

1ª JORNADA DE ESTUDOS NEGROS NA UNB

3 e 4 de novembro de 2016

**Auditório do Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília - UnB**

REALIZADORES

NEAB

PPG SOL

ICS



UnB



8:30 – Abertura

Mario Theodoro
Joaze Bernardino-Costa

8:45 -10:30 Mesa: Saberes e Intelectuais Negros

Coordenador: Joaze Bernardino-Costa
A violência de Frantz Fanon: luta anti-colonial como ruptura histórica - Johnatan Razen Ferreira Guimarães (Mestrando Direito/UnB)

Um intelectual entretempos: pós-colonialidade, tempo e política negra na obra de Guerreiro Ramos - Marcos Vinícius Lustosa Queiroz (Mestrando Direito/UnB)

Do genocídio ao quilombismo: a participação da população negra na produção audiovisual - Pedro Andrade Caribé (Doutorando Comunicação/UnB)

Modernidade negra em Paul Gilroy e Abdias Nascimento: pela construção de uma sociologia diaspórica - Bruno Gontyjo do Couto (Doutorando Sociologia/UnB)

10:45 -12:30 Mesa: Ações Afirmativas e Políticas de Promoção da Igualdade Racial

Coordenador: Ivair Alves dos Santos

Gestão pública na zona do não-ser: políticas públicas de promoção da igualdade racial na administração pública federal no Brasil - Tatiana Dias Silva (IPEA/Doutoranda Administração/UnB)

A tramitação legislativa da Lei 12.711/2012 - Vanessa Patrícia Machado Silva (Mestranda Sociologia/UnB)

A influência da Lei de Cotas sob os editoriais do Correio Braziliense e do O Estado de S. Paulo" - Ana Elisa De Carli Blackman (Doutoranda Sociologia/UnB)

As mulheres do fim do mundo: um breve panorama da saúde da mulher negra no Brasil - Maira de Deus Brito (Mestranda Direitos Humanos e Cidadania/UnB)

14:30 – 16:15 Mesa: Genocídio e Luta Antirracista

Coordenador: Haydée Caruso

Raça, criminologia e sociologia da violência: contribuições a um debate necessário - Leonardo Ortegá (Doutorando Política Social/UnB)

Black Lives Matter: A cobertura dos protestos de Ferguson em dois jornais brasileiros - Kelly Tatiane Martins Quirino (Doutoranda Comunicação/UnB)

Fé em Deus? Questão racial, favela e assistencialismo - Lucas Alves Bezerra (Graduando Serviço Social/UnB)

Entre a intenção e a ação: matrizes e paradoxos dos programas estaduais de redução da mortalidade violenta - Andréia Macedo (Doutoranda Sociologia/UnB)

16:30 – 18:15 Mesa: Racismo e Mercado de Trabalho

Coordenador: Mario Theodoro

Divisão racial do trabalho e escravidão contemporânea: pensando o lugar das trabalhadoras e trabalhadores negros no mercado de trabalho - Raissa Roussenq Alves (Mestranda Direito/UnB)

Raça e Trabalho: uma face do racismo brasileiro - Marcello Cavalcanti Barra (Doutorando Sociologia/UnB)

O Racismo no Brasil e a inserção do negro no mercado de trabalho - Indira Gandy Pires Alves de Pina (Mestranda Sociologia/UnB)

8:45 -10:30 Mesa: Quilombos e Religiosidade

Coodenador: Nelson Inocêncio

Quilombos e Decolonialidade - Thais Cristina Albano (Doutoranda Sociologia/UnB)

As terras quilombolas e o Estado: o processo de regulamentação do artigo 68 - Jean Michel Moreira da Silva (Doutorando Sociologia/UnB)

Saberes articulados: religiões de matriz africana como espaços de construção de conhecimentos - Beatriz Martins Moura (Mestranda Antropologia/UnB)

Tempo Relacional: um ensinamento de Preto Velho - Guilherme Dantas Nogueira (Doutorando Sociologia/UnB)

A (ausência da) questão negra dentro da igreja evangélica - Morgane Laure Reina (Doutoranda Sociologia/UnB)

10:45 – 12:30 Mesa: Luta Antirracista e Educação

Coordenadora: Maria Abadia

Enegrecendo a educação: perspectivas decoloniais e práticas transgressoras - Ellen Daiane Cintra (Mestranda Educação/UnB)

Notas sobre racismo e educação - Márcio Henrique Carvalho (Doutorando Sociologia/UnB)

A luta antirracista e a percepção da sua diversidade nas Américas: diálogos das diferenças diante de bases raciais - Renata Monteiro Lima (Mestranda CEPPAC/UnB)

14:30 – 16:15 Mesa: Mulheres Negras e Ativismo

Coordenadora: Edileuza Souza

Significação da militância na vida de mulheres negras ativistas: reflexo nas condições psicossociais - Josenaide Engracia dos Santos (Doutora Ciências da Saúde/UnB/Professora Adjunta)

Carolina Maria de Jesus: a escrita quase invisível de uma voz submersa - Luciana Melo (Doutoranda Sociologia/UnB)

Paralelos entre a mãe-preta brasileira e a mammy estadunidense: sobre a identidade, culinária, raça e diáspora negra - Taís de Sant’Anna Machado (Mestra Sociologia/UnB)

Reflexões metodológicas sobre trabalho de campo na África do Sul - Natalia Cabanillas (Doutora Sociologia/UnB)

16:30 – 18:15 Mesa: Amor, Afeto e Negritude

Coordenadora: Ana Claudia Jaquette Pereira

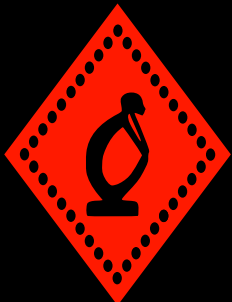
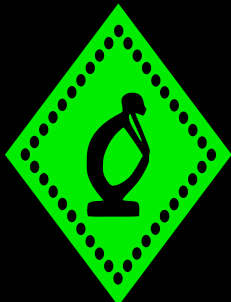
A tecnologia política do amor: uma saída para a libertação decolonial de mulheres amefricanas - Camilla Martins Santana (Doutoranda Sociologia/UnB)

Subjetividade de homens negros nas relações inter-raciais: construções e desconstruções possíveis - Fernanda Fontoura (Psicóloga/UCB, Psicodramatista/PUC-GO)

Racismo e violência doméstica contra mulheres negras - Bruna Jaquette Pereira (Doutoranda Sociologia/UnB)

18:15 – Encerramento

18:30 – Coquetel e Lançamento de Livros



I JORNADA DE ESTUDOS NEGROS **DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**

Brasília
03 e 04 de novembro
Universidade de Brasília

Organizadores

Prof. Joaze Bernardino-Costa
Prof. Mario Theodoro
Morgane Laure Reina

Coordenadores e colaboradores

Prof. Ivair Alves dos Santos
Profa. Haydee Caruso
Prof. Nelson Inocêncio
Profa. Maria Abadia
Profa. Edileuza Souza
Ana Claudia Jaquetto Pereira

ANAIS DA
I JORNADA DE ESTUDOS NEGROS
DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

ÍNDICE

ALBANO, T. <i>Quilombos e decolonialidade</i>	p. 5
BARRA, M. <i>Raça e trabalho: uma face do racismo brasileiro</i>	p.27
BRITO, M. <i>As mulheres do fim do mundo: um breve panorama da saúde da mulher negra no Brasil</i>	p.42
CINTRA, E. <i>Enegrecendo a educação: perspectivas decoloniais e práticas transgressoras</i>	p.56
COUTO, B. <i>Dupla consciência e modernidade negra em Abdias Nascimento e Paul Gilroy</i>	p.75
FONTOURA, F. <i>Subjetividades de homens negros nas relações inter-raciais: construções e desconstruções possíveis</i>	p.96
MACHADO, T. <i>Paralelos entre a mãe-preta brasileira e a mammy estadunidense – sobre a identidade, culinária, raça e diáspora negra</i>	p.119
NOGUEIRA, G. <i>O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho</i>	p.138
PEREIRA, B. <i>Racismo e violência doméstica contra mulheres negras</i>	p.152
PINA, I. <i>O racismo no brasil e a inserção do negro no mercado de trabalho</i>	p.174
QUEIROZ, M. <i>Um intelectual entretempos: pós-colonialidade, tempo e política negra na obra de Guerreiro Ramos</i>	p.191
REINA, M. <i>A (ausência da) questão negra dentro da igreja evangélica</i>	p.209
SANTOS, J; XAVIER, F. <i>Militância na vida de mulheres negras ativistas: reflexo nas condições psicossociais</i>	p.225
ORTEGAL, L. <i>Raça, criminologia e sociologia da violência</i>	p.241

QUILOMBOS E DECOLONIALIDADE

Thaís Cristina Albano¹

Resumo: O objetivo do artigo será refletir sobre os movimentos quilombolas embasados pelo pensamento decolonial, para isso, organizarei o trabalho em três grandes tópicos são eles: a) enfoques teóricos e legais acerca dos movimentos quilombolas, b) o projeto decolonial e suas características e conceitos c) decolonialidade e movimento Quilombola. A partir de reflexões teóricas irei realizar um diálogo entre a decolonialidade e o movimento quilombola. Pretendo abordar alguns pontos acerca do quilombo e dos movimentos de resistência quilombola pela ótica da decolonialidade intercultural. Ao longo do artigo pretendo discutir as raízes do termo quilombo e uma breve visualização da constituição histórica e legal do movimento quilombola. Também pretendo abordar sobre o projeto modernidade/ colonialidade, para visualizar como é atuante o controle econômico, político e epistemológico de determinadas culturas sobre outras, o que o grupo denomina de colonialidade.

Palavras-chave: Quilombo, modernidade/colonialidade, decolonialidade

Abstract: The objective of this article is to reflect on the quilombo movement grounded by decolonial thought to this, arrange the work on three major topics are: a) theoretical and legal approaches about the quilombo movement , b) the colonialist project and its features and concepts c) Decoloniality and Quilombola movement. From theoretical reflections will hold a dialogue between the Decoloniality and the quilombo movement. I intend to address some points about the quilombo and the Quilombo resistance movements from the perspective of intercultural decolonialidade. Throughout the article I intend to discuss the roots of the Quilombo term and a brief display of the historical and legal constitution of the quilombo movement. I also want to focus on the project modernity / coloniality, to see how active the economic control , political and epistemological of certain cultures over others, what the group calls Coloniality.

Keywords: Quilombo, modernity / coloniality, Decoloniality

¹ Doutoranda em Sociologia Pela Universidade de Brasília – UNB, artigo apresentado para a Disciplina Tópicos Avançados em Sociologia das Relações Raciais, professor Dr Joaze Bernardino.

Introdução

O artigo propõe uma discussão acerca das raízes do termo quilombo e uma breve visualização da constituição histórica e legal do movimento quilombola. Também traz um debate sobre o projeto modernidade/ colonialidade, para visualizar como é atuante o controle econômico, político e epistemológico de determinadas culturas sobre outras, o que o grupo denomina de colonialidade. Ressaltando que o movimento quilombola trás em sua gênese uma resistência a subalternização, uma luta histórica contra a colonialidade, luta esta que se reflete em vários campos, principalmente político na afirmação do seu legado histórico-cultural e na produção de seus saberes.

O diálogo entre o projeto decolonial e os sujeitos quilombolas propõe o combate a subalternização, combatendo na medida em que desoculta a colonialidade e legitima as suas produções culturais. No campo econômico, político e cultural adoto as práticas quilombolas como práticas decoloniais/ interculturais, visto que trata-se de desconstruir a centralidade em torno de uma determinada cultura, considerando saberes e práticas das diversas populações que constituem a sociedade brasileira.

Diretrizes Legais

As comunidades quilombolas de hoje ainda são verdadeiros espaços de luta contra a opressão, como eram também os antigos quilombos, sobreviveram no tempo e desenvolveram suas formas tradicionais de viver e de produzir e continuam a existir e a reproduzir sua cultura de resistência e de luta, para assegurar seus direitos como o direito de acesso à terra.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, cem anos após à abolição formal da escravidão, as comunidades quilombolas brasileiras tiveram o direito ao território reconhecido em lei. Esse reconhecimento jurídico se deu na mais importante lei do Brasil, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1998.

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

O reconhecimento de um direito na Constituição é carregado de significados jurídicos, políticos, históricos, raciais e sociais, já que os direitos humanos estabelecidos na Constituição não podem ser retirados de lá por uma lei, nem mesmo por uma mudança no texto da própria Constituição, dessa forma a regularização fundiária de terras quilombolas passam a compor o marco legal do Estado às políticas de ordenamento fundiário com base em um reconhecimento territorial.

A inclusão deste preceito constitucional foi motivada pela premência de reparar uma injustiça histórica cometida pela sociedade escravocrata brasileira contra o povo negro. Uma reparação que se concretiza através do reconhecimento dos direitos das comunidades de descendentes dos antigos escravos possibilitando-lhes, finalmente, o acesso à propriedade de suas terras.

As comunidades quilombolas tiveram também garantido o direito à manutenção de sua cultura própria através dos artigos 215 e 216 da Constituição. O primeiro dispositivo determina que o Estado proteja as manifestações culturais afro-brasileiras. Já o artigo 216 considera patrimônio cultural brasileiro, a ser promovido e protegido pelo Poder Público, os bens de natureza material e imaterial (nos quais incluem-se as formas de expressão, bem como os modos de criar, fazer e viver) dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, entre os quais estão, sem dúvida as comunidades negras.

O Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, veio para regulamentar o procedimento para identificação, delimitação, demarcação e titulação das terras de remanescentes das comunidades dos quilombos que trata o artigo 68 do ADCT. Com a edição desse Decreto, foram adotadas a autodefinição, para fins de declarar a condição de remanescentes de quilombos, o conceito de território, abrangendo a terra utilizada para a reprodução física, social, econômica e cultural da comunidade (ambos conforme já presente no texto da Convenção 169 da OIT) e a titulação coletiva da terra.

O Decreto 4887/03, alinhado com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, primou, dentre outros aspectos pela autodeterminação das comunidades quilombolas, na afirmação de sua identidade política e cultural e, portanto mais condizente com o pleito do movimento quilombola. As comunidades quilombolas têm direito à autoidentificação de sua identidade.

O Estado brasileiro não tem o direito de negar a identidade quilombola assumida por uma comunidade, segundo a Convenção 169 da Organização Internacional do

Trabalho, visto que a consciência da identidade quilombola é o critério fundamental para identificar se uma comunidade é quilombola.

