrevivência.

Como afirma Inez, somos a base de sustentação da sociedade e precisamos formar nossas redes de apoio para nos manter de pé ao travar nossos enfrentamentos diários. Inez, Mãe Marieta e as demais colaboradoras podem inspirar estudantes, docentes e leitores(as) a ver a vida com leveza, apesar das dores, olhar para as nossas com empatia, dar as mãos, lutar com firmeza, mas sem perder a leveza, ser nós mesmas e cultivar o autoamor, e, assim, continuar a busca pelo bem-estar individual e coletivo.

Os resultados apontaram que a experiência pedagógica narrada contribuiu para dar visibilidade aos diálogos sobre relações de raça e gênero e aos saberes da cultura local, através da pluralidade de experiências das mulheres negras de Iraquara, colocando em pauta no espaço escolar conhecimentos não hegemônicos. Ao mesmo tempo, abriu espaço para os(as) estudantes assumirem protagonismo como construtores(as) de seu processo de aprendizagem, ao atuarem como pesquisadores(as) e coautores(as) do processo educativo.

Assim, compreendemos que a experiência pedagógica com as mulheres iraquarenses inspira-nos a pensar outras formas de aprender e ensinar, que vão muito além dos tradicionais rituais escolares e acadêmicos, mobilizando estratégias para modificar, inventar e reconceitualizar a prática para dar conta de novas experiências de ensino que acolham todas as formas de ser, viver e conhecer.



REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ATLAS DA VIOLÊNCIA 2020**. Organizadores: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Brasília/Rio de Janeiro/São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020.
- BERTH, Joice. **O que é empoderamento?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Enfrentando a violência contra a mulher**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFÓBIA E GÊNERO, Durban, 2001. **Anais...**, Durban, 2001. Disponível em: http://www.unicap.br/neabi/?page_id=137. Acesso em: 13 jul. 2021.
- DAVIS, Angela. Conferência: **Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo**. Universidade Federal da Bahia, 2017. Gravada e transmitida pela TV UFBA. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=h_t_2ExQyV8. Acesso em: 13/07/2021.
- EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no Mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora**. João Pessoa: UFPB, Ideia Editora Universitária, 2005. p. 201-212.
- FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Periódicus**, v. 1, n. 3, p. 152-169, 2015.
- HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade**. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- HOOKS, Bell. Love as the practice of freedom. **Outlaw Culture**. Resisting Representations. Nova Iorque: Routledge, 2006, p. 243-250. Disponível em: <https://cebi.org.br/noticias/bell-hooks-o-amor-como-a-pratica-da-liberdade/>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- LARROSA, Jorge. Experiência e alteridade em educação. **Revista Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, p. 4-27, jul./dez., 2011.
- OLIVEIRA, Iris Verena. **Ser quilombola: práticas curriculares em educação do campo**. **Rev. FAEEBA – Ed. e Contemp.**, Salvador, v. 26, n. 49, p. 139-154, 2017.
- PEREIRA, Marina Santos. Associação das parteiras tradicionais do maranhão: relato da assistência ao parto. **Saúde Soc.**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 589-601, 2016. Disponível em: <https://www.scielosp.org/pdf/sausoc/2016.v25n3/589-601/pt>. Acesso em: 13 jul. 2021.
- RIBEIRO, Djamilá. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016.



SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele. **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2005. p. 155-170.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. “Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social. **Psicologia Política**, v. 17, n. 39, p. 203-219, mai./ago. 2017.

SOUZA, Vaneza Oliveira de; MIRANDA, Carmélia Aparecida da Silva; SILVA, Ana Lúcia Gomes da. Escrevivências e movimentos (auto)formativos na pesquisa por uma educação antirracista. **Revell Revista de Estudos Literários da UEMS**, v. 1, n. 24, 2020.

SOUZA. Vaneza Oliveira de. **Relações étnico-raciais e de gênero no contexto das práticas pedagógicas**: escrevivências e (re)invenções na educação básica. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação e Diversidade) – Universidade do Estado da Bahia, Jacobina, 2020.

Enviado em: 31/05/2021
Aprovado em: 28/07/2021



ANTES DO PROGRAMA BOLSA PERMANÊNCIA: OS DESAFIOS ENFRENTADOS E AS ESTRATÉGIAS ADOTADAS POR ESTUDANTES INDÍGENAS DA LICENCIATURA FIEI¹

BEFORE THE PERMANENCE SCHOLARSHIP PROGRAM: THE CHALLENGES FACED AND THE STRATEGIES ADOPTED BY INDIGENOUS STUDENTS OF THE DEGREE FIEI

Amanda Jardim da Silva Rezende²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo apresentar narrativas elaboradas por dois estudantes xakriabá – os irmãos Célia Xakriabá e Edgar Kanaykô - sobre suas trajetórias acadêmicas na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Egressos do curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (Fiei), os interlocutores tecem considerações a respeito de seus percursos formativos na primeira turma da licenciatura indígena (2009-2013). Tomo como base suas trajetórias individuais para trazer reflexões sobre como tem sido percebida a presença indígena na Universidade. A orientação metodológica ampara-se na história oral, uma vez que os relatos foram elaborados a partir da organização idiossincrática das memórias pelos sujeitos históricos sobre suas trajetórias acadêmicas. Dá-se ênfase nas experiências individuais explorando uma abordagem etnobiográfica (Gonçalves, Marques e Cardoso, 2012). Ademais, o registro das narrativas foi realizado nos anos 2015 e 2016 e por esse motivo, em retrospecto, os relatos pautaram os desafios enfrentados e as estratégias adotadas pelos estudantes ao inserirem-se no espaço acadêmico e a ausência de um programa específico do governo (como o Programa Bolsa Permanência/ MEC) para subsidiar a permanência dos estudantes na Universidade. Ao trazer vozes que falam de um passado recente sobre uma conjuntura diferente da vivida atualmente pelos estudantes indígenas brasileiros, o artigo pretende trazer contribuições para se pensar em que medida os desafios enfrentados antes do Programa Bolsa Permanência apresentam continuidades e descontinuidades em relação à contemporaneidade.

PALAVRAS-CHAVE: Licenciatura Fiei (UFMG). Programa Bolsa Permanência. Narrativas orais.

ABSTRACT

This article aims to present narratives elaborated by two Xakriabá students – brothers Célia Xakriabá and Edgar Kanaykô – about their academic trajectories at the Federal University of Minas Gerais (UFMG). Graduates of the Intercultural Training course for Indigenous Educators (Fiei), the interlocutors make considerations about their formative paths in the first class of the indigenous degree (2009-2013). I base their individual trajectories to bring reflections on how the indigenous presence at the University has been perceived. The methodological orientation is based on oral history, since the reports were elaborated from the idiosyncratic organization of memories by historical subjects about their academic trajectories. Emphasis is placed on individual experiences exploring an ethnobiographical approach (Gonçalves, Marques and Cardoso, 2012). Moreover, the recording of the narratives was carried out in the years 2015 and 2016 and for this reason, in retrospect, the reports guided the challenges faced and the strategies adopted by the students when inserting themselves in the academic space and the absence of a specific government program (such as the Permanence Scholarship Program / MEC) to support the permanence of students in the University. By bringing voices that speak of a recent past about a different conjuncture from that currently experienced by Brazilian indigenous students, the article intends to bring contributions to think about the extent to which the

¹ Este artigo é uma versão modificada de um capítulo presente em meu Trabalho de Conclusão de Curso (Jardim, 2016).

² Mestranda em Antropologia pela UFMG. Bolsista Capes. E-mail: jardim.am@gmail.com.



challenges faced before the Permanence Scholarship Program present continuities and discontinuities in relation to contemporaneity.

KEYWORDS: Fiei Degree (UFMG). Permanence Scholarship Program. Oral narratives.

1 INTRODUÇÃO

Neste artigo, trato sobre a presença indígena na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), partindo das considerações de dois estudantes egressos do curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (Fiei): os irmãos Célia Xakriabá e Edgar Kanaykô. Os relatos tecidos pelos interlocutores apresentam observações em retrospecto sobre suas trajetórias acadêmicas; pautam suas experiências individuais ao cursar a licenciatura durante os anos 2009 e 2013, tendo eles pertencido à primeira turma do curso de oferta regular na UFMG. Também tratam sobre os desafios enfrentados e as estratégias adotadas por eles ao inserirem-se no espaço acadêmico e a ausência de um programa específico do governo (como o Programa Bolsa Permanência/ MEC, que entrou em vigor em 2013) para subsidiar a permanência dos estudantes indígenas na Universidade durante esse período.

As narrativas foram formuladas em 2015 e 2016, quando encontravam-se recém graduados na licenciatura indígena. Através da interlocução de pesquisa, que resultou em meu Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia, pude registrar suas memórias sobre seus percursos formativos. O aporte metodológico amparou-se nas narrativas orais e na organização idiossincrática das memórias pelos sujeitos da pesquisa sobre suas trajetórias acadêmicas. Para desenvolver uma abordagem que dê conta da temática em questão, recorro ao conceito de etnobiografia. Segundo Gonçalves, Marques e Cardoso (2012), por meio da etnobiografia é possível compreender as experiências individuais expressas nas narrativas como ancoradas em percepções culturais. Entretanto, essas experiências não devem ser recebidas como mero espelho de compreensões coletivas, mas devem ser capazes de criar e agenciar significados próprios relacionados ao mundo e às coisas. Assim recebo as narrativas sobre os percursos formativos dos irmãos.