Além do art. 68 do ADCT da Constituição a Convenção 169 OIT também garante aos quilombolas o direito à terra. Entre os artigos 13 e 19 da Convenção 169 da OIT estão os importantes dispositivos que garantem acesso à terra.

Desta forma, o direito dos quilombolas à terra está associado ao direito à preservação de sua cultura e organização social específica. Isso significa que, ao proceder à titulação, o Poder Público deverá fazê-lo respeitando as formas próprias que o grupo utiliza para ocupar a sua terra. Para que sejam protegidos e respeitados os modos de criar, fazer e viver das comunidades quilombolas é preciso garantir a propriedade de um imóvel cujo tamanho e características permitam a sua reprodução física e cultural.

Através da Portaria nº 98 da Fundação Cultural Palmares (FCP) criou-se o Cadastro Geral de Remanescentes das Comunidades dos Quilombos. Esse cadastro é um mecanismo do Estado brasileiro em que se listam as comunidades que se autorreconhecem como quilombolas perante o poder público. A Fundação Cultural Palmares faz apenas o cadastro do autorreconhecimento, e não pode negar a uma comunidade com consciência de sua identidade quilombola a inclusão no Cadastro Geral das Comunidades dos Quilombos. Assim, certidão de autorreconhecimento da Fundação Cultural Palmares é o documento que atesta que determinada comunidade reconhece sua identidade quilombola perante o Estado.

Atualmente as principais normas que regulamentam esse procedimento de titulação são o Decreto Federal 4887/03 e a Instrução Normativa nº 57 do INCRA (IN 57). Essa instrução regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto 4887/03.

Conceito de Quilombo

Na história do Brasil, os quilombos foram reconhecidos pela administração do período colonial por sua constituição a partir das formas de resistência dos africanos ao sistema escravocrata. Retirados de sua terra natal e trazidos à força para as terras

brasileiras para o trabalho escravo em grandes fazendas, engenhos e garimpos, os africanos organizaram-se dos modos mais diversos, em rejeição ao sistema de escravidão a que foram submetidos. A expressão quilombo vem sendo sistematicamente usada desde o período colonial. Ney Lopes afirma que “quilombo é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos” (...) Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa” (Lopes, Siqueira e Nascimento 1987: 27-28). O Conselho Ultramarino Português de 1740 definiu quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”.

Esta caracterização descritiva perpetuou-se como definição clássica do conceito em questão e influenciou uma geração de estudiosos da temática quilombola até meados dos anos 70, como Artur Ramos (1953) e Edson Carneiro (1957). O traço marcadamente comum entre esses autores é atribuir aos quilombos um tempo histórico passado, cristalizando sua existência no período em que vigorou a escravidão no Brasil, além de caracterizarem-nos exclusivamente como expressão da negação do sistema escravista, aparecendo como espaços de resistência e de isolamento da população negra.

Embora o trabalho destes autores seja importante e legítimo, ele não abarca, porém, a diversidade das relações entre escravos e sociedade escravocrata e nem as diferentes formas pelas quais os grupos negros apropriaram-se da terra.

Essa noção, inscrita no senso comum por uma narrativa simplificadora, reduz a complexidade de um processo diversificado no qual atuaram outros motivos, atores e formas de relações sociais. É, portanto, imprescindível destacar que os processos de formação de quilombos, no Brasil, não foram apenas resultantes da resistência escrava e nem do afastamento deles dos domínios das grandes propriedades, como proposto pelo pensamento corrente.

A necessidade de trabalhar o conceito de “quilombo” baseado no que ele é hoje e nas práticas de significação das comunidades quilombolas, que buscam a garantia do acesso à terra, leva à urgência do seu redimensionamento, ultrapassando o binômio fuga-resistência (Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002) e abrangendo as mais variadas situações de ocupação territorial ensejadas por esses grupos.

Almeida (2002), em *Os Quilombos e as Novas Etnias*, discutindo as formas de conceituação de “quilombo” e seus processos de constituição no Brasil, cita casos de formação de quilombos que estão relacionados à desapropriação de terras dos jesuítas, à

doação de terras como recompensa por serviços prestados a grandes proprietários, ao período de declínio dos sistemas açucareiro e algodoeiro, entre outros exemplos. No caso específico do período de enfraquecimento e decadência das grandes propriedades de plantação de cana-de-açúcar e de algodão, o que começa a existir é uma autonomia interna dos escravos na fazenda, em virtude da ausência de coerção por parte dos proprietários. O autor destaca que “nesse quadro, o processo de acamponesamento ou de formação de uma camada de pequenos produtores familiares tende a se expandir e consolidar” (Almeida, 2002, p. 59). Assim, tem-se, inclusive, a formação de quilombos na própria área da Casa-grande, “é como se o quilombo tivesse sido trazido para dentro da Casa-grande ou mesmo aquilombado a Casa-grande” (Almeida, 2002, p. 59). Como exemplo, o autor cita o caso do quilombo Frechal, no Maranhão, localizado a 100 metros da Casa-grande.

Assim sendo, a noção de quilombo não se restringe aos casos de fuga em massa e refúgio de escravos, mas refere-se, sim, à formação de grupos familiares que, buscando uma produção autônoma e livre, baseada na cooperação, faziam frente ao sistema escravocrata. Little (2002, p. 5) destaca que muitos casos de formação de quilombos estão em relação com os “processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas”, que acabaram por constituir territórios autônomos no interior da Colônia. Percebem-se, assim, as diversas trajetórias seguidas na composição dos quilombos no Brasil, de acordo com suas particularidades regionais e seu contexto histórico.

É visto que a identidade quilombola apresenta-se estreitamente vinculada às formas como esses grupos relacionam-se com seu território, assim como com sua ancestralidade, tradições e práticas culturais, numa relação em que território e identidade seriam indissociáveis. A presença de uma territorialidade específica desses grupos relaciona-se à ocupação da terra baseada no uso comum e vem sendo construída em face de trajetórias de afirmação étnica e política (Almeida, 2002).

Os remanescentes das comunidades de quilombo representam coletivos de pessoas concretas que perpassaram a trajetória histórica do país. Trata-se, portanto, de grupos que se adaptaram e sobreviveram às variadas demandas sociais, resistindo até a atualidade por meio de uma dinâmica cultural viva. Assim *o termo **quilombo** tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações* (O’Dawyer, 2002, p.18).

Desta forma justifica-se a atualização do termo, que é explicitada no Decreto 4887/03 cuja definição é:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste decreto, grupos étnico-raciais, segundo critério de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Houve, então, uma *atualização* referente ao conceito de **quilombo** a partir da definição do que vem a ser os seus remanescentes: definidos mais pela trajetória histórica associada à opressiva escravidão e às formas de resistência que persistem até os dias de hoje.

A noção de “remanescentes”, pensada como uma categoria ao mesmo tempo etnológica e legal, surgiu como um marco fundamental nesse contexto em função de sua inegável referência à ‘temporalidade’ e ao jogo estabelecido entre continuidades e discontinuidades sociais² (Arruti, 2006, p.28).

Assim os sujeitos deste direito podem ser identificados na atualidade. O conceito do Decreto assegurou uma leitura antropológica *que propõe nova avaliação semântica, de forma a atender os desígnios e objetivos evidentes da Constituição* (Rocha, 2005:97).

No Congresso da Associação Brasileira de Antropologia de 1994 é manifestado:

“Contemporaneamente, portanto, o termo **quilombo** não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos de movimentos insurrecionais rebelados, mas sobretudo consistem em grupos que desenvolvem práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”.

De forma geral pode-se dizer que os quilombos se formaram em quase todo o Brasil e não são comunidades formadas apenas por negros e negras fugidos da escravidão, não há uma uniformidade nas comunidades de quilombos, sendo que cada um deles tem uma formação específica. Também é importante destacar que nem todos

² O autor se refere também em relação à sua experiência de campo

os quilombos se localizam em lugares distantes e de difícil acesso, sem contato com o restante da sociedade. Há muitos quilombos nas proximidades de fazendas e mesmo dos centros urbanos.

Os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção.

Dentro de uma visão ampliada, que considera as diversas origens e histórias destes grupos, uma denominação também possível para estes agrupamentos identificados como *remanescentes de quilombo* seria a de *terras de preto*, ou *território negro*, tal como é utilizada por vários autores, que enfatizam a sua condição de *coletividades camponesa*, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade.

A promulgação da constituição e a necessidade de regulamentação do Artigo 68 provocaram discussões de cunho técnico e acadêmico que levaram a esta revisão dos conceitos clássicos que dominavam a historiografia sobre a escravidão, instaurando a relativização e adequação dos critérios para se conceituar quilombo, de modo que a maioria dos grupos que hoje, efetivamente, reivindicam a titulação de suas terras, pudesse ser contemplada por esta categoria, uma vez demonstrada, por meio de estudos científicos, a existência de uma identidade social e étnica por eles compartilhada, bem como a antiguidade da ocupação de suas terras e, ainda, suas práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.

Assim, em consonância com o moderno conceito antropológico aqui disposto, a condição de remanescente de quilombo é também definida de forma dilatada e enfatiza os elementos identidade e território. Com efeito, o termo em questão indica:

“a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico” (Andrade, 1997, p.47)

Segundo Arruti, “remanescentes” surge como um diferencial importante no uso do termo “quilombo”, no sentido de “resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (Arruti, 2008, p. 14). Assim, com o uso desse termo, o que estaria em jogo não seriam as reminiscências dos antigos quilombos, mas sim as atuais comunidades ocupando suas terras, juntamente com suas práticas de organização social e política.

A partir do exposto, percebe-se a necessidade de romper com antigas conceituações de “quilombo” e adotar as novas dimensões do seu significado baseadas em situações sociais específicas (Almeida, 1996). Atualmente, o método efetivo nas formas de conceituação se faz presente nas próprias denominações que esses grupos sociais utilizam no seu reconhecimento. A partir de suas práticas e critérios político-organizativos, esses grupos se representam e se autodefinem em face dos outros agentes sociais com os quais interagem, construindo assim sua identidade. É necessário compreender suas relações, estabelecidas em meio a situações de violência e repressão, assim como suas estratégias de sobrevivência, para, a partir daí, saber como se colocam e se autodefinem nas suas relações atuais. Desse modo, não há categorias fixas que excluam a existência de casos concretos, já que os procedimentos de denominação partem das próprias comunidades.

É sabido que as diferentes denominações conferidas a “quilombo”, desde o período colonial até o marco atual da autodefinição dessas comunidades a partir de seus critérios político-organizativos, foram acompanhadas de instrumentos legais da política brasileira, que vieram a legitimar tais formas de conceituação e reafirmá-las em suas aplicações jurídicas.

Territorialidade e Território

O sentimento de pertença a um grupo e a uma terra é uma forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se relacionam.

Little define territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente

biofísico, convertendo-a assim em seu “território” (Little, 2002, p. 3). Dessa forma o território pode ser definido como um produto histórico de processos sociais e políticos

Nesse sentido, a territorialidade no Brasil, assume o caráter dos diversos grupos sociais formadores da identidade do país durante seu processo histórico e suas inter-relações específicas com os ecossistemas que ocupam, além das relações sociais mantidas uns com os outros, transformando, assim, as parcelas do ambiente em seus territórios. O território, nesse sentido, decorre dos procedimentos de territorialidade de um grupo social, que envolvem, ao mesmo tempo, suas formas de dominação político-econômica e suas apropriações mais subjetivas e/ou simbólico-culturais (Haesbaert, 2004a).

O conceito de territorialidade refere-se ao vínculo de significado criado e perpetuado culturalmente. Correlato ao sentido de territorialidade, lugar significa “experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa” (Escobar, 2005, p.233).

Não se deve pensar que essa relação de pertencimento, advinda da territorialidade e manifesta no cultivar cotidiano dos lugares, sobreviva apenas quando um determinado grupo ou comunidade permaneça isolado ao contato ou à interferência de fatores transformadores, derivados de ações internas ou externas. Ao contrário, as contradições e conflitos são decorrências comuns da vida em sociedade e fortalecem os vínculos sociais, na medida em que as instituições, mais ou menos complexas, passam a dar conta de definir e organizar os meios de solucionar os problemas, aprofundando, assim, as bases de afirmação de certa ordem de valores, de uma normatividade.

A luta quilombola pelo direito ao território evidencia a necessidade de se assegurarem os lugares desse grupo e os processos de significação que fazem do território uma referência para a reprodução social e cultural da coletividade. Somente com a garantia do território, espaço apropriado sob as condições determinadas pelo grupo, pode-se resgatar o significado de cada lugar com a potencialidade necessária ao desenvolvimento das características que a identidade encerra, pressuposto para a luta contra as espoliações provocadas pela expansão dos modelos hegemônicos de apropriação territorial.

De acordo com (Rocha, 2012) a territorialidade quilombola funciona, nesse sentido, como contra-hegemonia em torno da qual são elaboradas propostas de novos

pactos sociais, baseados nas demandas políticas, econômicas e culturais dos quilombolas.

Dessa forma, as comunidades quilombolas buscam consolidar a noção de território quilombola como espaço de memória, através da manutenção do grupo pelos descendentes dos fundadores das comunidades, a permanência das seguidas gerações nas terras ocupadas por cada família, a valorização dos lugares tradicionalmente significativos para a união do grupo. O reconhecimento do valor cultural de territórios tradicionais possibilita a regularização das terras como forma de valorizar a autonomia do grupo. Requer-se, portanto, retomar a cultura tradicional como um objeto de preservação que não está intacto à ação do tempo. Ao contrário, a identidade cultural é exatamente o elemento dinamizador que vinculará as decisões sobre a destinação, o uso e as transformações do território à deliberação do principal sujeito implicado, qual seja, a comunidade quilombola.

Modernidade e Colonialidade

O Pensamento Decolonial origina-se na década de 90, nos Estados Unidos com a “reimpressão do texto hoje clássico de Anibal Quijano ‘Colonialidad y modernidad-racionalidad’” (Ballestrin, 2013, p.94), quando um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas residentes no EUA, e inspirados principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos.

Os teóricos começam a problematizar os estudos culturais, conceitos e significados, a ciência moderna, desenvolvendo assim inúmeros congressos e seminários como por exemplo, o Simpósio em Montreal (1998) intitulado “*Alternativas AL eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*”, e vários outros produzindo muitas publicações, formando assim o Grupo Modernidade/Colonialidade.

Os pesquisadores Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) denominam como projeto de investigação Modernidade/Colonialidade, o grupo que vem desconstruindo o padrão poder/saber eurocêntrico enraizado nas análises e interpretações das problemáticas da realidade latino-americana nos mais variados campos do saber, inclusive no campo da educação.