Contextualizadas e amparadas em uma literatura específica sobre a licenciatura Fiei, as narrativas que se encontram neste artigo nos permite perceber como as discussões que giravam em torno das políticas de ações afirmativas enfatizavam o acesso ao Ensino Superior por povos indígenas. A permanência no meio acadêmico começava a ser problematizada ao passo que os estudantes indígenas ocupavam a Universidade. Seja através de um custeio que viabilizasse a



presença indígena no meio acadêmico, seja através da percepção dessa presença como inusitada e transformadora, os relatos apontam para a necessidade de uma melhor compreensão da permanência. Ao trazer vozes que falam de um passado recente sobre uma conjuntura diferente da vivida atualmente pelos estudantes indígenas brasileiros, este artigo pretende trazer contribuições para se pensar em que medida os desafios enfrentados por esses estudantes apresentam continuidades e descontinuidades em relação à contemporaneidade.

Na primeira seção, apresento a licenciatura Fiei e os interlocutores. Na seção subsequente, destaco suas motivações para a inserção no meio acadêmico. Na terceira seção, abordo o ingresso e a permanência no meio acadêmico e sobre a estada na capital mineira. Na última seção, trato do entendimento do curso Fiei como um curso diferenciado, apresentando os desafios enfrentados e as estratégias adotadas pelos estudantes indígenas.

Não pretendo reduzir as percepções dos interlocutores a de todos os estudantes indígenas egressos da licenciatura e da instituição mencionada. Não obstante, acredito que essas percepções são fundamentais para que se componha uma reflexão sobre os avanços e os retrocessos compartilhados por acadêmicos indígenas da UFMG e de outras instituições.

2 A LICENCIATURA FIEI E OS ESTUDANTES EGRESSOS

A criação da licenciatura Fiei se baseou na experiência positiva do Magistério Indígena - Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais (Piei/MG). Iniciado em 1995, o Piei tinha como objetivo capacitar professores indígenas das etnias Xakriabá, Krenak, Maxacali e Pataxó para lecionarem, em suas próprias comunidades, estudantes do ciclo inicial do Ensino Fundamental. Posteriormente, em 2000, aderiram ao Programa os povos Kaxixó, Pankararu e Xucuru-Kariri (Pereira, 2013). Formam-se três turmas de professores indígenas pelo Magistério, a primeira tendo início em 1996 e fim em 2000; a segunda com início em 2000 e fim em 2004 e a terceira com início em 2004 e fim em 2008. Ao todo, 213 professores foram habilitados a ministrar aulas nas escolas indígenas (Idem, 2013). Entretanto, com a formação desses primeiros professores surgiu a necessidade de formação de docentes aptos a lecionarem os anos finais do Ensino Fundamental e do próprio Ensino Médio.

Políticas públicas de promoção da educação escolar passaram progressivamente a incluir as escolas indígenas, tendo, dentre as ações desenvolvidas, a formação de professores, principalmente, a partir da criação do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas (Prolind), em 2005. Com o Prolind, estava posto o acesso indígena ao ensino superior. O curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (Fiei/Prolind), criado em 2006, na UFMG, caracterizava-



se como um projeto-piloto e tinha como objetivo formar professores indígenas para atuarem na educação básica das escolas de suas comunidades.

De acordo com Leite (2008), a licenciatura indígena Fiei/Prolind foi uma política construída através de editais renovados a cada ano, o que, além de exigir um recurso especial, acarretava em cursos que se apresentavam em um regime de ofertas específicas. Ou seja, o acesso à universidade pelo curso não foi acompanhado de um acesso pleno com garantias e direitos definitivos aos estudantes da licenciatura indígena. A experiência do Prolind na UFMG funcionou como uma espécie de propulsão para a criação de uma nova licenciatura na FaE (Faculdade de Educação). O curso Fiei/Prolind durou 5 anos e, em 2011, 132 indígenas das etnias Aranaã, Kaxixó, Krenak, Maxakali, Pataxó, Xacriabá e Xukuru-Kariri foram formados (Pádua, 2014).

Em 2009, a oferta do curso tornou-se regular na UFMG através do Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni). O Programa é caracterizado como uma política pública que promoveu a expansão do número de matrículas de alunos na rede federal de ensino. Durante as gestões petistas de Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2014), com a adesão ao Reuni, as universidades brasileiras receberam recursos inéditos para investir em conhecimento científico e, em contrapartida, viabilizaram a ampliação de vagas, criação de cursos noturnos e a interiorização do ensino superior e técnico, ações que reduziram desigualdades sociais históricas (Instituto Lula, s/d; Reuni, 2010).

Nesse contexto político, a licenciatura Fiei/Reuni passou a habilitar docentes a atuarem no Ensino Fundamental e Médio. Organizada em módulos que ocorrem na UFMG e inter módulos que ocorrem nos territórios indígenas, a licenciatura tem uma proposta curricular flexível e conta com um colegiado especial³. Trata-se de um cenário diferente das experiências iniciais de licenciatura em universidades situadas em regiões cuja presença indígena é marcante na população – como na Universidade Federal de Roraima (UFRR), na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na Universidade Estadual do Mato Grosso (UNEMAT) e na Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD). Embora a população indígena no estado de Minas Gerais seja proporcionalmente menor a dessas outras regiões, o número de alunos formados pela licenciatura Fiei, além de numericamente expressivo⁴, vem modificando algumas dinâmicas próprias da Universidade.

³ De acordo com Gomes e Miranda (2014), junto a lógicas deliberativas que caracterizam a natureza de um colegiado, o Colegiado do curso Fiei também cede espaço para um Conselho Consultivo Indígena, composto por lideranças das etnias de origem dos estudantes do curso.

⁴ Desde a oferta regular do curso, mais de 200 alunos se graduaram pela licenciatura, como é possível notar em consulta ao site da biblioteca da Faculdade de Educação (FaE) da UFMG (https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/monografias_index.htm).



Em 2013, formaram-se 25 estudantes indígenas das etnias Pataxó e Xakriabá e pertencentes à primeira turma do curso de oferta regular, dentre eles Célia e Edgar. Apresento brevemente os estudantes egressos e interlocutores da pesquisa. Atualmente, Célia Xakriabá é uma expoente ativista no movimento indígena nacional, mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais pela Universidade de Brasília (MESPT/UnB) e doutoranda em Antropologia pela UFMG. Já Edgar Kanaykô é referência na produção audiovisual indígena brasileira e mestre em Antropologia pela UFMG.

É importante destacar que Célia e Edgar iniciaram suas trajetórias acadêmicas após terem concluído todo o percurso escolar na aldeia Barreiro Preto - uma das quarenta (40) aldeias da Terra Indígena Xakriabá (São João das Missões/MG)⁵. Foram alunos dos professores formados pelo Magistério Piei/MG. Além disso, são filhos de Hilário Corrêa Franco, liderança atuante no movimento indígena regional, ex-vereador do município de São João das Missões e Secretário de Cultura na última gestão do prefeito xakriabá Zé Nunes (2017 - 2020). Também são netos de Seu Zé, especialista na linguagem versada e cantada, figura importante na entoação das Loas⁶, e bisnetos de Manelão, escrivão, rezador e juiz de paz de reconhecida atuação entre os moradores do Barreiro Preto (cf. Jardim, 2020).

3 MOTIVAÇÕES PARA A INSERÇÃO NO MEIO ACADÊMICO

Antes de tratar particularmente das trajetórias acadêmicas de Célia e Edgar, é preciso pontuar sobre como o Programa de Implantação das Escolas Indígenas de Minas Gerais (Piei/MG) foi relevante para o ingresso na licenciatura indígena. As vivências dos irmãos no meio escolar foram permeadas pelo trabalho realizado pelos primeiros professores xakriabá formados pelo Magistério Indígena (Piei), ou, como dizem os irmãos, pelos “professores do Piei”. O Programa foi realizado através de uma parceria entre o Instituto Estadual de Florestas (IEF), a Funai, a SEE/MG e a UFMG; criou o Curso de Formação para Professores Indígenas; possibilitou a construção de escolas em territórios indígenas; ensinou a preparação e a edição de materiais

⁵ Localizado na área de transição entre os biomas Cerrado e Caatinga, assim como Mata Seca, o território xakriabá é composto por duas áreas contíguas demarcadas e homologadas que se estendem à margem esquerda do rio São Francisco: TI Xakriabá (homologada em 1987) e TI Xakriabá Rancharia (homologada em 2003). As TIs compreendem os municípios de São João das Missões e Itacarambi. Trata-se da maior população indígena de Minas Gerais. Estimativas recentes indicam que a população total é de mais de 13 mil habitantes (BRASIL, 2020).

⁶ Como me explicou Célia, as Loas são entoações ritmadas realizadas especialmente durante casamentos e podem ser consideradas um diacrítico identitário xakriabá.



didáticos específicos para as escolas envolvidas, como também a elaboração de propostas curriculares (Santos, 2006).

As escolas estaduais indígenas de Minas Gerais são criadas em 1997, e é nesse ano que se inicia a formação escolar de Célia, aluna da 1ª série do Ensino Fundamental, e Edgar, aluno “encostado”⁷. À época, concomitante à formação no Magistério Piei, os estudantes lecionaram nas escolas antes mesmo de possuir certificação para exercer o cargo (Pereira, 2013). Os irmãos estudaram na Escola Estadual Indígena Xukurank, com endereço na aldeia Barreiro Preto.

Segundo Pereira (2013), inicialmente o Piei/MG tinha como propósito implementar as escolas de 1ª a 4ª séries. Porém, foi inevitável a extensão das séries, tendo, em 2000, o início da 5ª série e, em 2005, o início do Ensino Médio. De acordo com Leite (2008b), ainda que fosse possível contemplar a comunidade através da formação no Magistério Indígena, as comunidades indígenas participantes do Piei/MG exigiram que professores indígenas lecionassem para turmas de séries subsequentes.

O Magistério Piei se deu por meio de atividades de ensino presencial, que ocorriam durante as férias escolares no Parque Estadual do Rio Doce/IEF e em território indígena, e de ensino não presencial, em que tarefas de pesquisas eram concedidas aos cursistas (Gerken *et al*, 2004). Com a visita de professores universitários da UFMG à Terra Indígena Xakriabá (TIX), durante o ensino presencial, Célia e Edgar despertaram interesse na docência e na carreira acadêmica:

Quando me perguntava assim: “Qual o seu sonho de ser quando crescer?” Na época, faculdade era uma novidade mesmo. E aí vinha as professora da UFMG dar curso do Magistério Indígena, alguns módulos que era na aldeia. A gente ficava imaginando que era outro mundo, assim. Eu ficava curiosa ainda entre brechas na porta, pra saber o que qui eles tavam fazendo ali. Eu não era nada, era aluna só, mas eu sempre ficava rodeando a escola pra ver o que esse povo vinha fazer de diferente. E pensava, quando eu crescer eu quero ser igual a essa mulher e aí foi começando a entender como que era esse mundo diferente. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p.54).

Além da curiosidade pelo “que qui eles [professores universitários] tavam fazendo ali”, existia também admiração pela atuação dos professores xakriabá em sala de aula. Esses, além de professores, eram mediadores de questões que diziam respeito à comunidade e a outros entendimentos relacionados ao domínio da escrita.

Edgar associa o contato com os professores xakriabá à escolha pela vida acadêmica: “Eles era tudo parente e tavam estudando aqui [durante os intermódulos]”. Isso o instigou a saber o “que que eles tavam fazendo lá em Belo Horizonte”. Embora o interlocutor considere a formação dos

⁷ Segundo Gomes (2006), os “encostados” não tinham a idade mínima para cursarem o Ensino Fundamental e frequentavam as aulas com irmãos e/ou primos sem um regime especial de matrícula.



professores “parecer uma coisa bem distante”, relata que isso não o deixava menos ambicioso a desejar aquilo para si. Havia um interesse pela vida na metrópole e pelo domínio de outros códigos:

No princípio da educação escolar, as pessoas só queria tá na escola pra lê, escrever e assinar o nome. Isso vai mudando ao longo do tempo, a pessoa percebe que a educação, ela é um fundamento a mais, onde foi mais nesse sentido que eu fiz o vestibular. Quando fui pra UFMG, tinha muito sentido de um pé na aldeia, um pé no mundo. Cê ia aprender lá mais voltava pra cá pra aplicar o conhecimento de alguma forma. (EDGAR KANAYKÕ *apud* JARDIM, 2016, p.55).

Edgar ainda conta que uma das motivações que o levou a escolher ingressar na licenciatura indígena foi o fato de a Educação Superior ser, assim como a escolar, diferenciada e intercultural. Através da educação escolar indígena, ele pode acessar esse universo distante, sem que fosse necessário silenciar aspectos relativos à história de seu próprio povo e sair do território. Já a escolha pelo ingresso na licenciatura Fiei implicou em saídas circunstanciais, o que não o impediu de retornar à sua comunidade, firmar os laços com seus parentes na luta pela terra e pela afirmação étnica e produzir conhecimento que reforçasse aqueles dos mais velhos.

É interessante ressaltar que o desfecho do percurso escolar de Edgar destoa-se da maioria dos jovens homens xakriabá, que, aos seus 18 anos, migram para as regiões de corte de cana, conduzidos por um tio ou o próprio pai, “pouco aproveitam do que aprenderam na escola para as atividades produtivas que já desempenham, seja na melhoria de sua performance no corte de cana, seja na possibilidade de uma melhor produção na roça de sua família” (Gomes, Silva e Santos, 2013, p.235). Célia também não integra um quadro comum entre as mulheres xakriabá, principalmente porque poucas saem do território e, a grande maioria, trabalha como empregadas domésticas ou babás (Gomes e Teixeira, 2012).

4 A PERMANÊNCIA NO MEIO ACADÊMICO E A VIDA NA CAPITAL MINEIRA

Tendo tecido considerações sobre as motivações que levaram os irmãos a se iniciarem na vida acadêmica, passo a abordar a permanência na UFMG e em Belo Horizonte durante a formação na licenciatura.

Sobre o ingresso, os irmãos disseram que, após concluírem o Ensino Médio, realizaram o vestibular específico para o curso Fiei/Reuni, que já na primeira edição foi composto por temáticas que valorizavam o conhecimento indígena. Como relata Edgar, “o vestibular já era mais ou menos nesse sentido de juntar esses dois conhecimentos, o tradicional e o outro”. Entretanto, a permanência não previa auxílio financeiro aos estudantes. Segundo Célia, durante os primeiros anos



na licenciatura, os irmãos não receberam garantia alguma de bolsa de estudos, isso somado ao fato de a renda familiar prover somente do serviço da mãe que era cantineira na escola Xukurank. O sentimento que tinham era de insegurança com relação à vida na metrópole mineira. Portanto, Célia relata que, das dificuldades financeiras, algumas relações foram criadas, em especial com “os professores [da licenciatura] que até emprestavam dinheiro pra uns, pra quitar um lugar que ficava”.

Ao que narram os irmãos, somente depois de algum tempo o curso Fiei contou com ajuda de custeio, conquista que se deu junto ao colegiado do curso. Edgar explica que a dificuldade em compreender a procedência do dinheiro em parte teria a ver com a instabilidade desse financiamento:

Eu formei não entendendo direito de onde vinha o dinheiro que eu recebia de bolsa, às vezes tinha que fazer uns arranjo, pede recurso no MEC, ele não dá, mas vai em outro órgão, FNDE⁸ ... muita burocracia. Era um trem complicado, porque na verdade eram várias negociações, tanto com o MEC, com outros órgãos, assim, a gente não sabia de onde vinha o recurso, se vinha diretamente de um órgão, às vezes um órgão dava assistência, às vezes juntava com outro. Às vezes a Funai dava assistência, Fundep⁹, depois veio o Pibid¹⁰, e assim ia costurando. Às vezes faltava, algum mês faltava, mas ajeitava com outro, quando a bolsa atrasava a gente fazia vaquinha, por exemplo. A gente já fez muito isso entre os aluno ali, um ajudava o outro. Os próprio professor já ajudou a gente. No começo foi bem difícil assim, depois foi melhorando essa questão, era uma negociação, até vir essa Bolsa Permanência que deu uma equilibrada. (EDGAR KANAYKÕ apud JARDIM, 2016, p. 56)

Os irmãos não foram contemplados pelo programa Bolsa Permanência, recurso garantido pelo governo federal (MEC), que entrou em vigor a partir do ano de 2013, pois estavam prestes a concluírem o curso. O Programa provê um auxílio financeiro para estudantes em situação de vulnerabilidade socioeconômica, em especial indígenas e quilombolas, com o objetivo de democratizar o acesso e a permanência deles nas universidades (BRASIL, 2013). Célia considera esse auxílio uma conquista resultante da luta enfrentada pelos veteranos da licenciatura “no processo de preparação para outros que vêm”.

Embora o governo tenha adotado políticas de garantia do acesso de estudantes indígenas ao Ensino Superior através de políticas de ações afirmativas, cotas e expansão da rede de ensino universitário, a permanência só foi pautada anos posteriores. No relato abaixo, Edgar expressa, com humor, a ausência de recurso específico do governo aos estudantes indígenas no atendimento às necessidades básicas durante a formação universitária (moradia, transporte e alimentação):

⁸ FNDE: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (MEC).

⁹ Fundep: Fundação de Desenvolvimento da Pesquisa (UFMG).

¹⁰ Pibid: Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (MEC).



Uma vez a gente não tinha lugar pra ficar e a gente foi procurando lugar na internet. Aí a gente achou um lugar lá na Savassi [bairro da região nobre de Belo Horizonte], provisório, pro fim de semana, e nó! Lá perto é tudo caro, né? E a gente arrumou um lugar meio improvisado lá e a gente ficou rindo de nós mesmo. A gente foi lá pra jantar, por exemplo, não achou um prato que cabia no bolso, né? Aí a gente foi e só comeu banana nesse dia (risos). Aí, a gente como era em turma, a gente ficava rindo e tal. Aí, se você pega um ônibus, quinze minutos tá em outro bairro, aí já vê que é tudo diferente, os preço muda, as coisa muda, o jeito das casa muda, tem muitas diferenças na cidade. (EDGAR KANAYKÖ *apud* JARDIM, 2016, P. 56).

Edgar diz que, antes do ingresso na licenciatura, as eventuais idas às cidades situadas aos arredores da Terra Indígena Xakriabá já o impactavam, mas a estada em Belo Horizonte, durante os módulos presenciais, o atordoou com “o tanto de carro, o tanto de gente andando rápido, o fluxo das outras pessoas”. Célia diz que viver na cidade foi “uma experiência bem nova”, já que não se tratava de “uma cidade pequena, era a capital”. Ela relata que, no início, também se surpreendeu com o ritmo de vida acelerado da metrópole mineira.

Os interlocutores contam que a adaptação à vida urbana teria sido mais difícil sem a “questão do coletivo, sem fazer as coisas em grupo, sem se sentir em família quando a família da gente tá longe”, ou seja, sem a reinvenção do círculo familiar. O ingresso na licenciatura possibilitou o contato dos irmãos com estudantes dos povos Pataxó, Maxakali, Pankararu, Tuxá, Tupinikin, Guarani. Nem todos os estudantes cursavam a licenciatura indígena; eram graduandos da UFMG de cursos como Ciências Sociais, Ciências Biológicas, Odontologia, Medicina, Enfermagem, entre outros que passaram a ofertar vagas específicas para estudantes indígenas a partir do ano de 2010.