De acordo com Dussel (1994), a Modernidade possui duas acepções, uma para os do centro e outra para os da periferia. A primeira perspectiva adotada pelos do

centro, ou seja, os Europeus define a Modernidade como um fenômeno que aconteceu na Europa do século XVII; como fruto dos processos do Renascimento, da Reforma Protestante, da Ilustração ou Iluminismo, da Revolução Francesa, e posteriormente no século XVIII à Revolução Industrial, acontecimentos que inauguraram a era da racionalidade, a era da civilidade e do progresso humano, essa concepção ratifica que a Europa é moderna e civilizada (Dussel, 1994; 2005; 2007).

Constrói-se assim um mito que a Europa por ser o centro do Sistema - Mundo era detentora da difícil missão de “civilizar” os povos não-europeus, pois eles não eram modernos, logo eram bárbaros. A Perspectiva intra-européia nega que a descoberta (invasão) da América em 1492, proporcionou a espoliação dos recursos naturais do “Novo Mundo” possibilitando para a Europa uma posição singular no cenário econômico e político, antes da invasão do novo mundo, os europeus eram mais uma periferia do mundo Turco – Mulçumano (Dussel, 2005; 2007).

O continente Europeu de periferia torna-se centro daí em diante subjugando todas as outras culturas e os outros povos como periferia, essa hegemonia e etnocentrismo denominamos de Eurocêntrismo (Dussel, 2005; Grosfoguel, 2010).

A modernidade se institui como paradigma dominante para compreender a história, a ciência, a linguagem, a religião, a economia, a sexualidade e a educação entre outros aspectos da sociedade partindo do centro, isto é, da Europa.

O colonialismo é compreendido como o regime administrativo político-militar que é instaurado nas colônias, o objetivo era explorar os recursos naturais do “novo mundo” transferir tudo que era considerado valioso para as metrópoles.

Dessa forma, o Colonialismo teve um fim com as independências dos países colonizados, enquanto que a Colonialidade seria a lógica e o legado colonial, herdados do colonialismo, que penetrou nas estruturas e instituições e também nas mentalidades, imaginários, subjetividades e epistemologias, e até hoje dão forma e conteúdo às sociedades atuais.

É importante destacar que a Modernidade e a Colonialidade são faces de uma mesma moeda, ou seja, a Colonialidade é constitutiva da Modernidade, e não derivada, a Colonialidade é a face obscura da Modernidade.

Sendo faces da mesma moeda, a colonialidade global se constitui e se articula de três formas a colonialidade do poder, do saber e do ser (Ballestrin, 2013; Grosfoguel, 2010; Quijano, 2007). A colonialidade do poder para Quijano (2005) é a dominação econômica e política sobre o não-europeu (índio, negro), partindo da ideia de raça para

classificar, controlar e explorar o outro. “Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (Quijano, 2005, p.107).

Rejeição dos saberes locais dos indígenas (Guarani, Guajajara, Xavante, Ianomâmi, Pataxó, Potiguara etc.) e dos povos usurpados do continente africano (Bantos e Sudaneses etc.) o saber válido e verdadeiro é o vindo do berço da ilustração e da ciência positiva, isto é, o saber eurocêntrico esta relação epistemológica hierárquica denominamos de colonialidade do saber (Quijano, 2005; 2007).

Na América existia (e ainda existe) um pluralismo étnico, populações que aqui já habitavam com as suas organizações sociais, línguas, histórias, crenças, com as suas identidades, a chegada dos ibéricos possibilitou conhecer vários destes povos como: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (Quijano, 2005, p.116).

Despojar os povos de suas histórias, línguas, crenças e saberes, é aniquilar as suas identidades, o seu estatuto de ser, de ser asteca ou ser iorubá, é destituí-los de sua humanidade, esta é a faceta cruel da colonialidade do ser (Ballestrin, 2013; Grosfoguel, 2010).

De acordo com Restrepo e Rojas (2010) para muitos estudiosos sejam eles do Hemisfério Norte ou do Hemisfério Sul, o colonialismo terminou, a relação metrópole – colônia findou, e vivemos em uma época pós-colonial. Entretanto para o grupo Modernidade/Colonialidade, o período colonial de fato (Metrópole-Colônia) acabou, mas a relação de dominação, ainda persiste e de maneira dolorosa, racista e desumana, o padrão de subalternização se mantêm, ou seja, colonialidade está mais viva do que nunca (Mignolo, 2007).

Estes padrões de poder continuam a subalternizar os povos da América latina, a ferida não só continua aberta, como novas feridas estão se abrindo aqui no “terceiro mundo”.

Nas últimas décadas esta é a missão do grupo colonialidade modernidade, a construção de um paradigma - outro, um projeto político-epistêmico para problematizar

e compreender a realidade latina - americana e para decolonizar as epistemologias, o ser e os saberes latino-americanos.

A expressão *Epistemologias do Sul* é uma metáfora da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que foram dominados pelo capitalismo e colonialismo. O conhecimento, os domínios e valores dos povos quilombolas mantêm os vínculos com as raízes ancestrais e permitem ao território, à identidade, à memória uma prática de resistências que liga o passado ao presente, é o esforço contínuo de existir na situação concreta de vida, é a teoria do conhecimento, o ramo filosófico que se ocupa de pensar os problemas que dizem respeito ao conhecimento.

Santos e Meneses (2009) chamam de Epistemologia do Sul a recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, devido ao capitalismo e aos processos coloniais, foram histórica e sociologicamente colocados na posição apenas de objetos ou matéria-prima dos saberes dominantes.

O elemento importante desta perspectiva teórica é questionar o lugar/corpo epistêmico, evidenciar a ego-geo-política e a corpo-política do conhecimento, descortinando o território, a cor, raça, etnia, identidade sexual e de gênero, do sujeito cognoscente. E mais do que isso, considerar as epistemologias outras, ou seja, as “perspectivas epistêmicas subalternas” como uma das formas de conhecimento que “vindo de baixo” origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas (Grosfoguel, 2010, p.459). As perspectivas teóricas que vêem os subalternizados apenas como objeto de estudo e não como territórios e sujeitos epistêmicos limitam e constroem a radicalidade da crítica.

Os estudos decoloniais estudam profundamente as raízes da opressão e da vulnerabilidade desses atores de comunidades, no marco do processo colonial-moderno, e identificam uma forte razão para esse fenômeno. Segundo Grosfoguel (2008), a perspectiva decolonial não pode basear-se em um universalismo abstrato, mas sim no diálogo entre diversos projetos críticos, políticos, éticos, epistêmicos, apontados para um mundo pluriversal.

Movimento Quilombola e Decolonialidade

O Pensamento Decolonial é um movimento de resistência- teórico, epistêmico, cultural, prático e político, à lógica da Modernidade/Colonialidade. É teórico e epistemológico porque ao estudar as heranças/feridas coloniais da América Latina em

diálogo com a teoria do sistema-mundo-moderno de Wallerstein (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 10) denuncia e questiona a geopolítica do conhecimento e a Colonialidade do Poder oferecendo às ciências humanas e sociais uma inteligibilidade outra ao Projeto Moderno, desvelando sua outra face que é a Colonialidade (Quijano, 2005, 2010).

A genealogia decolonial de acordo com Mignolo e Castro - Gomez (2007) surge antes da década de 90, o pensamento contra a colonialidade está presente nos primeiros movimentos de resistência ao processo colonizador Ibérico.

Ainda segundo Mignolo (2007) há raízes decoloniais nos movimentos sem terras no Brasil, nos Zapatistas no Chiapas, os Movimentos Afro-indígenas na Bolívia, Equador e Colômbia. Arroyo (2013) enfatiza que na atualidade brasileira o movimento camponês, ribeirinho, indígena, sem terra, afro-brasileiro, quilombolas, são organizações que lutam contra esse padrão de poder/saber, isto é, compreendemos esses movimentos como resistências e enfrentamentos decoloniais.

Pelo paradigma decolonial os quilombos no Brasil foram (e são) movimentos de mobilização e resistência a dominação colonizadora. Como evidencia Salles (2005, p.237) “O processo tradicional da busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde os negros se reuniam, solidários entre si, e formavam quilombos”

A problematização das identidades colonizadas e subalternizadas, como a quilombola, a denúncia da permanência das relações de colonialidade e a demonstração das diferentes trajetórias nas sociedades pós-coloniais são válidas contribuições do pós-colonialismo para a elaboração de uma teoria política mais pluriversal e mais atenta às questões das democracias pós-coloniais.

As várias insurreições de escravos e as formas mais diversas de rejeição ao sistema escravista no período colonial fizeram da palavra “quilombo” um marco da luta contra a dominação colonial e de todas as lutas dos negros que se seguiram após a quebra desses laços institucionais, Bertagnolli (2015).

No final do século XIX, com a quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo ampliou-se para outras parcelas da população, indo da voz dos abolicionistas para os movimentos sociais e tornando-se uma parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa.

O conceito de colonialidade foi construído para atualizar o colonialismo, lembrando que, mesmo em um mundo supostamente globalizado, as lógicas imperiais e

coloniais operam das mais diferentes maneiras, sobretudo nas questões que envolvem as disputas políticas e econômicas entre o Norte e o Sul global.

“O quilombo tem uma abrangência ampla de práticas, experiências e significados - sempre dos mais diversos modos de reação às formas de dominação instituídas pelo processo colonial escravista -, ampliando-se para um conjunto incalculável de situações dele decorrentes. Essas reações conferiram ao povo quilombola um significado trans-histórico, o destituindo dos marcos cronológicos e propiciando a relação de continuidade com os direitos pleiteados durante o recente período de redemocratização do país”.(Bertagnolli, 2015, p.7)

Ainda de acordo com Bertagnolli (2015), existe uma identidade em que o território quilombola é tido como um elo entre os sujeitos e destes com seu território, os indivíduos constroem identidades que possuem uma forte conexão com a terra, havendo o fortalecimento das relações comunitárias pela convergência de interesses comuns propiciadas pela participação de lideranças. A população quilombola habita espaços vistos como segregados, regiões da periferia da cidade ou do campo, pois foram expulsos das regiões centrais da cidade, onde eram vistos como símbolo do não desenvolvimento.

As comunidades de quilombos de qualquer lugar do Brasil são vistas como grupos minoritários que valorizam acentuadamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas, a fim de ajustar-se às pressões sofridas.

O movimento nacional das comunidades negras rurais quilombolas é hoje um dos mais ativos agentes do movimento social negro no Brasil. Unidos pela força da identidade étnica, os quilombolas construíram e defendem um território que vive sob constante ameaça de invasão, realidade que revela como o racismo age no país: impede que negros e negras tenham o direito à propriedade, mesmo sendo eles os donos legítimos das terras herdadas dos seus antepassados: negros e negras que lutaram contra a escravidão e formaram territórios livres. Mas, ainda hoje, os descendentes diretos de Zumbi dos Palmares, símbolo máximo da luta do povo negro por liberdade, travam no dia-a-dia um embate pelo direito à terra.

É uma história de resistência que garantiu a continuidade da existência de centenas de quilombos. Sem dúvida uma sobrevivência sofrida, mas com vitórias. Diante da resistência, tornou-se impossível para o governo brasileiro não responder às

demandas desse movimento. Essa situação foi consolidada a partir da afirmação da ação coletiva expressa na realização do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em novembro de 1995, em Brasília/DF. As comunidades negras rurais quilombolas alteraram a capacidade de mobilização regionalizada exercitada nas últimas décadas, colocando a problemática do negro do meio rural como questão nacional. Como mecanismo de organização, constituíram a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ).

A CONAQ foi criada no dia 12 de maio de 1996, em Bom Jesus da Lapa/BA, após a realização da reunião de avaliação do I Encontro Nacional de Quilombos. Da referida reunião participaram representantes dos quilombos de Frechal/MA, Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses (CEQ-MA), Rio das Rãs, Lages dos Negros e Rio de Contas/BA, Conceição das Crioulas e Castainho/PE, Mimbó/PI, Mocambu/SE, Campinho da Independência/RJ, Ivaporunduva/SP, Furnas do Dioniso e Furnas da Boa Sorte/MS, Kalungas/GO e as entidades CCN/MA, SMDH, Grupo de Trabalho e Estudos Zumbi (TEZ/MS), Comissão Pastoral da Terra (CPT/BA), Grupo Cultural Niger Okám-Organização Negra da Bahia, dos Agentes Pastoral Negros (APN's/GO), Grupo Cultural Afro Coisa de Nego/PI, Movimento Negro Unificado-MNU dos Estados da BA, GO, PE, RJ e DF.

A CONAQ é uma organização de âmbito nacional que representa os quilombolas do Brasil. Dela participam representantes das comunidades quilombolas de 22 estados da federação, com apoio das entidades do movimento negro e entidades ligadas à questão rural, que lutam em defesa dos territórios quilombolas.

Durante o período de abril de 1995 a setembro de 2003, foram realizadas, pelas comunidades quilombolas e entidades do movimento negro brasileiro, várias reuniões nacionais de articulação e mobilização de quilombos em todos os Estados. Estas reuniões tinham como finalidade avaliar e planejar as ações desenvolvidas pela Comissão de Articulação de Quilombos e, também, fazer cobranças aos órgãos federais (Gabinete da Casa Civil, Fundação Cultural Palmares/Ministério da Cultura, INCRA Nacional e Ministério da Justiça). Foi interposta (junho de 2000), ainda, uma ação judicial junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) e representação na Procuradoria Geral da República (6ª Câmara-Brasília/DF), no que se refere à titulação das terras de 50 áreas e políticas públicas para as comunidades negras rurais quilombolas do Brasil.

O fortalecimento deste movimento se deu, neste ano (20 de Novembro de 1995), através do I Encontro Nacional de Comunidades Rurais Quilombolas e com a Marcha

Zumbi dos Palmares: Contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida, ambos os eventos realizados em Brasília/DF, quando o Movimento Negro brasileiro encaminhou uma série de reivindicações ao Governo Federal. Neste passo, várias políticas públicas voltadas à população negra começaram a ser implantadas, como a criação do Grupo de Trabalho Interministerial de desenvolvimento de políticas para valorização deste segmento populacional.

A CONAQ tem como objetivos lutar pela garantia de propriedade de terra, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável e pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização pré-existente das comunidades de quilombo, em vários estados brasileiros, tais como o uso comum da terra e dos recursos naturais, em harmonia com o meio ambiente, que são referências de vida. Desta maneira, a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos surge não só para reivindicar soluções para os problemas nacionais, mas como movimento político organizado para alterar as relações desiguais historicamente estabelecidas, em defesa dos direitos do povo negro no meio rural.