Os irmãos ressaltam que, embora tivessem sido acolhidos por parentes de outras etnias, a vivência na cidade foi marcada pela indiferença e pela injúria racial cometidos por pessoas que não conhecem a realidade indígena e pessoas que, mesmo conhecendo, continuaram com “opinião formada”. Conforme Célia, “opinião formada é muito difícil de descolonizar”:

A primeira coisa que fala, se é índio, aí eles fala assim: “Sabe falar a língua? Cêis mora pelado?” E às vezes também em outros espaço que não era dentro da universidade, por exemplo, se a gente fosse no centro [da cidade], mesmo andando pintada, sempre a gente tinha que dar explicação e às vezes essa explicação era bem constrangedora porque sempre parte de preconceito. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 57)

[...] quando a gente ia almoçar no bandeirão [restaurante universitário] as pessoas ficavam olhando, né? “Ó o pessoal ali”. “Tem uns que tá pintado ... Será o quê que é?”. Já teve vários casos de insulto: “Vocês índio quê que cês tá caçando aqui?”. “O quê que cê quer na universidade?”. “Uai, índio usa roupa?”. “Vocês mora no Mato mesmo?”. E isso pra gente foi um impacto na verdade, de saber que as pessoa não sabe muito ainda o básico, na verdade, do que é ser indígena. Dentro da própria universidade eles não falam. (EDGAR KANAYKÖ *apud* JARDIM, 2016, p.58).

Célia declara que todo esforço investido - e aqui interpreto que seja por parte do movimento indígena, professores e mídia engajada - para que se conheça cada vez mais sobre as



populações indígenas parece ainda de alcance limitado. Ela confessa que, em algumas ocasiões, o trânsito na metrópole usando pintura corporal, garantiu a ela ser reconhecida como indígena. O que não aconteceu com outras colegas do curso que, ao não externar qualquer diacrítico identitário, tiveram seu pertencimento étnico colocado sob suspeita. Célia diz que com frequência era esperado que, ao se autodeclararem como indígenas a um público leigo, correspondessem a um determinado fenótipo, trajassem cocares e outros adereços, algo que as identificasse como indígenas “de verdade”.

Ela, assim como Edgar, reforça que o espaço universitário não se diferenciava tanto de outros que frequentou em Belo Horizonte e que, de maneira geral, há um grande desconhecimento a respeito da população indígena em Minas Gerais, historicamente invisibilizada. Apesar disso, uma parcela da comunidade acadêmica tem se empenhado para que a entrada de indígenas na Universidade não seja acompanhada por episódios de injúria racial, epistemicídio, entre outros mecanismos de subalternização e apagamento da diferença étnico-racial.

5 FIEI, UM CURSO DIFERENCIADO: DESAFIOS E ESTRATÉGIAS

A permanência na Universidade não se restringe à providência de subsídios financeiros. Outras medidas promovem ou não a visibilidade, a afirmação e o devido reconhecimento das produções acadêmicas indígenas. No caso do curso Fiei, essas medidas foram construídas gradualmente através da oferta de uma estrutura curricular não rígida e um diálogo constante entre estudantes, corpo docente e lideranças indígenas. Por esse motivo, o curso é reconhecido por Célia e Edgar como diferenciado. Mas como se dava tal reconhecimento? Em que medida isso proporcionou a permanência dos estudantes na licenciatura? Recupero episódios da trajetória acadêmica dos irmãos para melhor responder a essas questões.

Ao remontar seu percurso acadêmico, Edgar pontuou os desafios enfrentados por ele e por seus colegas de turma. Considerou as reuniões do colegiado do curso, o repensar erros e acertos e a abertura para as colocações dos estudantes como um dos principais pilares do curso:

Todo fim de tarde as pessoa reclamava do professor: "Ah, é muita coisa pra lê!" Mais aí, o curso tinha essa abertura, foi sendo mais formatado, assim, né? [...]Todo fim de mês que tava acabando o curso reunia com o colegiado. Como eu falei, **o curso é uma construção**, vê o que qui tá dando certo, o que qui tá dando errado. Falavam muito, por exemplo, dessa questão de se manter aqui, era mais a dificuldade de se manter aqui ... das cargas horárias, por exemplo, que eram muito puxada, tudo isso era uma questão de avaliação, do quê que tava dando certo, do quê que tava dando errado. (EDGAR KANAYKÕ *apud* JARDIM, 2016, p. 58-59).



Conforme Edgar, se a educação escolar indígena é diferenciada, não haveria sentido o curso se estruturar de outra maneira. Talvez por isso, frente aos desafios impostos pelo Ensino Superior, ele e seus colegas adotaram estratégias que anteriormente recorriam quando alunos da escola indígena. Célia conta que na escola a presença de “grupos de estudo em carteiras compartilhadas” eram recorrentes e facilitavam o aprendizado em algumas matérias. De maneira semelhante, na licenciatura, as leituras e os trabalhos acadêmicos realizados em grupo foram primordiais para o entendimento do conteúdo estudado nas disciplinas. A respeito das leituras dos textos acadêmicos, ela diz:

A gente lia texto muito longo e era dividido em grupo as leitura que davam. Por exemplo, se eu pegasse um trecho do texto, outro colega pegava um trecho diferente. Um pouco pra gente ir preparando, se a gente conseguia entender e interpretar o que o texto queria dizer. Se a gente não tivesse essa compreensão do que o texto queria dizer, lia a segunda vez, lia em grupo, tentava explicação em grupo e a gente via que ia ampliando esse entendimento dessa forma de escrever e de fazer outra leitura desse mundo bem diferente. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 59).

A esse relato soma-se outro de Edgar:

Essa parte que a gente estudava em Belo Horizonte, que era mais ou menos de um mês, chamava parte intensiva, justamente, por isso, era intenso mesmo. Você acordava seis horas [da manhã] e voltava sete horas da noite, por exemplo. Era integral. E quando cê acabava o fim do mês, cê tava exausto, né? A diferença também era essa questão de ler, né? Ler muito! A gente não tinha costume de ler muito, né? Tinha que fazer resumo quando chegava em casa, um monte de coisa. E isso era uma diferença grande também que a gente não tava acostumado, foi um impacto também. Na verdade, de tanto de ficar horas e horas sentado [...] tudo isso foi gerando um estranhamento, na verdade, que até hoje muitos reclamam disso. (EDGAR KANAYKÕ *apud* JARDIM, 2016, p. 63).

A leitura de texto em grupo aparece como recurso utilizado para superar o “não avanço no texto por causa das nomenclatura difícil”, conforme a interlocutora. Além da leitura compartilhada, a consulta constante ao dicionário era um recurso utilizado quando apareciam palavras desconhecidas, tais como “paradoxo”, “paradigma”, “protocolo”, “ clichê”. Palavras que, conforme Célia, “fazia a gente ir trupicando e trupicando, porque a gente não dava conta de avançar na leitura”. Edgar diz que “o próprio modo da linguagem acadêmica era uma coisa que tava totalmente fora do contexto [deles]”. Célia pondera que o texto acadêmico serviu para que tivesse contato com uma escrita que não estava diretamente relacionada àquela que teve contato em seu percurso escolar, mas que remetia ao aprendizado das regras gramaticais:

[...] eu vi que até regra simples do português que eu tinha que ter aprendido mais no Ensino Fundamental, quando a gente passa a lidar - e a gente tem que lidar - com a escrita de forma mais acadêmica, a gente mesmo vai sentindo ... Aqui eu coloco uma vírgula, aqui eu coloco uma pontuação. Aqui eu repeti muito porque eu tô falando de mim



mesmo, e aí a gente vai aprendendo algumas coisas que vai fazendo diferença no texto da gente. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, P. 60).

Entretanto, ela ressalta que muitos dos vocábulos amplamente utilizados nos textos acadêmicos são estranhos ou não compreensíveis à comunidade indígena. Considera:

[...] gente não pode deixar se dominar pelo termo que eles usam também. Se a gente ficar o tempo todo se convencendo das outras formas, essa **retirada é muito intensa** (...) essa coisa de nomear, nomenclatura das coisas, às vezes ela afasta o entendimento das coisas pra gente, então eu acho que a **barreira** está nesse processo de linguagem. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, P. 60).

Acerca dessa retirada, Célia aponta que a escrita que se vale do português xakriabá em algumas ocasiões foi incompreendida na licenciatura. Segundo ela, tal escrita caracteriza-se pela parábola ou pela poesia, um formato que está colado ao da oralidade e muito representado pelo jeito que falam os mais velhos. De acordo com Maher (2006), “a língua portuguesa não é comumente identificada como um símbolo tradicional de indianidade. [...] Aqueles que acreditam que essa seria uma variedade bastarda, ilegítima da língua nacional, o fazem por operarem com uma noção equivocada do que seja uma língua” (p. 33-34). Justamente por uma compreensão equivocada sobre o que consiste ser o processo de etnificação de uma língua e sua apresentação na forma escrita, o uso do português xakriabá em textos acadêmicos não foi bem recebido, conforme a interlocutora descreve abaixo:

Uma vez uma professora me falou assim: “Ô Célia de duas uma, ou cê tem preguiça ou não sei o que acontece”. Porque quando eu escrevo de forma em parábola ou de forma entoada, dos mais velhos, que tem esse jeito de falar e de conversar, eu consigo pontuar bem o texto, e quando não, eu não sei onde é a pontuação. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 60).

Célia também diz que os estudantes têm conseguido maior aceitação quanto às formas específicas de se expressarem. De acordo com ela, é importante recorrer à escrita como parábola, assim como se esforçar minimamente para adequá-la à escrita acadêmica de maneira que seja acessível aos integrantes de seu povo. Ela comenta que a presença indígena na universidade se presta a:

[...] não querer mudar meu jeito, a minha forma, mas na verdade a me dar munção para fazer preencher lacuna, que podia servir para que outros me questione. Porque uma coisa que eu acho que colabora muito é a forma de cê escrever, organizar seu texto. Agora, eu acho que o **conteúdo** deve ser mantido, o **conteúdo** que conta a sua trajetória. A pontuação, as regra, serve pra ajudar a orientar o seu texto, mas não deve ser retirada a sua forma específica de falar. Porque a gente tem que estudar o conteúdo nosso, mas a gente também precisa saber lidar com **essa ferramenta desse outro mundo** também. Porque, se não, acaba que toda vez que a gente for lidar com isso, acabam falando que



os povos indígenas não estão preparados para lidar com esse outro mundo. A gente quer ter essa autonomia de poder conhecer o outro e tentar se readaptar também. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 61).

Ao que nos aponta Célia, a escrita de um acadêmico indígena opera na difícil equação entre valorizar “o conteúdo” sem que se deixe de lado as ferramentas desse “outro mundo”, um aspecto inusitado e próprio do ingresso de estudantes indígenas na Universidade. Além disso, a interlocutora relata que a tradição oral é valorizada pela licenciatura. Valorização que pode ser notada no convite de várias lideranças e representantes indígenas com pouco domínio da escrita a compartilharem seus conhecimentos e reflexões em palestras e seminários que ocorrem ao longo do curso. Também nas produções acadêmicas dos Trabalhos de Conclusão de Curso, que preveem a utilização de outras linguagens que não o texto escrito, como exposições fotográficas e audiovisuais.

Célia direciona outra crítica ao curso. Refere-se às leituras ou referências bibliográficas utilizadas na licenciatura sobre a temática indígena que, de acordo com ela, abordam de forma tangencial os povos de Minas Gerais e da Bahia. Para ela, “mesmo estando na Universidade Federal de Minas Gerais, a gente estuda muito mais indígenas relacionados a região Norte, sendo que essa região nossa é diferente, foi palco de resistência com povos indígena da Bahia e de Minas”. Embora considere importante estudar realidades indígenas partindo de localidades situadas em regiões geográficas específicas, no sentido de “promover um intercâmbio dos povos da região Norte com os da região Nordeste”, acredita que a particularidade de cada povo deve ser ressaltada, pois cada um tem sua história de luta e especificidade.

Ainda que estudos sobre povos indígenas cujas histórias são marcadas por realidades distintas a do povo Xakriabá sejam mais recorrentes entre as leituras obrigatórias da licenciatura, Célia considera que o curso inclui textos de autoria indígena, algo a ser destacado. Tanto nas escolas indígenas, quanto nas universidades, discussões teóricas que incluem autores indígenas vêm crescendo. Nas escolas, cada vez mais se tem considerado recorrer a materiais didáticos produzidos por autores indígenas, já que esses “*produziram obras registrando seus conhecimentos tradicionais ou a apropriação que fazem de conteúdos escolares não especificamente indígenas*” (MEC *apud* Matos & Monte, 2006, p. 91, *italico dos autores*). Nas universidades têm-se recorrido a textos de autoria indígena por neles estarem expressos seus percursos de vida, como nota Célia:

Eu consigo ter compreensão melhor dos textos deles, porque mesmo usando a forma acadêmica pra falar, eu tenho o entendimento, uma compreensão melhor do que quando eu pego um texto escrito por um não indígena, porque ali tem o percurso de vida dele. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* AUTORA, 2016, p. 63).



Os apontamentos feitos pelos irmãos revelam que para alguns desafios existem estratégias, para outros o diálogo é um caminho que permite construir junto, repensar o que anteriormente foi definido e apontar novas possibilidades. Além disso, nos fazem reconsiderar os modos como têm sido conduzidas as habituais lógicas acadêmicas, como essas contribuem ou dificultam a permanência de indígenas na Universidade. Suas observações nos fazem refletir sobre o quanto é necessário, talvez urgente, adotar uma perspectiva dialógica para a construção de cursos diferenciados que tornem o espaço acadêmico efetivamente diverso e plural.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas de Edgar e de Célia contribuem para notarmos o quanto a presença indígena na Universidade deve ser traduzida não só por ingresso, mas principalmente por permanência nos espaços acadêmicos. Embora os estudantes considerem o custeio financeiro um subsídio essencial para a continuidade dos estudos na capital mineira, ele por si só não garante a permanência dos estudantes indígenas nos cursos de graduação. Não por acaso, os irmãos entendem a viabilidade da permanência através de um curso que é diferenciado pela proposta dialógica e pela escuta ativa das demandas dos estudantes.

As trajetórias acadêmicas dos irmãos se mostraram desafiadoras em vários momentos, tendo os interlocutores se apurado em algumas estratégias para enfrentar obstáculos que ainda perduram. Entretanto, Célia se vê motivada em fazer a presença indígena ser notada e a demarcar o território da Universidade. Em suas palavras:

[...] o espaço que eu sento lá não é o espaço que me conforta naquela cadeira, mas é esse desafio mesmo de não me deslegitimar como indígena, de quebrar essa questão do preconceito. Já que nós tamo aqui nesse espaço que não é só de tá na universidade, de tá numa sala de aula, nós tamo aqui enquanto povo. Nós temo que ser reconhecido, nós temo que demarcar esse território, porque o que nós tamo querendo aqui é muito mais que o singular, é o plural. Esse processo de universidade, apesar de importante, ele é transitório, o que permanece é a questão da identidade. Quando a gente tá nesse território da universidade, é muito mais que a gente só fazer presença, é a gente querer **demarcar esse espaço**. (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 64).

Célia, ainda, almeja que as paredes da Universidade possam ser pintadas de urucum e jenipapo, uma metáfora que indica o quão imprescindível é o projeto de “descolonizar mentes”. Por fim, a fala de Edgar complementa a da irmã e diz sobre o que se trata a presença indígena na Universidade: “se os indígenas ganham com a presença na universidade, a universidade também ganha com a nossa presença”.



REFERÊNCIAS

BRASIL. Ministério da Justiça e da Segurança Pública. Fundação Nacional do Índio. **Levantamento de informações sobre a comunidade indígena nas aldeias da TI Xakriabá.** 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Portaria Nº 389, de 9 de maio de 2013, que cria o Programa de Bolsa Permanência e dá outras providências.** 2013. Disponível em: <http://sisbp.mec.gov.br/docs/Portaria-389_2013.pdf>. Acesso em: 31 de mai. de 2021.

GERKEN, C.; GOMES, A.; OLIVEIRA, W.; SANTOS, M. Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percurso de Recíproco conhecimento entre Índios e Não Índios. **Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária.** Belo Horizonte. 2004.

GOMES, A. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, 2006.

GOMES, A; MIRANDA, S. A Formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das 'culturas' entre os Xakriabá e os Pataxó. In: CUNHA, M.; CESARINO, P. **Políticas Culturais e povos indígenas.** São Paulo; Cultura Acadêmica, 2014.

GONÇALVES, M; MARQUES, R; CARDOSO, V. Etnobiografia: esboços de um conceito. In: GOLÇAVES, MARQUES; CARDOSO (orgs). **Etnobiografia: Subjetivação e etnografia.** Rio de Janeiro: Ed. 7Letras. 2012.

GOMES, A.; TEIXEIRA, I. A escola indígena tem gênero? Explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakriabá. **Praxis Educativa**, Ponta Grossa, v.7, 2012.

GOMES, A.; SILVA, R.; SANTOS, R.. "Escola, infância e juventude entre os Xakriabá: breve retrato de um povo indígena recentemente escolarizado". In: EITERER, C. L.; LUZ, I. (Org.). **Sujeitos da educação: diversidade, direitos e participação política.** Belo Horizonte: Mazza, 2013.

INSTITUTO LULA. Ensino Superior. Disponível em: <http://www.brasildamudanca.com.br/educacao/reuni> . Acessado em: 15 de julho de 2021.

JARDIM, A. **Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores xakriabá.** Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia. UFMG. 2016.

JARDIM, A. *Viver o e estar no* território: Trajetória familiar, mobilidade e territorialidade entre os Xakriabá (MG). **Revista Mundaú.** 2020.

LEITE, L. Experiências de Educação Intercultural Bilíngue no Brasil. In: LEITE, L. A. **La Educación Intercultural Bilíngue: El caso brasileño.** Buenos Aires: Fund. Laboratorio de Políticas Públicas, 2008a.

LEITE, L. Os professores indígenas chegam à universidade: desafios para a construção de um currículo intercultural no Brasil. **Cuadernos Interculturales.** Año 6, Nº 10. 2008b.



MAHER, T. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória”. In: GRUPIONI, L.D.B (Org.) **Formação e professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC, SECAD. 2006.

MATOS, K.; MONTE, N. O Estado da arte da formação de professores indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, L. (Org.) **Formação e professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: MEC, SECAD, 2006.

PÁDUA, K. escola indígena e a formação do pesquisador: potencialidade a serem exploradas em redes de colaboração. **Anais 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, Natal/RN, 2014.

PEREIRA, V. **A Circulação da cultura na escola Xakriabá**. Universidade Federal de Minas Gerais. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação da UFMG. 2013.