O movimento quilombola luta contra a persistência da sociedade brasileira em classificá-los como sujeitos inexistentes, lutam pelo reconhecimento de seus territórios, por políticas públicas e garantia de direitos, combate ao racismo e luta pelo respeito à diversidade cultural.

Lutam ainda, pela valorização do saberes ancestrais, considerando a sua ancestralidade possuidora de contemporaneidade, legitimação de suas identidades étnicas, reconhecimentos de suas histórias, posições que estão situados a partir do lugar inexistente, se afirmando como existentes como quilombolas (Arroyo, 2013, Walsh, 2009).

Considerações Finais

As comunidades remanescentes de quilombos no Brasil, vivem um processo de construção identitária que ganhou forças com a promulgação da Constituição Federal de 1988, além do decreto 4886/03. Elas possuem identidade étnica, uma ancestralidade que rege suas formas de organização social e política.

A existência dos quilombos é um tributo à força da resistência africana e afro-brasileira que não se rendeu à servidão colonial, “é até por isso que estes conceitos,

quilombo e resistência, fundamentais para a compreensão da história do povo negro no Brasil, parecem fundir-se em um só” (Silva, 2004 p. 30).

A marginalização desses povos, o colonialismo e a demolição de conhecimento são conseqüências da adoção acrítica do modelo dominante de desenvolvimento, definindo um processo de reorientação da construção de sentidos para a realidade por intermédio de ação social.

Os problemas acarretados pelas graves desigualdades sociais permitiram que fosse reanimada a sabedoria dos povos ancestrais e fez reaparecer práticas emancipatórias, destinadas ao reconhecimento dos interesses de grupos sociais historicamente excluídos da participação política e social.

Portanto, a colonialidade do ser é pensada como a negação de um estatuto de homem social para povos quilombolas, por exemplo, na história da modernidade colonial. Essa negação, segundo Walsh (2008), acarreta problemas sérios em torno da liberdade, do ser e da história do indivíduo subalternizado por uma violência epistêmica, devido a total desconsideração de seus saberes.

Walsh (2008) assevera, tendo como referência os movimentos sociais, inclusive os quilombos, que a decolonialidade implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber. Sendo assim, pode-se afirmar que a colonialidade do poder construiu a subjetividade do subalternizado, sendo necessário, portanto, segundo Quijano (2005), pensar historicamente a noção de raça. Dessa forma, decolonialidade representa um método que vai além da transformação da descolonização, tendo como meta a reconstrução radical do ser, do poder e do saber, desses povos que estão a margem da sociedade e que lutam para terem seus valores e saberes reconhecidos.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. **O trabalho como instrumento de escravidão.** *Humanidades*. Ano V, n.17. Brasília, Editora UnB, 1988.
- _____, **Quilombos: semantologia face a novas identidades.** Frechal Terral de Preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís; SMDDH/CCN,1996
- _____, **Nas Bordas da Política Étnica: Os quilombos e as políticas sociais.** In: Territórios Quilombolas – Reconhecimento e Titulação das Terras. Santa Catarina: Boletim Informativo do NUER vol. 2 – nº2, 2005.
- BRASIL. **Constituição**,1988
- BRASIL. **Decreto** 4887, de 20 de novembro de 2003
- ARROYO, Miguel. **Currículo, território em disputa.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- ARRUTI, José Mauricio. “Quilombos”. In: PINHO, Osmundo (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas.** 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política.** n11. Brasília, Maio/Ago de 2013, PP. 89-117. 2013.
- BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras** in Teorias da etnicidade/ Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BERTAGNOLLI, GISELE LEAL (2015) “Da colonialidade à descolonialidade: diálogos de ciências a partir de uma “epistemologia do sul” - uma análise de comunidades quilombolas”, Revista Grifos - N. 38/39 - 2015
- CARNEIRO, Edson. Antologia do Negro Brasileiro. Ed. Tecnoprint.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: Santiago Castro-Gómez ; Ramón Grosfoguel (eds.). **El girodecolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Alládel capitalismo global.**Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.
- DIAS, Eliotério Fachin. A Convenção 169 da OIT e a Declaração de Direitos dos Povos Indígenas. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 15,n. 2620, 3 set. 2010. Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/17317>>. Acesso em: 20 ago. 2016
- DUSSEL, Enrique. **1492 El encubrimientodel Otro Hacia El origendel “mito de La Modernidad”** Conferências de Frankfurt, Outubro 1992. Colección Academia. Nº 1 Plural editores – Faculdade de Humanidades y Ciencias de La Educación – UMSA: La Paz, 1994.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. 3. ed. – Petrópolis, RJ:Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005.

ESCOBAR, Arturo, “**O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pósdesenvolvimento?**”, in Edgardo Lander (org.), A colonialidade do saber: eurocentrismo e as ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005, 133-168.

GONÇALVES, Hortência de Abreu. **Manual de Metodologia da pesquisa científica**. São Paulo: Avercamp, 2005.

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa ; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

HAESBAERT, Rogério. **Des-caminhos e perspectivas do território**. *In*: _____. RIBAS, Alexandre Domingues; SPOSITO, Eliseu Savério; SAQUET, Marcos Aurélio. **Território e desenvolvimento: diferentes abordagens**. 2. ed. Francisco Beltrão; PR: Editora da UNIOESTE, 2004a, p. 7-25

LITTLE, Paul Elliot. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por Uma Antropologia Da Territorialidade**. Série Antropologia nº 322. Brasília: DAN/UnB, 2002.

MIGNOLO, Walter . El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Unmanifiesto. *In*: Santiago Castro-Gómez ; Ramón Grosfoguel (eds.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del**

MOURA, Clóvis. **O Negro: de Bom Escravo a Mau Cidadão?** Rio de Janeiro: Conquista, 1977.

NASCIMENTO, Abdias. O Brasil na mira do Pan-Africanismo. Salvador: EDUFBA/CEAO, 2002. **capitalismo global**. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores. 2007.

O'DAWYER, Eliane Cantarino. **Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. & Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá.** In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** *Mana* vol. 4. Rio de Janeiro, 1998

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social.** In: Santiago Castro-Gómez ; Ramón Grosfoguel (eds.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas.** Colección Sur-Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

RESTREPO, Eduardo ; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Colombia: Popayán: Universidad de la Cuenca, 2010.

ROCHA, Maria Elizabeth Guimarães Teixeira. **O Decreto Nº 4887/2003 e a Regulamentação das Terras dos Remanescentes das Comunidades de Quilombos.** In: *Territórios Quilombolas – Reconhecimento e Titulação das Terras*. Santa Catarina: Boletim Informativo do NUER vol. 2 – nº2, 2005.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão.** 3.d.rev. ampl. - Belém: IAP. Programa raízes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas.** *Ambiente e Sociedade*, n. 10, Jan./Jun. 2002. Disponível em: . Acesso em: 17 julho 2016.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera (Org.). **Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas.** Rio de Janeiro: 07 Letras, 2009.

WALSH, Catherine. **La educación Intercultural em La Educación.** Peru: Ministerio de Educación, 2001.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

RAÇA E TRABALHO: UMA FACE DO RACISMO BRASILEIRO³

Marcello Cavalcanti Barra⁴

Resumo: Qual o impacto da crise econômica que eclodiu nos EUA em 2007/2008 - e se globalizou - para as relações raciais ligadas ao trabalho no Brasil? A partir de revisão da literatura, concluiu-se que a situação piorou para a população negra. O que fazer? O artigo conclui que as políticas universalistas são insuficientes para combater o problema racial no mercado de trabalho e propõe a combinação de políticas particularistas com universalistas. Finalmente, acentua a importância democratizante e necessária do feminismo negro para a política.

Palavras-chave: raça, trabalho, política, particularismo, feminismo negro.

³ Uma versão posterior (Barra, 2016b) das pesquisas que resultaram neste artigo foi apresentada no III Encontro Teoria do Valor Trabalho e Ciências Sociais, ocorrido em 20 e 21 de outubro de 2016, no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília. Nesse caso, o tamanho do texto era cerca de 50% maior do que o limite do presente e houve um período mais longo para a entrega do artigo. Assim, pode-se coletar mais dados e atualizar informações. Os resultados basicamente diferem no quesito renda pelo acesso à base de dados de *Retrato das desigualdades de gênero e raça* (IPEA; SPM; ONU Mulheres, [2015?]), com números da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do IBGE.

⁴ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB). E-mail: marcello.barra@gmail.com.

O trabalho é crucial para as pessoas negras no Brasil. Grande parte da renda que auferem advém do rendimento de salário, ou seja, da força ativa do trabalho delas (Paixão; Carvano; Rossetto, 2010, p. 1; Osorio, 2009, p. 234; Ipea; Seppir, 2014 apud Proni; Gomes, 2015, p. 141). Na forma corrente de sociedade, os sujeitos se relacionam e estão em relação uns com os outros. Trata-se portanto de uma sociedade relacional, em que as pessoas estão sob comparação umas às outras e podem se encontrar em competição e luta ou cooperação entre si (Barra, 2009, p. 163-164).

O que motivou este texto? Diante da crise, qual a situação da força de trabalho negra? A crise estrutural do capitalismo que eclodiu em 2007/2008 impôs uma nova realidade à classe trabalhadora (não sem resistência, como mais visualizada no período entre 2011 e 2013, com Revoluções em países ao Norte da África e na Islândia). Aumentou-se o tempo da jornada de trabalho, que foi também intensificada, caiu a renda do trabalho – executando-se como parte do ajuste feito para o capital –, adota-se política de e para cortes de direitos da classe trabalhadora (trabalhistas e previdenciários), como auxílios-doença, pensões, auxílio-funeral e aumento de tempo de trabalho para aposentadoria. Em termos de jornada de trabalho, a América Latina é o continente em que ela mais se expandiu (Barra, 2016). Na questão racial, o Brasil tem uma história em que 5/7 dela transcorreram sob o sistema escravocrata, e cuja população negra foi a principal vítima. O *quantum* de escravidão determinou a qualidade do racismo: a extensão histórica moldou o caráter do racismo brasileiro – é dentro desse quadro que o país foi o último a abolir a escravidão no continente. Dados do IBGE mostram há anos que as pessoas negras auferem renda de salário menor que as brancas. A desigualdade racial supera a de gênero, em outras palavras, a discriminação é mais crucial em cor/raça que em gênero. A pirâmide salarial continua assim posta: homens brancos, mulheres brancas, homens negros e mulheres negras. A crise não mudou tal quadro, e tende a piorá-la (Kon, 2013, p. 113). Essa preocupação também motivou outros autores (Proni; Gomes, id., p. 138; Paixão; Carvano; Rossetto, id., p. 2), quando veem a conjuntura se desenrolar de maneira desigual nas relações raciais/cor de pele.

Este texto se divide em três partes, além desta introdução:

- 1) faz uma revisão bibliográfica de dados e informações contemporâneas relativas às relações de cor ou raça e trabalho,
- 2) discute os resultados encontrados e possíveis alternativas, e
- 3) realiza considerações finais sobre formas de política de combate ao racismo.

No que concerne ao método deste artigo, coletaram-se dados e informações secundárias e utilizaram-se textos para se tentar analisar e interpretar os dados. Adotou-se uma postura contra à ideologia da neutralidade científica, em uma abordagem crítica. O objeto do texto é a situação das pessoas de pele negra no período da crise, no que concerne à relação racial/cor de pele e trabalho.

Situação social da população negra no Brasil sob o mercado de trabalho

Este item busca verificar a situação das relações raciais ou sob a cor de pele em aspectos do mundo do trabalho, quais sejam, renda⁵, desemprego, previdência, acidente de trabalho, trabalho escravo, trabalho infantil e informalidade.

A partir da Pesquisa Nacional por Amostragem (PNAD) de 1976, o IBGE realizou um estudo que acabou sendo censurado pela ditadura que governou o Brasil no período. Em 1983, com a redemocratização, o documento veio à tona. Hélio Santos (2001) utiliza esse trabalho, quando aponta a falácia da ideologia do mérito, que diz que no “mercado de trabalho todos recebem o mesmo” quando ocupam o mesmo cargo, posto ou posição. O autor mostra que tanto no trabalho não-manual (ibid., p. 91), quanto manual urbano (ibid., p. 92) e manual rural (ibid.), a força de trabalho negra é, via de regra, pior remunerada. Nessa última forma de trabalho, o sacrifício ainda é maior, contribuindo para explicar porque a população negra é destinada a ele. Mesmo nas ocupações trabalhistas melhor remuneradas, a força de trabalho negra representava apenas 26,6% do total, mas auferia um rendimento de tão-somente 13,4% do total. Portanto, um branco valia o preço de dois negros.

O autor também reflete sobre o trabalho em algumas regiões metropolitanas e, ao comparar São Paulo, Porto Alegre e Salvador, demonstra que nesta última, onde a população negra é maior, os rendimentos são piores. Impera a lógica de mercado de salários rebaixados onde há maior oferta de força de trabalho discriminada, o que contribui para o metabolismo do sistema capitalista, ainda mais funcional no período de crise estrutural do capital, como a atual. Enquanto em Salvador um homem branco percebia a renda equivalente a quatro mulheres, “em São Paulo, os homens negros recebem cerca da metade do que valem os homens brancos e/ou amarelos” (ibid., p. 95). Apesar do padrão de racismo brasileiro ser distinto do “Apartheid” sul-africano, aqui também vigora a lógica de exclusão territorial da população negra: de expulsão rumo às periferias invisíveis.

O trabalho de Hélio Santos derruba a mistificação construída mesmo em tese acadêmica, como a de Rafael Osorio, que escreve que a população negra teria

renda do trabalho menor (...) por estarem concentrados em ocupações e em setores de atividade econômica que remuneram menos. Também

⁵ A análise de dados quantitativos da PNAD (Barra, 2006b) permitiu uma interpretação diferente do que se observou na presente revisão de literatura. Concluiu-se que a política macroeconômica denominada de “anticíclica” teve um impacto positivo para as relações raciais no Brasil (Barra, 2006b, p. 809), com melhora da renda da população negra vis-à-vis a da população branca, diminuindo-se a desigualdade racial. Contudo, a desigualdade de renda ainda continua bastante elevada (Barra, 2006b, p. 809).

pesa contra os negros sua maior presença nas regiões de menor desenvolvimento econômico do país (id., p. 250).