REUNI. **Lula destaca política de interiorização do ensino superior e profissional**. 2010. Disponível em: <http://reuni.mec.gov.br/noticias/37-noticia-destaque/684-lula-destaca-politica-de-interiorizacao-do-ensino-superior-e-profissional> . Acessado em: 15 de julho de 2021.

SANTOS, M. **Práticas Instituintes de Gestão das escolas Xakriabá**. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação da UFMG. 2006.

Enviado em: 15/07/2021
Aprovado em: 28/07/2021

Página 111



O RACISMO RECREATIVO COMO POLÍTICA CULTURAL – RACISMO RECREATIVO

Charles dos Santos Brasil¹
Frank Henrique Lima de Brito²

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

O livro *Racismo Recreativo* (2019), escrito por Adilson Moreira, tem seis capítulos e uma vasta referência bibliográfica que ajudará a compreender o caminho acadêmico percorrido pelo autor para apresentar a teoria, desenvolvida na obra, de que o racismo recreativo se constitui de uma política cultural que utiliza o humor como veículo de hostilidade racial, em termos mais direto, utiliza o humor como forma de praticar o racismo.

No capítulo primeiro, apresenta-se o conceito de discriminação direta que seria uma ação intencional e arbitrária baseada em um critério de tratamento ilegítimo, o que pode colocar as pessoas em uma situação de desvantagens temporárias ou duradouras. Há um esforço para apresentar uma compreensão ampla sobre o conceito de *Raça*, ao desmistificar o senso comum de que o racismo possui uma relação entre características fenotípicas e a qualidade moral das pessoas em virtude da raça ser transmitida biologicamente.

O caráter estático da forma de operar o racismo é confirmado na legislação nacional que se apresenta como um “ato intencional e arbitrário de um indivíduo em relação aos outros, ação baseada em julgamentos negativos sobre os membros de outro grupo racial” (p. 29). Porém, o racismo possui uma pluralidade de significados: o caráter interpessoal, o aspecto cultural e a dimensão institucional. E essa “variedade de formulações teóricas sobre esse tema levanta obstáculos para seu entendimento” (p. 29), o que pode ser também visualizado na noção de raça.

Para alguns, a raça é uma realidade biológica (imutável), outros entendem que ela não deve servir como critério de classificação de pessoas por não ter validade científica, também pode

¹ Possui graduação em Direito pela Faculdade da Amazônia Ocidental (2013), mestrado em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (2017). Foi professor substituto do Curso de Direito da Universidade Federal do Acre (2017/2018). Atualmente é professor do Curso de Direito do Centro Universitário Estácio/Unimeta. Foi presidente do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial em Rio Branco (2017/2018). É pesquisador das Relações Raciais do grupo de Pesquisa registrado no CNPQ do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da Ufac (Neabi). Coautor do Livro *Intersexo de organização* da jurista Maria Berenice Dias. É advogado. E-mail: profcharlesbrasil@gmail.com.

² Acadêmico do Curso de Direito da Estácio/Unimeta. E-mail: frank.henrique2002@gmail.com.



significar uma construção social que tem variação no tempo na construção das identidades raciais, e outros dizem que ela é uma categoria jurídica válida de classificação de indivíduos por ter condições parametrizadas de medir as desigualdades sociais. Por esse caráter mutante dos conceitos de raça e de racismo, é que alguns autores abandonaram as teorias genéricas “para analisar os processos que garantem a constante presença de mecanismos de dominação racial” (p. 29). Nesse sentido, apreende-se que a significação do conceito de raça se apresenta como uma forma de construção e de diferenciação de indivíduos com o objetivo de marcar as relações de poder presentes na sociedade³.

Ao criar os traços morais específicos a partir das questões raciais, o grupo dominante pode “justificar um sistema de dominação que procura garantir a permanência de oportunidades sociais nas suas mãos” (p. 30). A perspectiva das narrativas raciais brasileiras demonstra como as pessoas percebem a questão racial: “muitas delas reproduzem a noção de que a raça não tem importância no nosso país, motivo pelo qual argumentam que piadas de cunho racista não causam danos reais na vida das pessoas” (p. 31).

Por esse ângulo, “nossa capacidade de interpretar relações raciais decorre das percepções dos significados da raça, o que adquire sentido dentro das narrativas culturais sobre ela em uma comunidade” (p. 31). Além disso, “os sentidos culturais da raça também organizam o funcionamento das instituições públicas e privadas e determinam o tratamento dispensado as minorias”. O autor também apresenta os conceitos de racismo aversivo, simbólico e institucional.

O conceito de racismo aversivo seria aquele identificado nas expressões “de preconceitos sutis, mas persistentes, que indicam o desprazer na interação social com negros, motivo pelo qual pessoas brancas tentam evitar contato com eles ou tratam com devido distanciamento social” (p. 33). No racismo aversivo, o tratamento cordial dado aos grupos raciais minoritários não possui o caráter espontâneo, apenas circunstancial.

O racismo simbólico é um comportamento que “designa construções culturais que estruturam a forma como minorias raciais são representadas” (p. 34), o que seria “um ponto de partida para ações de indivíduos particulares e também de agentes institucionais” (p. 34). Adilson Moreira apresenta a dimensão simbólica de Joel Kovel, o qual afirma ser um “produto de um processo psicológico e histórico a partir do qual as concepções do outro são construídas e

³ “Não há, portanto, brancos e negros, mais sim mecanismos de atribuição de sentido a traços fenotípicos para que a denominação de um grupo sobre o outro possa ser legítima. Assim, devemos entender a raça como uma construção social que procura validar projetos de dominação baseados na hierarquização entre grupos com características físicas distintas”.



transformadas, movimento responsável pela diferenciação de status cultural entre grupos raciais” (p. 34).

Nessa linha, Joel Kovel confirma que “conteúdos simbólicos são parâmetros para formação do ego, instância que será estruturada a partir dos significados culturais relacionados com os sentidos presentes em uma determinada sociedade” (p. 34). Nesse sentido, as construções culturais dos grupos raciais são reproduzidas de forma diferente. Se, por um lado, a branquitude é associada a uma superioridade moral que opera como ego ideal, como um ideal de aspiração moral, por outro lado, a negritude se associa às infinitas significações de caráter negativo do qual as pessoas procuram se afastar.

Já o conceito de racismo institucional “designa práticas institucionais que podem ou não levar necessariamente a raça em consideração, mas que mesmo assim afetam certos grupos raciais de forma negativa” (p. 35). Ao fazer parte de uma discriminação direta que exclui grupos raciais minoritários dos serviços públicos, o racismo institucional assume quatro formas: quando não há acesso aos serviços institucionais; o serviço é oferecido de forma discriminatória; o acesso ao posto de trabalho não é permitido; e, por fim, quando há uma diminuição da ascensão profissional por causa da raça. As condições formais no acesso aos direitos elementares de grupos raciais minoritários podem se fazer presentes em dado momento histórico, no entanto, isso não significa dizer que terão acesso às condições materiais necessárias para o gozo de tais direitos.

Outro conceito que a obra nos apresenta é o de microagressões, de Chester Pierce. Esse conceito se refere ao aspecto do racismo que é capaz de “poder criar imagens deturpadas do outro, o que induz a uma série de comportamentos conscientes e inconscientes de natureza sutil que expressam desprezo por minorias raciais” (p. 37). Isso é o que ocorre com o uso do humor para a realização de práticas racistas, passando a legitimar práticas discriminatórias contra grupos raciais minoritários.

Ademais, a obra apresenta três tipos de microagressões: microassaltos, microinsultos e microinvalidações. Os atos que se expressam em atitudes de desprezo ou de agressividade de uma pessoa em relação a outra em função de seu pertencimento social é chamado de microagressões. Já os microinsultos “são formas de comunicação que demonstram de maneira expressa ou encoberta uma ausência de sensibilidade à experiência, a tradição ou a identidade cultural de uma pessoa ou um grupo de pessoas” (p. 37)- é aqui que se externaliza, mesmo que de forma não proposital, o sentimento de superioridade que uma pessoa sente em relação a outra por fazer parte de um grupo dominante. Por fim, a conduta que se atribui aos sujeitos quando deixam de atribuir relevância às experiências, aos pensamentos e aos interesses de um membro específico de uma minoria é definida como microinvalidações.



Para Adilson Moreira, a raça determina qual é o lugar que um indivíduo pode ocupar dentro de várias hierarquias presentes em uma comunidade política, e a branquitude indica um lugar de privilégio em função do pertencimento ao grupo racial dominante, já que a representação da negritude se origina a partir de elementos negativos, em contrapartida, a branquitude é associada aos elementos positivos, de moralidade superior, únicos e capazes de atuarem de forma competente na esfera pública. O que justifica, em boa parte, essa percepção são os estereótipos descritivos e prescritivos construídos para tal finalidade de diferenciar os grupos raciais. Por isso, “a raça não é um simples parâmetro de classificação biológica, mas sim uma identidade social que posiciona os indivíduos dentro das relações hierárquicas existentes em uma sociedade” (p. 39).

Inicialmente, no capítulo dois, o autor baseia seus pensamentos refletindo de uma maneira clara sobre o humor, reconhecendo-o como um sentimento que é gerado por meio de estímulos mentais, e, além disso, como uma fonte de prazer. Ademais, Moreira analisa, da mesma maneira, a dimensão emocional do humor em relação ao racismo existente nas próprias minorias, esclarecendo que serve de escape para muitas pessoas, criando uma distração de sua própria condição. É certo que o humor, às vezes, ameniza a relação de superioridade entre raças, pois, conforme a obra, tal sentimento cria uma falsa solidariedade em relação aos abalados por essas piadas e frases jocosas.