O que ocorre é justamente o oposto: no mesmo nível de ocupação, as pessoas negras são pior remuneradas, sendo que elas ainda são excluídas territorialmente nos espaços urbanos. O racismo brasileiro torna-se cada vez mais claro quando se observa a ocorrência de diferencial salarial em todas as faixas salariais (Proni; Gomes, id., p. 141) e também ocupacionais (Santos, id., p. 91-92).

À primeira pesquisa que relaciona renda e cor/raça com cobertura nacional, a PNAD de 1976, Rafael Osorio atualizou até o ano de 2006, quando identificou a persistência da desigualdade de renda domiciliar *per capita* no Brasil em patamares relativamente constantes (id., p. 178) desde 1976. O autor revisa a produção bibliográfica do tema e escreve que

em 1976, a renda domiciliar per capita média das famílias chefiadas por pessoas negras e por pessoas pardas era, respectivamente, 35% e 54% dessa renda média para as famílias chefiadas por pessoas brancas (Oliveira; Porcaro; Araújo, 1985, p. 68 apud Osorio, *ibid.*, p. 134-135).

Em outro trecho, completa: “A população se torna mais branca à medida” que sobem os níveis de renda (Henriques, 2001, 17-26 apud Osorio, *ibid.*, p. 136).

Nos momentos iniciais da crise no Brasil, Marcelo Paixão analisou o impacto dela e da política anticíclica do governo sobre a renda nas relações raciais:

este movimento recente [de redução das desigualdades de cor ou raça] está longe de permitir prognósticos otimistas, posto que as desigualdades se mantiveram bastante pronunciadas. Deste modo, em janeiro de 2010, um trabalhador branco do sexo masculino obtinha remuneração 97,7% superior aos seus companheiros pretos & pardos e 167% superior às suas companheiras pretas & pardas (Paixão; Carvano; Rossetto, id., p. 14).

Esse era um retrato do começo da crise, diante do período anterior, quando entre 2001 e 2005, por exemplo, houve um pequeno aumento da participação de pessoas negras e pardas na população ocupada de 10 anos ou mais de idade (Silva, 2007, p. 59).

Já no princípio da crise, em 2008, ¼ da população estava submetida a trabalhos que pagavam um ou menos de um salário mínimo, o que denota altos índices de exploração. Assim escreveram Proni e Gomes:

em torno de 7% da PEA [População Economicamente Ativa] com 16 anos ou mais de idade estavam ocupados sem receber remuneração e 17% trabalhavam informalmente com remuneração inferior ao salário mínimo (id., p. 141).

A PNAD de 2013 apontou um total de 6,7 milhões de desempregados no Brasil, sendo que as pessoas negras correspondiam a 60,6% das desempregadas, para uma população equivalente a 53% (Crespo; Vilela, 2014). Em abril de 2014, o desemprego da PEA branca era de 4,3% e negra, de 5,5% (LAESER, 2014 apud Brasil Debate, 2015). Na cobertura previdenciária de 2008 no Brasil, a população negra (pretos e pardos) também está em desvantagem na comparação com a branca: 59,1% da primeira está coberta pela previdência, para 69% da segunda (Paixão et al., *ibid.*, p. 173).

O mundo atual convive com o problema da escravidão. Não se trata da mesma forma de economia e sociedade de territórios, tal qual o Brasil com o sistema escravocrata. No entanto, compõe uma parte do contingente da força de trabalho hoje do país, com relações abjetas próprias da escravidão - excluídas do contexto específico do sistema escravocrata, o que remete a outras complexas questões.

Em pesquisa de pós-doutorado, o Professor Aldo Antônio de Azevedo (2016) estuda a escravidão contemporânea no Brasil e, para tanto, analisa o caso concreto do estado do Pará. Dos 283 casos ocorridos, 46% é de pessoas pardas e 13,4% de negras, em números absolutos, respectivamente, 130 e 38 pessoas. Os resultados iniciais da pesquisa dele mostram ainda que pessoas pardas e negras representam a maior parte do total de escravas. Como pode haver uma certa remuneração na escravidão contemporânea, constatou ainda que os maiores salários – mesmo que baixíssimos para que se perpetue a condição de escravas – são para as pessoas brancas. Finalmente, o professor interpreta que a base escravocrata de séculos ofereceu as condições históricas para o fenômeno hoje, pois essas pessoas não se veem como escravas (2016).

O principal documento oficial do Estado brasileiro sobre acidentes de trabalho, o Anuário Estatístico de Acidentes do Trabalho, do Ministério do Trabalho e Previdência, não inclui o item cor ou raça na publicação. Isso deixa uma lacuna nessa chaga que atinge mais de 701 mil pessoas por ano no Brasil, em dados de 2010 (Guimarães; Organização Internacional do Trabalho, 2012, p. 273), com 2.712 mortes e incapacidade permanente de 14.097 (*ibid.*, p. 278). Registre-se, contudo, que a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial – PNPIR, da antiga Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), propôs a inclusão do item cor/raça nos formulários referentes a acidentes de trabalho e doenças ocupacionais, assim como nos formulários públicos de mortalidade e morbidade do trabalho (Organização Internacional do Trabalho, 2010, p. 132).

Recorreram-se, então, a microdados da PNAD no Suplemento intitulado *Acesso e utilização de serviços de saúde*. No entanto, esses dados são produzidos pelo IBGE de modo agregado, com soma de acidente ou lesão, problema odontológico e reabilitação (Paixão et al., 2010, p. 48), o que não apenas distorce, mas confunde pela heterogeneidade das informações e impede uma visão real dos fatos concretos. Mesmo assim, os homens negros ostentam o mais

alto patamar nesse índice e, quando se combina com o total de pessoas acidentadas no trabalho, o peso do número de homens negros determina a mesma taxa do total de homens, o que indica para o fato de que o homem negro é de fato quem lidera o número de acidentes de trabalho no Brasil. No entanto, a falta de dados concretos aponta também para a negligência do Estado brasileiro quanto às pessoas negras em algo caríssimo a elas, a manutenção da própria vida, conectada à maior fonte de subsistência para elas, o trabalho, caracterizando uma marca do racismo institucionalizado no aparelho do Estado. A sociedade organizada, no entanto, forma sua própria convicção. Gilza Marques (2015), que mantém o blog *Pensamentos Mulheristas*, publicou em diferentes postagens que os homens negros são as maiores vítimas de acidentes de trabalho no Brasil. Tendo-se em vista as ocupações exercidas pelos homens negros, a desvalorização diante do homem branco e o racismo, é factível e provável que sejam realmente os negros os campeões nesse ranking do horror.

Traço da precarização crescente das condições da força de trabalho sob as relações com o capital, a informalidade no regime de trabalho tem cor e, mais uma vez sacrificada, é a negra. A mulher negra é, outra vez, a mais submetida à tal condição. Enquanto as pessoas brancas superam as negras no mercado formal,

o informal é mais negro (pretos e pardos), e as maiores concentrações de negros estão entre os homens assalariados sem carteira e entre trabalhadores domésticos (Araújo; Lombardi, 2013, p. 474).

A informalidade também tem idade: quanto mais velha é a pessoa, a tendência é de ser mais precária a condição dela nas relações laborais, "seja porque foram expulsos do emprego formal, seja porque não podem se aposentar ou porque a aposentadoria que recebem os impele a permanecer no mercado de trabalho" (ibid., p. 474).

Além de mais presentes no trabalho informal, são às negras destinados os menores ganhos: enquanto as brancas auferem os mesmos R\$ 12,50/hora no mercado formal ou informal, as mulheres negras recebem R\$10,43/hora e R\$ 8,49/hora, respectivamente (Araújo; Lombardi, ibid., p. 471). Independente das "credenciais de escolaridade ou o segmento do mercado de trabalho", as mulheres negras recebem menos e, ainda quanto maior o grau de escolaridade, maior a discriminação nos rendimentos (ibid., p. 471).

A informalidade afeta mormente os setores mais vulneráveis da sociedade, o que demonstra a necessidade de ser enfrentada pelo Poder Público, tendo em vista que as condições em que vivem os empurram para a forma de trabalho que lhes é acessível e possível. Isso se observa mais para crianças, adolescentes e mulheres. Depois do vil da escravidão, a forma mais desvalorizada de trabalho é a sem remuneração, e que, como escreve Marx, aparenta ser paga

(1996, p. 102)⁶. Ângela Araújo e Bruno Lombardi sintetizam a situação atual do principal alvo do setor informal no Brasil:

A primeira é a concentração de crianças, adolescentes e jovens adultos do sexo masculino trabalhando sem remuneração: 77% têm entre 10 e 24 anos, dos quais 23% são crianças (de 10 a 14 anos) e 37%, adolescentes (de 15 a 19 anos). Essa configuração, provavelmente, se explica pela precoce requisição dos meninos para trabalhos diversos, em auxílio a outros membros da família. A segunda mostra a concentração de mulheres adultas entre os não remunerados: 74,5% têm mais de 25 anos, 25,5% das quais, mais de 50 anos (id., p. 466-467).

Apesar de serem coletados os dados sobre cor da pele ou raça do trabalho infantil no Brasil, é dada pouca ênfase a eles pelas estruturas do Estado. A própria Organização Internacional do Trabalho - OIT, em relatório sobre trabalho decente, faz constar apenas em um instante a questão racial como parte do problema do trabalho decente: na discrepância entre as crianças afetadas pelo trabalho infantil, no caso do estado do Piauí, que tem uma significativa diferença no trabalho infantil negro e branco, respectivamente 23,4% e 16,5%. (Guimarães; Organização Internacional do Trabalho, id., p. 169).

No entanto, os dados de trabalho infantil para a população negra são alarmantes, isso para sequer se falar do diferencial com a população branca. A partir de números mais recentes divulgados do IBGE, o FNPETI - Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil (Dias; Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil, 2015, p. 23) mostrou que eram 1.992.186 os casos de trabalho de crianças e adolescentes negros entre 5 e 17 anos em 2013 no Brasil, Macrorregiões e Unidades da Federação. Os não-negros totalizaram 1.195.652. Portanto, o trabalho infantil no Brasil se dá na espúria proporção de 62,5% de negras e negros para 37,5% de brancas e brancos. Enquanto a OIT chama a atenção para o estado do Piauí, os dados do levantamento da FNPETI também revelam o caso de Roraima, onde 4.260 crianças e adolescentes negras trabalham e 356 brancas, as primeiras representando 92,3% do total.

Tanto em números absolutos como relativos do trabalho infantil, as cifras apresentadas pelo Fórum são graves pela falta de qualquer suposto equilíbrio – como insinua o relatório da OIT –, em um problema que mostra, de fato, o desequilíbrio em si da forma atual de sociedade.

⁶ Esse autor reporta ainda que a jornada de trabalho daqueles segmentos chegava legalmente até a 16 horas diárias (ibid., p. 408).

Mesmo se tratando de material preparado pela sociedade organizada, é baixo o relevo atribuído ao grave dado de como o futuro negro está sendo comprometido – dado que a sociedade atual é relacional, a população negra é colocada continuamente em desvantagem em relação à branca, tornando o discurso do mérito cada vez mais puramente uma ideologia. Como chaga social que é o trabalho infantil, deve-se saudar a significativa redução que houve na totalidade entre 2003 e 2010 (Tinoco, 2012, p. 9), tal qual a redução verificada entre 2012 e 2013 (Dias; Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil, id., p. 23), e se reforçar a crítica pela não erradicação dessa forma de trabalho. Quanto aos trabalhos escravo e infantil, a supracitada PNPIR (2013) propôs:

- (i) ampliar as ações de combate ao trabalho escravo em todo o território nacional, expropriando as terras de quem pratica esse crime;
- (ii) intensificar o programa de erradicação do trabalho infantil e implementar o plano nacional de prevenção e erradicação do trabalho infantil; e estimular a Fundacentro a apresentar ao MTE projeto de prevenção a acidentes e doenças de trabalho para negros, negras, índios e índias (apud Organização Internacional do Trabalho, id., p. 134).

A baixa relevância dada ao trabalho infantil negro pela OIT tende a mostrar que ela ainda se pauta pelas políticas universalistas, sobrepassando as particularidades. Por mais que se reconheça que a enorme desigualdade existente no Brasil imponha a necessidade de políticas universalistas, as políticas setoriais e específicas devem ter igualmente destaque, e não é o que se revela de pleno. A invisibilidade do problema do trabalho infantil negro pelo Estado tem uma contraparte no próprio movimento social de erradicação dele, vista na ausência de ênfase maior à questão. Portanto, percebe-se que essa é uma causa que deve ser empunhada com força pelo movimento negro.

É no setor informal que ocorre a maior proporção de trabalho infantil, pois “25% dos ocupados e 21% das ocupadas informais tinham entre 10 e 24 anos”, para a taxa de “19 e 17%, respectivamente, dos e das formais” (Araújo; Lombardi, id., p. 465-466). O trabalho doméstico de crianças e adolescentes consiste em um dos maiores drenos do tempo e futuro deles e delas. Foi assim que o FNPETI expressou os dados:

Quanto à cor/raça, o trabalho infantil doméstico no Brasil é praticamente composto de negros, que em 2013 representava 73,4% das crianças e adolescentes ocupados nessa atividade, somando 156.793 ante 56.820 de não negros (...). Entre 2012 e 2013 a redução no quantitativo de crianças e adolescentes negros trabalhando nos serviços domésticos foi menor que entre os não negros, 11,7% e 30,5%,

respectivamente (Dias; Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil, id., p. 54).

Portanto, verifica-se uma redução três vezes maior no trabalho infantil branco, mostrando que a melhora do índice geral não corresponde à situação das crianças e adolescentes negras.

Saídas para a discriminação no trabalho à população negra

O que se constatou nesta pesquisa foram as piores condições generalizadas das pessoas negras em todas as sete características do mundo do trabalho observadas, quando foram usados dados oficiais do Estado no levantamento. Isso significa que há o conhecimento da situação, no entanto, o não atuar prontamente pelo Estado é a política adotada, o que revela uma face do Estado racista, sob o racismo institucional.

Mais do que desigualdade racial, o que o conjunto dos resultados do levantamento apresentado acima denota é a existência de discriminação por cor ou raça no mercado de trabalho no Brasil, que se configura como mais uma face do racismo brasileiro. Enquanto se verifica a existência de desigualdade de gênero no país, no caso das relações raciais/cor de pele, trata-se de discriminação propriamente dita. Dessa maneira se expressam Proni e Gomes desde o começo do texto deles (id., p. 137). O que se tem no Brasil é desigualdade de gênero e discriminação racial. Portanto, problemas de diferentes graus e que têm que ser enfrentados com diferentes instrumentos, ou seja, políticas menos ou mais fortes.

O racismo caracteriza e marca mais a sociedade brasileira que a desigualdade de gênero. Ele é mais definidor de o que faz Brasil, Brasil. Portanto, discutir e entender a anatomia do país passa pela questão da cor da pele ou raça, mais do que pela desigualdade de gênero. No entanto, a combinação das duas discriminações ativas resulta em uma *tertium* excluída: a mulher negra.

Não será o mercado de trabalho que resolverá o problema do racismo e nem da população negra. No entanto, algumas políticas deveriam ser implementadas para contribuir de alguma forma para a promoção da igualdade racial, tais como: presença negra nas TVs, escolas, universidades e serviço público equivalente à proporção da população através de cotas, aumentos progressivos (maiores que a inflação) do salário mínimo, ampliação de direitos trabalhistas (6 horas semanais), mais tempo para lazer e estudos, em que se combinem políticas particularistas e universalistas.

Os EUA são o centro do capitalismo mundial – o que faz com tenham uma política conservadora de manutenção da posição ocupada mundialmente pelo país – e adotam políticas de ação afirmativa, que devem representar um parâmetro mínimo para os demais países com

desigualdade racial. Neste curto texto tratou-se exclusivamente do problema em torno do trabalho. Contudo, o extermínio, o encarceramento e a violência contra a população negra mereceu por parte de aparelho do Estado brasileiro, o Senado Federal, a expressão oficial de que há uma guerra civil não declarada no Brasil (Farias, 2016, p. 112, 145-146). Avolumam-se, assim, as provas documentais oficiais da existência de racismo no país, com indicações de uma forma brasileira de “apartheid”, sob o manto perverso da dissimulação.

Para a desigualdade de gênero, a ciência econômica apresenta como possibilidade a criação de restrições legais para se ter a contratação mínima de grupos sociais excluídos, com aplicação de políticas públicas para o combate à discriminação (Kon, id., p. 137). De modo simétrico, isso é minimamente o que se deve almejar para uma política contra o racismo. No entanto, como já visualizado, o problema racial é mais grave que o de gênero, e por isso precisa de remédios mais fortes.

Quais são as políticas necessárias para se enfrentar o problema do racismo no Brasil? Há uma parte da literatura que é reducionista do problema, quando parece insinuar que a educação poderia resolver o problema do racismo no Brasil: a educação faria melhorar a renda (Osorio, id., p. 5) e o aumento da renda levaria à mobilidade positiva na sociedade de classes. Professa-se uma espécie de teoria da escadinha – ou seja, um passo de cada vez, a resolução de um problema depois do outro, como numa sequência sábia e divinamente vislumbrada por algum ente superior (na época atual, a tecnoburocracia). Essa pseudoteoria corresponde à ideologia do etapismo: para se chegar a um fim superior desejado, precisam-se cumprir determinadas fases sequenciais. Na filosofia da ciência, trata-se da lógica formal, o que correspondente ao Funcionalismo da sociologia, que apresenta diagnósticos equivocados em um mundo complexo.

Em primeiro lugar, a educação é um produto social, portanto, a sociedade tem um sistema educacional que mantém as marcas de discriminação e racismo dela (Jaccoud; Theodoro, 2003, p. 110). Assim, a educação está relacionada à reprodução da sociedade; essa é a cara lição dada por Bourdieu e Passeron (1979). Em segundo lugar, pesquisas diversas em diferentes épocas demostram que, com graus de formações idênticas, as pessoas negras têm rendas menores que as brancas (Santos, id., p. 91-92; Proni; Gomes, id., p. 141; Araújo; Lombardi, id., p. 471), ou seja, permanecem nas relações de trabalho características outras que não as determinadas pela educação. Terceiro, em relação à enganosa relação educação/renda, assim escrevem Jaccoud e Theodoro:

mais uma vez, pode-se observar a impropriedade da tese segundo a qual as desigualdades raciais no Brasil seriam provenientes de um círculo perverso existente entre a renda baixa e o menor nível educacional das famílias existentes. Ao contrário, os dados e estudos

recentes sobre estes temas mostram que nem a baixa renda dos negros explica os expressivos índices de desigualdade educacional observados entre negros e brancos, nem as desigualdades educacionais permitem explicar as gritantes disparidades de renda entre os dois grupos (2003, p. 110).

Portanto, acreditar que apenas com a educação se superaria o problema do racismo no Brasil é um grande reducionismo. Outro equívoco existente é acreditar que a lei pode resolver o problema da discriminação racial no Brasil. Isso também é falso. A literatura também assim o demonstra: quase 200 anos de legislação antidiscriminação não mudaram a situação de discriminação à população negra (Silva Jr., 2002, p. 379-380; Jaccoud; Theodoro, id., p. 116). A mudança pela via da norma legal, ao contrário, está relacionada ao fenômeno da “mudança que não muda” (Barra, 2009, p. 101-102, 194) e, por esse caminho, o movimento social já tem descrédito e ceticismo.

Na sociedade relacional, há um setor que está, no quesito força de trabalho (por conta do racismo), à frente de outro: as pessoas brancas são melhor posicionadas hierarquicamente que as negras. Portanto, estar pior significa outro que está melhor. Percebe-se mais um sentido para a provocação de Maria Aparecida Silva Bento (2002) de que se investigue o papel das pessoas brancas para a realidade da população negra. Em suma, nesta sociedade, a posição do superior só se mantém graças à existência da posição subalterna, que é ocupada pelas pessoas negras. E isso pode ser comprovado no interior da própria classe trabalhadora: com a supremacia branca, o/a próprio/a trabalhador/a branco/a forja e cria a diferença, distinção, preconceito e discriminação a/ao trabalhador/a negro/a. Roediger (1991) estudou historicamente a classe trabalhadora norte-americana e identificou a formação do racismo de classe (pela força de trabalho branca) nos EUA, que inclui não apenas condições econômicas-materiais, mas psicológicas e ideológicas. Isso é um elemento que mostra a limitação de a política antirracista ter como centro as instituições forjadas a partir do mundo do trabalho, pois essas parecem estar comprometidas, como racistas; há então necessidade de instituições próprias que lidem com a opressão racial.

Considerações finais: que política?

A política das diferenças combina esforços na parte e no todo. Para a questão racial, o particularismo ou universalismo, aplicado sozinho, é limitado. Portanto, ambos precisam ser tornados política de modo complementar. Tanto sob o capitalismo, ou sob um outro extremo, a revolução socialista, a questão da luta racial permanece. Mesmo sob revolução, seria necessário

ter uma política racial específica, particular. A política universal atinge o todo, mas sob a tendência republicana, igualitária (porém abstrata formalmente) de tratar as partes como iguais. No entanto, a sociedade capitalista tornou as partes não apenas desiguais, como extremamente desiguais, caso da sociedade racista. Vide a crítica de Djamila Ribeiro:

o discurso universal é excludente; excludente porque as opressões atingem as mulheres de modos diferentes, seria necessário discutir gênero com recorte de classe e raça, levar em conta as especificidades das mulheres. Por exemplo, trabalhar fora sem a autorização do marido, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras/pobres, assim como a universalização da categoria mulheres tendo em vista a representação política, foi feita tendo como base a mulher branca, de classe média (2014).

O feminismo negro, por resgatar o setor mais oprimido socialmente, configura-se como condição para a confecção das políticas, tanto as públicas, quanto as políticas dos movimentos sociais e dos partidos. Diferentemente da política branca e falocêntrica, de um líder para as outras pessoas, esse outro feminismo parte das múltiplas vozes, para que cada mulher negra se torne protagonista não apenas da história da vida dela, mas da história das lutas em geral. As reivindicações com múltiplos sujeitos não são redutíveis a algumas porta-vozes, mas requerem uma pletera de vozes, por que se trata de algo muito caro a elas, a própria vida. Assim expressa Cynthia Sarti: “enquanto mulheres brancas lutavam pelo direito ao voto e ao estudo, as mulheres negras batalhavam para poderem existir” (apud Ribeiro; Vieira, s/d).

Bibliografia

ARAÚJO, Angela Maria Carneiro; LOMBARDI, Maria Rosa. Trabalho informal, gênero e raça no Brasil do início do século XXI. *Cadernos de Pesquisa*. v.43, n.149, p. 452-477, maio/agosto, 2013. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742013000200005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 24 jul. 2016.

AZEVEDO, Aldo Antônio de. Trabalho escravo hoje. 1º jun. 2016. *Palestra*. X Semana de Sociologia da UnB. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília.

BARRA, Marcello Cavalcanti. *O Leviatã eletrônico*: a trama política que colocou o Estado na internet. Bauru: Edusc, 2009.

_____. “*Crise no capital*”: trabalho e identidades socioculturais. A propósito de uma discussão entre marxistas e “pós-marxistas”. In: II Seminário Nacional de Teoria Marxista: o capitalismo e suas crises, 2., 2016, Uberlândia. Texto mimeografado Anais não publicados, 2016. Universidade Federal de Uberlândia, 10 a 12 de maio de 2016a.

_____. “Raça na crise”: impactos sobre o trabalho. In: III Encontro Teoria do Valor Trabalho e Ciências Sociais, 3., 2016, Brasília. *Anais...*, Brasília, Grupo de Estudos e Pesquisas sobre o Trabalho, Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Brasília, 20 e 21 de outubro de 2016b. P. 804-831.

BENTO, Maria Aparecida Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil”. In: CARONE, Iray; _____ (Orgs.). *Psicologia social do racismo* – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *La reproducción*. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. 2. ed. Cidade do México: Fontamara, 1979.

BRASIL DEBATE. Desigualdades raciais e mercado de trabalho no Brasil. Dados LAESER-UFRJ. 03 de março de 2015. Disponível em: < <http://brasildebate.com.br/desigualdades-raciais-e-mercado-de-trabalho-no-brasil/>>. Acesso em: 26 jul. 2016.

DIAS, Júnior César; FÓRUM NACIONAL DE PREVENÇÃO E ERRADICAÇÃO DO TRABALHO INFANTIL - FNPETI. *Trabalho Infantil e Trabalho Infantil Doméstico no Brasil*. Avaliação a partir dos microdados da Pnad/IBGE (2012-2013). Brasília: Fórum Nacional de Prevenção e Erradicação do Trabalho Infantil - FNPETI, 2015. Disponível em: <<http://www.fnpeti.org.br/biblioteca/ver/615-trabalho-infantil-e-trabalho-infantil-domestico-no-brasil.html>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

CRESPINO, Sílvia Guedes; VILELA, Taís. Maioria dos desempregados é de pretos ou pardos e mulheres. São Paulo: UOL, 18 set. 2014. Disponível em: <<http://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2014/09/18/maioria-dos-desempregados-e-de-mulheres-jovens-e-pretos-ou-pardos.htm>>. Acesso em: 28 jul. 2016. FARIAS, Lindbergh. *Relatório final da CPI do assassinato de jovens*. Brasília: Senado Federal, 2016.

FILC, Dani; RAM, Uri. “Marxism after postmodernism: rethinking the emancipatory political subject”. *Current Sociology*, Los Angeles, v.62, n. 3, p. 295-313, maio/junho, 2014.

GUIMARÃES, José Ribeiro Soares; ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Perfil do Trabalho Decente no Brasil: um olhar sobre as Unidades da Federação durante a segunda metade da década de 2000*. Brasília: OIT, 2012.

IPEA; SEPPIR. *Situação social da população negra por estado*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2014.

_____; SPM; ONU Mulheres. Indicadores. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres – Ministério da Justiça e Cidadania; ONU Mulheres, [2015?].

JACCOUD, Luciana; THEODORO, Mário. “Raça e educação: os limites das políticas universalistas”. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org.). *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: MEC/SEAC, v.5, 2005.

KON, Anita. Assimetrias entre Gêneros no Mercado de Trabalho Brasileiro: Crise e Políticas Públicas. *Revista Ciências do Trabalho* 1, no. 1 (2013): 113-140. Disponível em: <<http://rct.dieese.org.br/rct/index.php/rct/article/viewFile/23/pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

MARQUES, Gilza. Reencontrando Carolina Maria de Jesus no ônibus. *Pensamentos Mulheristas* (site), 10 de dezembro de 2015. Disponível em: <<https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2015/12/10/reencontrando-carolina-maria-de-jesus-no-onibus/>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Vol. I. Livro Primeiro: O processo de produção do capital. Tomo 1 (Prefácios e Capítulos I a XII). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Igualdade de gênero e raça no trabalho: avanços e desafios*. Brasília: OIT, 2010. Disponível em: <http://www.oitbrasil.org.br/sites/default/files/topic/gender/pub/igualdade_genero_262.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2016.

OSORIO, Rafael Guerreiro. *A desigualdade racial de renda no Brasil: 1976-2006*. 2009. 362 f. Tese (Doutorado em Sociologia)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/4274>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M.; ROSSETTO, Irene. “Desigualdade racial e crise: indicadores de acesso ao mercado de trabalho metropolitano desagregados por cor ou raça em 2009”. *Versus: Revista de Ciências Sociais Aplicadas do CCJE/UFRJ*, v.2, n.4, p. 72-84, 2010.

_____; ROSSETTO, Irene; MONTOVANELI, Fabiana; CARVANO, Luiz M. (orgs.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010* - Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/desigualdades_raciais_2009-2010.pdf>. Acesso em: 24 jul. 2016.

PRONI, Marcelo Weishaupt; GOMES, Darcilene Claudio. “Precariedade ocupacional: uma questão de gênero e raça”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.29, n.85, p. 137-151, setembro/dezembro, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142015000300010>. Acesso em: 24 jul. 2016.

RIBEIRO, Djamila. As diversas ondas do feminismo acadêmico. Os diferentes momentos dos estudos acadêmicos voltados às questões da mulher e um desafio do momento atual. *CartaCapital* - Escritório Feminista. 25/11/2014. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/feminismo-academico-9622.html>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

_____; VIEIRA, Kauê. O feminismo negro no Brasil: um papo com Djamila Ribeiro. São Paulo?: *Afreaka*, s/d. Disponível em: <<http://www.afreaka.com.br/notas/o-feminismo-negro-brasil-um-papo-com-djamila-ribeiro/>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

ROEDIGER, David R. *The wages of whiteness: race and the making of the American working class*. Londres: Verson, 1991.

SANTOS, Hélio. “Discriminação racial no Brasil”. In: SABOIA, Gilberto Vergne; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (orgs.). *Seminários Regionais Preparatórios Para Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Anais...* Brasília, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, Ministério da Justiça, 2001.

SILVA, Ewerson Carlos da. *Desigualdades Salariais no Mercado de Trabalho do Brasil: enfoque nos gêneros e nas raças*. 2007. TCC (Graduação em Economia)-Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/122213?show=full>>. Acesso em: 24 jul. 2016.