O escritor detalha as teorias do humor, diferenciando-as, e mostrando como essas teorias, muitas delas antigas, explicam o racismo recreativo. Em primeiro lugar, a teoria psicanalítica, na qual Freud é citado como o criador da tese, explica as expressões racistas sob o aspecto de satisfação psíquica, em que o indivíduo vai expressar sua agressividade sem esfaços físicos, mas por intermédio do próprio humor. Outra teoria apontada na obra é da incongruidade, sendo caracterizada pelas violações às normas sociais, ou seja, tudo aquilo que não se encaixa no padrão é motivo de gozações - é citado alguns exemplos práticos que explicam melhor essa teoria.

É evidente que o criador da obra faz longas e duras críticas ao sistema social criado, expondo que, na verdade, o humor racista tem o principal objetivo de deslegitimar pessoas que não sejam brancas. Ele crê que a produção de danos às pessoas já é motivo para a piada ser considerada racista. Isso porque o humor que ofende é pauta problemática e reflexiva para uma sociedade que já sofreu muito e que encara inúmeras consequências da segregação explícita de décadas anteriores. O autor explica, de forma resplandecente, sobre os humoristas que são adeptos ao racismo recreativo e produzem isso na sociedade, causando um preconceito, que tem como consequência a padronização de raças. Com isso, Moreira faz uma reflexão de como esse tipo de humor afeta na vida em geral, incluindo o sistema profissional e acadêmico.



Adicionalmente, o escrito permite uma ponderação, no fato do humor envolvendo piadas racistas provocarem um impacto na vida de pessoas lesadas por essas gozações, esculpindo seu argumento, pensando na piada como uma mensagem, e como toda mensagem transmite vários sentidos, não somente o do engraçado. Ao longo do texto, há exemplo dessas piadas, principalmente envolvendo homens negros e asiáticos, alvos de piadas de cunho sexual. Assim, Moreira elucidada que, ao propagar esses estereótipos, o homem branco é visto como parceiro sexual ideal, o valorizando, causando sensação de superioridade. Tal capítulo permite entender o humor de um olhar crítico e entender que nem sempre ele é utilizado para diversão, mas para, mesmo que no inconsciente, estabelecer uma marginalização de determinados grupos.

O capítulo três, intitulado de *Racismo recreativo como política cultural*, aponta o papel central da televisão ao expressar, a partir do humor, uma estrutura de comunicação direcionada para criar estereótipos racistas que definem as minorias raciais como seres humanos de uma moralidade inferior, desprovidos de beleza e pobres. Isso evidencia o projeto racista da classe dominante⁴.

Para confirmar o caráter da dominação dos significados culturais, o autor narra com detalhes as características e os estereótipos negativos que os personagens negros de programas humorísticos carregavam consigo para fazer o público rir. Entre eles há: Tião Macalé (o feio, associando a negritude com uma beleza indesejada, moralmente desprezada); Mussum (o bêbado vadio); Vera Verão (a bicha preta que tinha, na própria sexualidade desviante, o ponto central para os risos da plateia), enquanto o personagem Azeitona cumpria a função cômica ao representar uma masculinidade negra subordinada; Adelaide (a desvairada que carregava os estereótipos da impureza moral associada à pobreza e a degradação moral como produto da condição racial).

O que esses personagens humorísticos da televisão brasileira possuem em comum são as “referências simbólicas que ao longo do tempo relacionam a negritude com algo negativo, como indício de uma moralidade inferior, como ausência de humanidade” (p. 73). Nesse caso, o racismo fica evidenciado a partir da prática humorística.

No quarto capítulo, o escritor analisa de forma assídua o crime de injúria racial e como os tribunais brasileiros lidam com essa prática, sendo o principal argumento dos defensores dos que produzem esses atos racistas: o humor e o seu caráter benigno. Decerto, há uma discussão no meio doutrinário sobre o *animus injuriandi*, em relação à injúria racial: será que apenas o dolo é suficiente

⁴ “Ao contrário do que muitos atores sociais pensam, o humor não é mero produto de ideias que surgem espontaneamente nas cabeças das pessoas. As piadas que elas contam são produtos culturais, são manifestações de sentidos culturais que existem em dada sociedade. Por esse motivo, o humor não pode ser reduzido a algo independente do contexto social no qual existe. A produção do efeito cômico depende dos significados culturais existentes nas mensagens que circulam nas interações entre os indivíduos. Ele é, portanto, um tipo de mensagem que expressa o status cultural de que as pessoas gozam em uma determinada comunidade”.



para caracterizar o crime? Esse é um questionamento da obra. Destaca-se que, na verdade, a injúria racial é vista como espécie, ou seja, o legislador a trata como qualificadora, atribuindo uma maior punição, considerando uma sociedade com um trágico histórico de discriminação racial.

Em um determinado momento, o texto deixa claro que os tribunais tratam os sujeitos ativos da prática de maneira suave, sendo absolvidos, usando estratégias toscas que, na realidade, somente afirmam uma sociedade totalmente abusiva, no que se refere aos atos de segregação. Um desses argumentos usados nos tribunais é alegar que tem parentes, ou amigos negros, e que a todo momento fazem piadas ou brincadeiras, caracterizando o chamado *animus jocandi*, no entanto, na análise profunda do tema, é claro que tais piadas disseminam ainda mais os estereótipos raciais.

É visto que nessas piadas são utilizadas muitas comparações de negros aos animais, mostrando de modo intrínseco os pensamentos da maioria dos privilegiados, de que tal grupo não está ao mesmo nível que os brancos, e de que a humanidade deles é menor. A negritude também é ligada à feiura, à falta de caráter e às situações perigosas.

O autor explica que existe uma tese de cordialidade a qual funciona como estratégia de defesa processual de pessoas acusadas de injúria racial. Independente de conviver ou não com as vítimas, ou pessoas parecidas com elas, os acusados de injúria racial deveriam arcar com as consequências de suas falas, que afetam milhões de pessoas todos os dias. Os defensores das piadas raciais querem, na verdade, que promotores e juízes, majoritariamente brancos e homens, se sensibilizem, desconsiderando as acusações - marca de uma blindagem que a branquitude criou, para se livrar dessas adjetivações, de preconceituosos e segregadores. A realidade é que os tribunais olham mais para o lado do acusado e esquecem de ponderar sobre os danos causados as vítimas.

No quinto capítulo, as discussões tratam-se do *Racismo recreativo: definição e modos de operação*. Nele o autor apresenta nove mecanismos de como o racismo recreativo é usado para referendar o projeto político de desprezo das minorias raciais e, ao mesmo tempo, de afirmação da superioridade da branquitude.

No sexto capítulo da obra, o autor aborda qual a relação do *Racismo recreativo e a liberdade de expressão*, e pergunta se a liberdade de expressão justificaria algumas expressões claramente discriminatórias no contexto do humor. Há vários questionamentos, dentre eles o fato do racismo recreativo ser considerado não um discurso de produção de opinião, ou de humor, porque é uma forma de disseminar discursos de ódio. Certamente, o objetivo do racismo recreativo não é dar um efeito engraçado a uma piada, mas de subjetivamente tratar grupos como incompetentes socialmente, teoria citada por Jeremy Waldron, filósofo e jurista da Nova Zelândia. Ele explica que a teoria se baseia no fato do discurso de ódio dificultar a boa operação da democracia, criando divisões sociais, relacionando essas lacunas aos regimes e aos governos anteriores que tratavam



grupos menores como inferiores socialmente - o que não deveria existir, em uma sociedade democrática.

O discurso de ódio, além de promover estigmas, dificulta a vida social do indivíduo alvo do racismo recreativo, afetando não somente o direito dessas pessoas, mas a sua dignidade e o seu acesso ao mercado de trabalho, exemplificando os negros e os indígenas, grupos afetados pelas padronizações raciais, com tons humorísticos.

Ademais, um dos objetivos do texto foi mostrar e analisar o lado do oprimido, o que a maioria dos tribunais brasileiros não fazem, a julgar casos de injúrias raciais já supracitados. Há muitas consequências, inclusive, patológicas, do que o racismo recreativo traz como prognóstico. A partir desse viés, se há consequências negativas, então, esse “humor” deve ser repensado e tratado de maneira diversa do que a sociedade está acostumada a ver, visto que o estigma gera padronizações, desemprego, doenças, mortes e uma marginalização cultural imensa. Dessa maneira, o racismo recreativo é como uma bola de neve, parece pequeno de início, entretanto, gera grandes danos no futuro.

As conclusões sobre o racismo recreativo que o livro apresenta são:

i) é uma forma de política cultural que utiliza do humor como veículo de hostilidade racial, compromete a reputação de minorias raciais ao referendar práticas discriminatórias em todos os aspectos da vida social, acarretando em perdas de oportunidades para as minorias raciais;

ii) o papel do racismo recreativo é o de mascarar a hostilidade generalizada em relação às minorias raciais, reafirmando a suposta superioridade e, ao mesmo tempo, manter a afirmação de que não há racismo no Brasil, o que é referendado pela narrativa tradicional cultural da democracia racial;

iii) o racismo recreativo é uma política cultural cuja consequência indireta é a manutenção de arranjos sociais responsáveis pela marginalização de minorias raciais, em outros termos, o racismo, advindo dessa prática, se constitui em um ataque a reputação de pessoas em função do pertencimento delas a uma minoria racial.