SILVA JR., Hédio da. “Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa”: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo; HUNTLEY, Lynn (Orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e terra, 2002.

TINOCO, Elizabeth. “Apresentação”. In: GUIMARÃES, José Ribeiro Soares; ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Perfil do Trabalho Decente no Brasil: um olhar sobre as Unidades da Federação durante a segunda metade da década de 2000*. Brasília: OIT, 2012.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**AS MULHERES DO FIM DO MUNDO:
UM BREVE PANORAMA DA SAÚDE DA MULHER NEGRA NO BRASIL**

Maíra de Deus Brito⁷

Resumo: A população negra brasileira vem sendo vítima de violências sistemáticas por parte do Estado. As agressões começam no nascimento, quando as crianças logo se deparam com precárias condições de saúde e de habitação, ocasionando uma menor expectativa de vida ao nascer. As desigualdades persistem nas taxas de escolaridade, de emprego, de homicídios e de encarceramento, entre outras áreas. Entretanto, o foco do artigo está nas consequências do racismo e da discriminação racial na saúde das mulheres negras. Essas mulheres têm menos assistência no pré-natal e morrem mais em complicações no parto e no puerpério (período pós-parto) em relação às brancas. Elas também lideram as estatísticas de mortes e de complicações decorrentes de aborto ilegais; e de cirurgias de retirada de miomas que, muitas vezes, apresentam-se como procedimentos desnecessários. A partir de livros, de artigos e de dados divulgados pelo governo, o artigo chama atenção para a importância em assumir e combater o machismo e o racismo que as mulheres negras estão expostas e para a necessidade de políticas públicas específicas para essa parcela da população.

Palavras-chave: Mulheres negras; Saúde; Raça; Racismo; Violência.

Introdução

O passado colonial e escravista do Brasil deixou como herança práticas racistas na saúde, na educação e na segurança, entre outras áreas. Os 128 anos da abolição não foram suficientes para reverter o cenário deixado após quase quatro séculos de escravidão. A população negra continua sendo vítima de violências sistemáticas no país classificado como a nona economia do mundo (REVISTA EXAME, 2016).

Os primeiros números que comprovam a disparidade entre brancos e negros (soma da população preta e parda) são aqueles relativos à mortalidade infantil. De acordo com o Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010, crianças pretas e pardas têm, respectivamente, 25,7% e 25,8% mais chance de morrer do que uma criança branca. Não por acaso, a esperança de vida ao nascer dos brancos era 3,2 anos superior à dos pretos e pardos (ROSSETO et al, 2010).

Em 2014, o Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça afirmou que 71,67% dos analfabetos (com 15 anos ou mais) no país eram negros, o que representava 9.362.960 homens e mulheres que não sabem escrever o próprio nome. No mesmo ano, o relatório verificou que a população negra acima de 15 anos tinha 7,3 anos como média de estudo. A população branca registrava média de 8,9 anos (IPEA, 2014).

A baixa escolaridade reflete no mercado de trabalho e nos índices de criminalidade, homicídios e encarceramento. Há dois anos, existiam 4.275.684 de pretos e pardos (com mais 16 anos) classificados como desocupados. O número representa o 60% das pessoas que estavam sem trabalho, mas que, em um determinado período de referência, estavam dispostas a trabalhar (consultando pessoas, jornais, etc.) (IBGE, 2014).

Talvez umas das facetas mais cruéis do racismo à brasileira, que tem o empregado da casa como alguém da família – desde que ele saiba o lugar dele –, esteja na taxa de homicídios. Entre 2002 e 2011, o número de vítimas brancas caiu de 18.867 para 13.895 em 2011 (queda de 26,4%), enquanto o número de vítimas negras cresceu de 26.952 para 35.297 (aumento de 30,6%). Ou seja, no período citado, a participação branca no total de homicídios do país caiu de 41% para 28,2% e a participação negra, que já era elevada, cresceu de 58,6% para 71,4% (WAISELFISZ, 2013).

⁷ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania na Universidade de Brasília (UnB). E-mail: jornalistabrito@gmail.com.

Pretos e pardos sempre morreram mais do que brancos e com o passar dos anos a diferença entre as duas etnias só aumenta. Em 2002, morriam, proporcionalmente, 42,9% de negros a mais do que brancos e essa vitimização saltou para 153,4% em 2011. Entretanto, esse genocídio – pois não há outro termo a ser utilizado diante do extermínio de um grupo étnico – tem taxas ainda mais assustadoras se utilizarmos o recorte de determinada faixa etária. A quantidade de jovens entre 15 e 24 anos negros que morreram em 2011 eram 237,4% maior do que brancos na mesma faixa (Idem).

Dados do *Atlas da Violência 2016* trazem outras taxas de homicídio, mas que também comprovam que negros estão morrendo mais. De acordo com a publicação, entre 2004 e 2014 houve um aumento na taxa de homicídio de afrodescendentes (+18,2%) e diminuição na vitimização de indivíduos não-negros (-14,6%). Ou seja, em 2014, para cada não negro que sofreu homicídio, 2,4 indivíduos negros foram mortos.

De acordo com a socióloga Vilma Reis (2015), uma porcentagem expressiva dos assassinatos violentos de jovens-homens-negros é produzida por policiais e por paramilitares, contudo, são assinalados pelo Estado como “‘auto de resistência ou resistência seguida de morte’, tendo como principal marca conceder um salvo conduto para que se continue fazendo a ‘limpeza étnica’”.

[...] a chamada “guerra às drogas”, que se desenhou nos anos 1990 e virou política de Estado no século XXI, no Brasil, sustenta o que eu vou denominar de Sistema Colonial Atualizado de Vingança Contra Negros e Negras, que o estado brasileiro se arvora a chamar de Sistema Prisional e Sistema de Justiça Criminal. De fato, esses artefatos funcionam como álibis institucionalizados para matar e prender em massa, exatamente nesta ordem, nos levando à hipótese a priori que, quem não está preso, já foi morto. (REIS, 2015, p.5)

Dono da quarta posição no ranking mundial de população prisional, o Brasil salta para o primeiro lugar quando consideramos apenas os países da América do Sul. Das 607.731 pessoas que estavam presas em 2014, 56% eram jovens (entre 18 e 29 anos) e 67% eram negras (INFOPEN, 2014).

É importante ressaltar que os dados sobre o sistema carcerário publicados pelo governo divergem. O *Mapa do Encarceramento: os jovens do Brasil* (2015), por exemplo, afirma que, em 2012, 515.482 pessoas estavam presas. Desse número, 54,8% eram jovens (18 a 29 anos) e 60,8% eram negras. Se compararmos os dados proporcionalmente, será possível perceber uma ligeira diferença de porcentagem. Uma

pequena imprecisão que sempre culminará no mesmo resultado: o número de negros encarcerados aumenta a cada ano.

Segundo o Mapa, em 2005, havia 92.052 negros presos (58,4%) e 62.569 brancos. Sete anos depois, havia 292.242 negros presos e 175.536 brancos, ou seja, 60,8% da população prisional era negra. Desta maneira, observa-se que quanto mais cresce a população prisional no país, aumenta também o número de negros encarcerados. “O crescimento do encarceramento é mais impulsionado pela prisão de pessoas negras do que brancas”, constata a equipe responsável pela publicação.

E a previsão para os próximos anos não é animadora. De acordo com o Instituto Avante Brasil (2011), a população prisional brasileira vai ultrapassar a norte-americana em 2034. Se o país der continuidade ao aumento percebido entre os anos de 1990 e 2010 – que foi de 450% –, em 2034, haverá 2.415.905 detentos. No mesmo período, os EUA, hoje o país com mais presos no mundo, teve sua população carcerária aumentada em 77%, tendo como previsão 2.289.401 presos em 2034.

Se incluirmos o recorte de raça, a previsão de presos negros (pretos e pardos) ultrapassará os 80% da população prisional brasileira.

Todos os números, porcentagens e dados apresentados foram para comprovar as desigualdades persistentes na trajetória da população negra. Contudo, daqui em diante, o presente artigo mostrará como o racismo e a discriminação racial afetam a saúde das mulheres negras.

Além da hipertensão (pressão alta), do glaucoma (doença crônica relacionada à alta pressão intraocular) e da anemia falciforme (deformação na membrana dos glóbulos vermelhos do sangue, que causa uma série de sintomas, como úlceras na pele e icterícia) – comprovadamente, mais recorrentes em negros do que em brancos –, as mulheres negras têm menos assistência no pré-natal e morrem mais em complicações no parto e no puerpério (período pós-parto) em relação às brancas. Elas também lideram as estatísticas de mortes e de complicações decorrentes de aborto ilegais; e de cirurgias de retirada de miomas que, muitas vezes, apresentam procedimentos desnecessários, como a retirada do útero (histerectomia).

Gravidez e a mulher negra

O racismo e as práticas discriminatórias no sistema público de saúde brasileiro são tão nítidos que chegaram a ser tema de campanha do Ministério de Saúde em novembro de 2014. Na ocasião, o ministério lançou o “SUS sem Racismo”, visando alertar o racismo institucional presente na saúde pública. Apesar da reação negativa do Conselho Federal de Medicina e de parte da população, a campanha auxiliou os debates sobre discriminação no setor (EBC, 2014).

O primeiro indicador que demonstra os abismos da saúde entre mulheres negras e brancas são as consultas de pré-natal. O Ministério da Saúde aconselha que sejam feitas seis consultas de pré-natal. De acordo com o Portal Saúde, proporção de mulheres que declararam ter feito seis ou mais consultas foi maior na população branca (85,8%), seguida da amarela (80,7%), parda (71,8%), preta (71,2%) e indígena (39,7%) em 2012 (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2016).

A quantidade de consultas mostra-se fundamental quando são analisadas a proporção de nascidos vivos com seis ou mais atendimentos pré-natal segundo cor/raça da mãe. As brancas apresentam maior proporção: 85,8. Quase 15 pontos percentuais a mais do que as pardas (71,8) e as pretas (71,2) (Idem).

Hipertensão, infecção puerperal, aborto e hemorragia são as principais causas da mortalidade materna, que teve um total de 1.583 mortes em 2012. Sessenta por cento desses óbitos foram de mulheres negras (pretas e pardas). Apesar do Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM) afirmar que houve uma queda de morte maternas (a partir das causas já citadas), esses números não correspondem à realidade das mulheres negras. Entre 2000 e 2012, houve redução apenas nos óbitos causados por hemorragia. No período citado, as mortes decorrentes de hipertensão, infecção puerperal, aborto e doença cardiovascular (DCV) aumentaram em números absolutos – enquanto, no caso de mulheres brancas, diminuíram de forma mais expressiva em todas as causas, exceto em DVC (Ibidem).

Entre 2000 e 2012, o percentual de mães adolescentes de 15 a 19 anos diminuiu em todas as cores/raças – exceto a indígena, que manteve a proporção. Mas, neste período, o percentual de partos em adolescentes pardas e pretas ainda foi superior. A título de ilustração: em 2012, a proporção de nascidos vivos de mães adolescentes brancas entre 15 e 19 anos foi de 14,2, enquanto de pardas foi 21,4 e de pretas, 17,9.

Abortos

Após inúmeros e incansáveis debates, nota-se uma concordância de que abortos matam mais mulheres pretas e pardas do que brancas. As mulheres negras têm baixa escolaridade e rendimento menor e, por falta de condições financeiras, buscam clínica clandestinas para realizar os abortos. Os locais, na maioria das vezes, apresentam péssimas condições de higiene e profissionais sem o conhecimento para fazer o procedimento (UNIVERSIDADE LIVRE FEMINISTA, 2009).

Segundo o SIM, em 2012, a taxa de mortalidade materna registra 15 mulheres brancas mortas em decorrência de complicações do aborto. No mesmo ano, foram registrados óbitos de 51 mulheres negras. Há uma diferença expressiva entre os dois números, porém, chama mais atenção o baixo número de mortes se comparados aos dados da Organização Mundial da Saúde (OMS). De acordo com a OMS, a cada dois dias, uma brasileira morre por aborto inseguro (A PÚBLICA, 2013).

A diferença impressionante entre os números do SIM e da OMS pode ser justificada pelas subnotificações. No Brasil, aborto é crime punido com até 10 anos de reclusão, dependendo do caso (BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848).

Em entrevista à Agência Pública, o ginecologista e obstetra representante do Grupo de Estudos do Aborto (GEA), Jefferson Drezet, afirmou que, por ano, acontecem em torno de um milhão de abortos provocados e 250 mil internações para tratamento de complicações pós abortamento em todo mundo.

É o segundo procedimento mais comum da ginecologia em internações. Por isso eu digo: o aborto pode ser discutido sob outras óticas? Deve. Não existe consenso sobre este tema e nunca existirá porque há um feto. Mas não há como negar que temos aí um problema grave de saúde pública e que a lei proibitiva não tem impedido que as mulheres aborem mas tem se mostrado muito eficaz para matar essas mulheres. (A PÚBLICA, 2013)

O surto de microcefalia no Brasil, em 2015, inflamou ainda mais o debate sobre o aborto. A médica Fátima Oliveira (2016), na sua coluna do jornal “O Tempo”, lembrou que a ilegalidade do aborto nunca impediu a realização do procedimento. A médica negra também chamou atenção para o fato que a maior parte dos bebês com microcefalia eram de mães pobres. “Quem pode pagar R\$ 5.000 pratica desobediência civil e aborta entre o pecado e o crime”, escreveu.

Numa epidemia que não sabemos quanto vai durar, empurrar milhares de mulheres para o aborto clandestino e inseguro é inominável! É o que a República está fazendo: reforçando o caráter de classe na criminalização do aborto, pois só penaliza as pobres, em geral negras, que sem dinheiro recorrem aos piores lugares, colocando em risco a saúde e até a vida. (OLIVEIRA, 2016)

Para Fátima, além de apoiar aquelas mulheres que não desejam levar a gravidez adiante, o Estado deve cuidar das crianças com microcefalia e dar suporte a “gestantes e mães resilientes diante da microcefalia” (Idem).

Diante de tantas mortes e de tantos debates sobre a importância da mulher ter autonomia sobre o próprio corpo, não resta dúvidas acerca da necessidade de descriminalização do aborto no Brasil. Contudo, é preciso não deixar cair no esquecimento um episódio relativamente recente na história do país.