Portanto, o racismo recreativo pode levar pessoas à morte justamente por conta da desconsideração da condição humana que os “humoristas racistas” têm de suas vítimas. Outrossim, não há igual respeito e consideração para com as pessoas negras, o que é reforçado por parte do judiciário. Nesse caso, o racismo é legitimado por agentes do sistema de justiça quando julgam ou quando interpretam a moralidade alegando que o autor tinha uma intenção de “brincadeira”, ou seja, um ato cômico e sem hostilidade, o que, do ponto de vista jurídico, se apresenta como um argumento teratológico, sem cabimento, haja vista a desumanização que funda o crime de racismo.



Por fim, pode-se dizer que a importância da obra se constitui no fato do autor levar ao leitor a compreensão de que o humor pode ser sim utilizado como forma de praticar o racismo e que não é o fato da “piada” ser engraçada (no campo do subjetivismo individual) que o comportamento deve ser aceito socialmente, já que o humor pode ser usado como método que “suaviza” o comportamento racista. Nesse sentido, esse tipo de humor, o racismo recreativo, deve ser rejeitado por todas as pessoas na sociedade.

Enviado em: 01/06/2021
Aprovado em: 23/08/2021

NECROPOLÍTICA: NORMA PROFUNDA DA MODERNIDADE

Aline Gabrielle Cardoso do Rosário¹
David Junior de Souza Silva²

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

O conceito de necropolítica talvez seja um dos mais citados nas Ciências Humanas contemporâneas. Um conceito cientificamente revolucionário, elástico e que não conhece fronteiras disciplinares tem sido utilizado pela Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Direito, Criminologia, Políticas Públicas, além de outras áreas transdisciplinares.

O conceito foi apresentado pela primeira vez por Achille Mbembe no ensaio **Necropolítica**, publicado, no Brasil pela N-1 Edições e traduzida pela revista Arte e Ensaios, em dezembro de 2016. O autor designa como necropolítica as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte, que não são mais suficientemente explicadas pela noção foucaultiana de biopoder:

propos a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de “mortos-vivos” (MBEMBE, 2016. p. 146).

Michel Foucault, no último capítulo da História da Sexualidade I, Direito de Morte e Poder sobre a Vida, diferencia norma de lei, a aponta como na Modernidade, apesar de ser uma sociedade que se propõe a regência da lei – a vigência da dominação legal-estatutária, como diz Max Weber³, a norma prepondera a estruturação da vida social: “Uma outra consequência deste desenvolvimento do biopoder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, às expensas do sistema jurídico da lei”⁴.

¹ Acadêmica de Ciências Sociais na Universidade Federal do Amapá (Unifap). E-mail: gabrielle123styles@gmail.com

² Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá (Unifap). Professor Permanente e atual Coordenador do Mestrado Profissional em Ensino de História da Unifap (ProfHistória/Unifap). Professor do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioespacial e Regional da Universidade Estadual do Maranhão (PPDSR/UEMA). E-mail: davi_rosendo@live.com.

³ Weber, Max. Sociologia da Dominação. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; Revisão técnica de Gabriel Cohn – Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. 586 p.; p. 187-580.

⁴ Foucault, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 134.



Para Foucault, existe um intenso trabalho legiferante no mundo moderno, secundário, todavia diante da norma, instância que realmente preside e estrutura a vida social.

Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos em uma fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução Francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tomam aceitável um poder essencialmente normalizador⁵ (FOUCAULT, 1988, p. 134-135).

Nesta resenha, trataremos desta que parece ser uma norma perene da Modernidade: o necropoder, investigado por Mbembe. Por mais que no âmbito legislativo e na esfera pública avance a legislação constitucionalista e a defesa aos direitos humanos, nunca o poder de decidir a vida e a morte esteve também tão avançado.

O historiador e filósofo Achille Mbembe nasceu em Otelé, na República dos Camarões, em 1957. Doutorou-se em História pela Universidade de Sorbonne, em Paris, na França. Fez parte do corpo docente nas Universidade de Columbia e Universidade da Pensilvânia, ambas nos Estados Unidos. Ocupou o cargo de Diretor Executivo no – Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (CODESRIA)⁶. Atualmente é professor de História e Ciência Política, em Witwatersrand, em Joanesburgo, e na Universidade Duke, nos EUA.

Achille Mbembe inicia o ensaio relatando como a manifestação específica da soberania consiste no poder e na possibilidade de determinar quem pode viver ou morrer. O ensaio é dividido em cinco tópicos: o primeiro adentrando no conceito de biopoder, soberania e estado de exceção, onde a questão da morte acaba se tornando estratégia cotidiana na gestão de populações. No entanto a morte não se aplica a todos os indivíduos, quem tem sua morte decretada são os povos que são constantemente marginalizados e os corpos racializados pela sociedade. É interessante observar esse aspecto, pois, o autor adentra na preocupação em torno da soberania que não trabalha pela estrutura da autonomia, ao contrário, tem como objetivo a destruição de povos. Na reflexão sobre o estatuto da morte na política, o autor contrasta Hegel e Bataille. Segundo Mbembe, Hegel afirma que a morte está relacionada ao conceito de negação da natureza humana e transformação do elemento pelo aspecto do trabalho e luta; Bataille interpreta a morte e soberania em termos de troca e superabundância.

No segundo tópico, Mbembe faz uma relação entre biopoder, estado de exceção e estado de sítio. Quando o Estado passa por uma crise, o poder apela pela exceção e para a produção de

⁵ Idem, *ibidem*, p.134-135.

⁶ WISER. Achille Mbembe. Wiser: Wits Institute for social and Economic Research, [s.d.]. Disponível em: <https://wiser.wits.ac.za/users/achille-mbembe>. Acesso em: 14 set. 2021.



uma noção ficcional de inimigo. Isso quer dizer que a temática do biopoder atua como divisão dos indivíduos (entre os que podem viver e os que devem morrer). Achille Mbembe discorre sobre como o campo biológico que passa por um controle ou administração, isso está relacionado justamente na divisão da população em grupos e subgrupos tendo um cerceamento biológico que Foucault descreve como racismo – uma manifestação específica do biopoder.

[...] a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade dos povos estrangeiros – ou dominá-los. Referindo-se tanto a essa presença atemporal como o caráter espectral do mundo da raça como um todo, Arendt localiza suas raízes na experiência demolidora da alteradas e sugere que a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte [...] (MBEMBE, 2011, p. 128).

Observa-se um destaque dado no texto ao nazismo, como exemplo típico do exercício da soberania como o poder/direito de matar. O nazismo construía a existência do outro como uma ameaça que deveria ser eliminada. O Estado de Exceção decreta de forma explícita seus inimigos, indo ao extremo para eliminá-los e expondo seus indivíduos em guerras. Outro trecho de suma relevância é a ligação entre a modernidade e terror, onde a população do dito *Antigo Regime* adorava a forma como os inimigos de Estado eram executados em praça pública tendo seus corpos expostos. Então há, o que já foi dito, a normalização da morte quando se trata também da manutenção do poder.

Achille Mbembe coloca a escravidão como uma das condições para o surgimento do terror moderno, sendo um dos primeiros exemplos de necropolítica. Sabemos como a colonização se estruturou e os diversos problemas que ela acarretou, dominando povos, cometendo genocídio e transformando-os em escravos/propriedade. O escravo era denominado como “coisa”, totalmente à mercê da morte.

No item 3 – sobre Necropoder e ocupação colonial na modernidade tardia, o autor relata como a violência consiste na forma original do direito. Com a posse colonial existia a afirmação do controle tanto físico como geográfico, Mbembe diz que: “[...] a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135). Por ocupação colonial tardia, o autor cita a ocupação colonial da Palestina, caracterizando-a por um controle disciplinar, biopolítico e necropolítico.

Seguindo, já no quarto ponto, Mbembe adentra nas guerras contemporâneas, sendo a tecnologia um dos principais fatores para destruição do inimigo, como exemplo, o autor aponta a Guerra do Golfo, no qual a tecnologia militar garantiu a vitória da coalizão internacional. Trata-se



de um novo tipo de guerra: em que os civis são mais afetados do que os próprios militares, pela natureza dos ataques realizados no contexto dos conflitos bélicos.

No quinto e último ponto, Mbembe retorna ao exemplo da Palestina pautando duas lógicas distintas: uma, a lógica do martírio; a outra a da sobrevivência. Partindo da conceituação de Elias Canetti de sobrevivente, Mbembe declara que o sobrevivente é aquele indivíduo que lutou contra muitos inimigos e conseguiu escapar. Assim, o autor encerra seu ensaio contextualizando como a contemporaneidade dominam a vida ao poder da morte, colocando todos os significados de biopoder e afirmando que esse conceito não é o suficiente para esclarecer a subjugação da vida ao poder da morte. O ensaio evidencia que quando maior for a fragilidade de um povo/etnia, maior é instabilidade entre a vida e a morte.

O conceito de necropolítica tem sido apropriado de forma intensa no Brasil, para pautar estruturas sociais, históricas da sociedade brasileira e eventos contemporâneos. Os quatro séculos de escravidão, ditadura militar, genocídio histórico contra a população negra e a indígena têm sido interpretados com o conceito de necropolítica. Igualmente, os efeitos sociais amplamente desiguais da pandemia da COVID-19, vitimando fatalmente de forma exponencial maior população trabalhadora, negra e indígena, têm sido caracterizados pela lógica da necropolítica. Conclui-se, por sua longitude e latitude, assim, que a necropolítica tem sido a norma profunda e perene estruturante da modernidade, indiferente às mudanças de superfície que se operaram nesta, e contínua na fundação permanente do mundo contemporâneo.

Enviado em: 04/10/2021
Aprovado em: 04/01/2022