Em 1991, o Senado Federal deu início à Comissão Parlamentar Inquérito (CPI) da Esterilização. O Brasil estava diante de números preocupantes. A esterilização era utilizada como método contraceptivo por 44% das mulheres em idade fértil. A pílula anticoncepcional representava 41%. O documento da CPI comparou a realidade brasileira com outros países, como Reino Unido, Bélgica e Itália, que tinham apenas 8%, 5% e 1%, respectivamente, como porcentagem de esterilização (BRASIL. Relatório final da Comissão Mista de Inquérito. Relatório nº 2, de 1993).

O relatório da CPI também constatou que o maior percentual de esterilizadas estavam nas regiões mais pobres; que a maioria das mulheres não tinham informações corretas e completas sobre o procedimento (causando, muitas vezes, arrependimento) e que a maioria das mulheres submetidas à prática eram negras, “o que revela o caráter racista da esterilização” (Idem).

Ao final da CPI, em 1993, chegou-se à conclusão de que as mulheres tinham sido submetidas a esterilização em massa e que as esterilizações eram feitas durante as cesárias, o que também aumentava o número de partos com esse procedimento.

Em 12 de janeiro de 1996, entrou em vigor a lei nº 9.263, que admite o planejamento familiar como direito de todo cidadão e proíbe a utilização das ações para qualquer tipo de controle demográfico (BRASIL. Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996).

Esse episódio nos deixa diante de uma questão relevante: o debate sobre o aborto e a escolha por passar ou não pelo procedimento têm pesos e medidas diferentes para mulheres brancas e negras, ricas e pobres. A triste experiência de esterilização em

massa das mulheres brasileiras (como já visto, em sua maioria, negras e pobres) comprovou, mais uma vez, que as decisões acerca do corpo feminino não podem estar nas mãos do Estado.

[...] na experiência das mulheres que estão em condições de opressão por sua raça ou sua classe social, as políticas voltadas para o controle reprodutivo podem ter significado algo muito diferente da ideia de escolha e controle sobre o próprio corpo. Em suas vinculações históricas, com o racismo e o controle populacional, as políticas de esterilização levadas a cabo em várias partes do mundo em meados do século XX são um caso representativo, em que mulheres pobres foram, ao mesmo tempo, o alvo de esterilizações involuntárias e tiveram negado o acesso a esterilização voluntária, aborto seguro e anticoncepcionais de maneira desproporcional em relação às mulheres brancas. Quando predominou a visão neomalthusiana de prevenção à proliferação das camadas mais pobres da população, “o que era demandado como um ‘direito’ para as privilegiadas acabou sendo interpretado como um ‘dever’ para as mais pobres”. (BIROLI, 2014)

Na realidade, como foi afirmado por Fátima Oliveira, o papel do Estado é dar suporte à mulher, qualquer que seja a decisão tomada por ela. Também é papel dele criar políticas públicas transversais, que possibilitem uma vida plena a negras, brancas, indígenas, urbanas e rurais, respeitando as demandas e as particularidades de cada grupo.

Miomas e histerectomia

Apesar de alguns autores dizerem que não é possível afirmar o caráter étnico da incidência de miomas, há uma vasta literatura que coloca como “inegável” a maior frequência da doença em mulheres negras do que em mulheres brancas.

Mesmo tendo sido realizada na década de 1990, a pesquisa de Vera Cristina de Souza (1995) é relevante porque a autora é uma das pioneiras na discussão sobre mulheres negras e miomas. Ao estudar a doença no estado de São Paulo, ela percebeu prevalência e reincidência dos miomas em mulheres negras (41,6% contra 22,9%, e 21,9% contra 6%, respectivamente). A pesquisa também apontou o alto número de mulheres que tinham passado pelo processo de histerectomia (retirada do útero) (15,8% contra 3,6%) e a relação delas com outros membros da família. Sessenta e dois por cento das negras tinham filhas ou irmãs com o diagnóstico comprovado da doença.

Anos depois, em João Pessoa (PB), José A. Novaes Silva (2001) encontrou um cenário semelhante em um hospital público da capital paraibana. Na pesquisa de Silva, a

diferença percentual de mulheres negras e brancas na população era muito pequeno (apenas 0,3%), porém, 47,8% das mulheres diagnosticadas com miomas eram negras e 35,8%, brancas.

Mioma é um tumor benigno que se desenvolve no útero, podendo ter ou não sintomas. Nossa preocupação está nesses sintomas (sangramento vaginal em excesso, cólicas menstruais, dores durante a relação sexual, etc.) e no tratamento da doença. A maioria das mulheres negras (pretas e pardas) são pobres e, por isso, nem sempre têm as informações necessárias para questionar os médicos no momento do diagnóstico e sobre o tratamento. É muito cruel que pacientes vivam anos com sintomas desse porte – por falta de diagnóstico adequado –, porém é ainda pior quando a histerectomia surge única opção de tratamento (SITE DRAUZIO VARELLA).

O tratamento de miomas pode ser por meio de acompanhamento (em situações em que o tumor ou os tumores não afetam a saúde e qualidade de vida da paciente); por meio da miomectomia (retirada de miomas com preservação do útero) ou por meio da histerectomia (retirada do útero).

Chama atenção o fato de que o tratamento irreversível é o mais utilizado em mulheres negras. Vera Souza (1995) afirma que a proporção de histerectomias em negras foi quase cinco vezes superior que em brancas. Na sua investigação em João Pessoa, Silva (2001) constatou que a doença se manifesta mais precocemente nas mulheres negras (entre 20 e 29 anos) e que o número de histerectomias é quatro vezes maior entre as mulheres negras na faixa etária entre 30 a 39 anos de idade. O professor norte-americano Darien J. Davis (2000) também chegou à mesma conclusão. Em uma investigação lançada em 2000, ele afirmou que, no Brasil, o procedimento que causa infertilidade é de 15,9% em negras, contra 3,6% em brancas. No mesmo ano, Cláudio Bacal (2000) constatou os perigos das histerectomias no país: “são feitas cerca de 300 mil cirurgias radicais por ano no país. Um exagero que poderia ser evitado. Como resultado dessa violência ao corpo, a mulher enfrenta osteoporose, depressão e flacidez dos seios”.

Sofrimento psíquico grave

Este breve percurso sobre a série de violências sistemáticas que as mulheres negras estão expostas tem fim no sofrimento psíquico grave. “O racismo quando não

mata, enlouquece”. A frase atribuída ao militante negro Hamilton Cardoso resume a trajetória de muitos negros e negras no nosso país. A contínua exposição a agressões físicas e emocionais deixam marcas visíveis e invisíveis, sempre dolorosas.

Nesse sentido, o inconsciente coletivo marcado pelo racismo e sexismo, manifestado através dos preconceitos, estereótipo e discriminação, é gerador de situações de violência física e simbólica, que produzem marcas psíquicas, ocasionam dificuldades e distorcem sentimentos e percepções de si mesmo.

As atitudes racistas são incorporadas às estruturas sociais, incluindo instituições políticas, educacionais, de saúde e diferentes equipamentos do Estado, causando acesso e tratamentos desiguais, que, na maioria das vezes, são imperceptíveis ao conjunto da sociedade, mas são, quase sempre, considerados pelos negros como ato persecutório. (SILVA, M.L., 2004, p. 2)

Psicóloga e ativista do Movimento Negro e do Movimento de Mulheres, Maria Lúcia da Silva (2004) também enumera os transtornos físicos e psíquicos causados às vítimas de racismo (ansiedade, ataques de pânico, depressão, hipertensão arterial, úlcera gástrica e alcoolismo, entre outros) e mostra as consequências da relação de negros com o “mundo branco”:

Numa sociedade multicultural e racista, o contato constante com o “mundo branco” poderá criar-lhe transtornos emocionais devido às repetidas frustrações e falta de oportunidade e perspectiva para o futuro. O racismo atua negativamente na esfera intrapsíquica, afetando o eu e comprometendo sua identidade. Essa ocorrência se deve às repetidas experiências de desvalorização da autoimagem, difundidas tanto pelas instituições como pelas relações interpessoais, e à interiorização do eu ideal europeu, branco. (SILVA, M.L., 2004, p.3)

Do outro lado, há uma psicologia e uma psicanálise com dificuldades em compreender a realidade do negro e da negra. Escrito em 1952, “Pele Negra, Máscaras Brancas”, o clássico de Franz Fanon se mostra, de certa maneira, atual – além de denunciar o caráter estático dos estudos sobre a psique humana.

Cada vez que lemos uma obra de psicanálise, discutimos com nossos professores ou conversamos com doentes europeus, ficamos impressionados com a inadequação dos esquemas correspondentes diante da realidade que oferece o preto. Progressivamente concluímos que há substituição de dialética quando se passa da psicologia do branco para a do negro. (FANON, 1952, p. 134)

Vítimas do machismo, do racismo e do preconceito de classe, as mulheres negras acumulam episódios de preconceito e discriminação. Em 2013, 14,1% de

mulheres adultas brancas foram diagnosticadas com depressão. No mesmo período, o percentual de mulheres adultas negras diagnosticadas foi de 21,8% (GÓES, 2014).

Conclusão

A cantora Elza Soares, em algumas entrevistas, afirmou o que o nome do seu disco mais recente, “A Mulher do Fim do Mundo”, era inspirado na trajetória dela e dedicado às mulheres negras, porque nós somos as mulheres do fim do mundo, por tudo que vivemos em trajetórias de exclusão e de sobrevivência (UNIVERSO FNAC, 2016).

Por isso, o nome do trabalho de Elza é referência para este artigo que, a partir de livros, de artigos e de dados divulgados pelo governo, fez um breve percurso sobre algumas das violências contínuas impostas às mulheres negras.

Essa parcela da população foi escolhida por representar a base da pirâmide social e por ser vítima não apenas do machismo, mas também do racismo e das discriminações de classe – já que a maior parte das mulheres negras são pobres (IPEA, 2014).

A menor quantidade de consultas de pré-natal e a maior taxa de mortalidade de bebês nascidos vivos de mães negras é só a ponta do iceberg de um problema que envolve outros fatores quando se trata de violência obstétrica. Partos sem anestesia, sem acompanhantes e com procedimentos nem sempre feitos da maneira correta (como a episiotomia, corte cirúrgico feito na região entre a vagina e o ânus, em caso de parto normal), entre outros cenários fazem parte um assunto que merece estudos mais amplos e detalhados.

A questão do aborto também deve ter debates mais elaborados, principalmente se for levado em conta os retrocessos contemporâneos sobre o tema, com leis que criminalizam e matam mulheres que não tem dinheiro para abortar, ou seja, as negras.

As poucas pesquisas e os diagnósticos e tratamentos controversos de miomas, assim como o descuido e o despreparo diante pacientes vítimas de práticas discriminatórias apontam para a necessidade urgente de políticas públicas voltadas para às mulheres negras, que também vivem a tripla jornada, a chefia em lares da periferia e o celibato definitivo, entre outros fatos que merecem atenção por parte do Estado. O governo brasileiro não pode continuar omissos frente às demandas fundamentais para a saúde e a vida das mulheres negras.

No atual cenário brasileiro, não só mulheres negras, mas toda população negra vive uma realidade genocida que, por diversos mecanismos, tem sido eliminada da sociedade.

O camaronês Achille Mbembe (2003) nomeia essa realidade como necropolítica. Inspirado no biopoder de Michel Foucault, o conceito fala sobre espaços e sujeitos como alvos preferenciais na distribuição da morte.

É a noção de biopoder suficiente para explicar as maneiras contemporâneas pelas quais o político, sob a égide da guerra, da resistência, ou da luta contra o terror, transforma a morte do inimigo no seu objetivo primário e absoluto? [...] Imaginando a política como uma forma de guerra, devemos nos perguntar: qual o lugar da vida, da morte e do corpo humano (particularmente do corpo mutilado)? Como tais categorias são inscritas na ordem do poder? (MBEMBE, 2003, p.12).

Além da implementação de políticas públicas transversais, também se espera que o tempo da necropolítica, que controla e que mata corpos negros, esteja chegando ao fim. Desta maneira, negros e negras poderão, enfim, exercer suas vidas em plenitude.

Bibliografia

A PÚBLICA. *Clandestinas*. Disponível em: <<http://apublica.org/2013/09/um-milhao-de-mulheres/>>. Acesso em 14 ago. 2016.

ATLAS DA VIOLÊNCIA 2016. Brasília: Ipea, 2016

BACAL, Cláudio. *Por que tantas mulheres perdem o útero*. Disponível em: <www.brasil2.salutia.com/salutia.php?id0=inicio&id1=home&id2=nota&id3=346>.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. *Feminismo e Política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

BRASIL. Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Dos crimes contra a pessoa. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848.htm>. Acesso em 14 ago. 2016.

BRASIL. Lei nº 9.263, de 12 de janeiro de 1996. Regula o § 7º do art. 226 da Constituição Federal, que trata do planejamento familiar, estabelece penalidades e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9263.htm>. Acesso em 13 ago. 2016.

BRASIL. Relatório final da Comissão Mista de Inquérito. Relatório nº 2, de 1993 - Congresso Nacional. Disponível em:

<<http://www.senado.gov.br/atividade/materia/getPDF.asp?t=78880>>. Acesso em 14 ago. 2016.

DAVIS, Darien, J. *Afro-brasileiros hoje*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

EBC. *CFM repudia campanha do governo contra o racismo no SUS*. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2014/11/cfm-repudia-campanha-do-governo-que-e-contra-o-racismo>>. Acesso em 13 ago. 2016.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GÓES, Emmanuele. *Humanizar a dor, mulheres negras e a saúde mental*. Disponível em: <<http://www.libertas.com.br/#!Humanizar-a-dor-mulheres-negras-e-a-sa%C3%BAdede-mental/cdji/5774021e0cf2bcae6e4322fd>>. Acesso em 19 ago. 2016.

INSTITUTO AVANTE BRASIL. *População Prisional: Brasil vai passar os EUA em 2034*. Disponível em: <institutoavantebrasil.com.br/populacao-prisional-brasil-vai-passar-os-eua-em-2034/>. Acesso em 16 ago. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa mensal de emprego*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/indicadores/trabalhoerendimento/pme/pmeme22.shtm>>. Acesso em 17 ago. 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *Retrato das desigualdades*. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/indicadores_educacao.html>. Acesso em 17 ago. 2016.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - INFOPEN - Junho de 2014*. Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>>. Acesso em 20 dez. 2016.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Painel de Indicadores do SUS - Temático Saúde da População Negra*. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/images/pdf/2016/maio/04/miolo-painel-10-22032016.pdf>>. Acesso em: 15 ago. 2016. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Public Culture, Duke, 15(1), 2003, p. 11-40.

OLIVEIRA, Fátima. *Saúde da população negra: Brasil ano 2001*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2003.

OLIVEIRA, Fátima. *Microcefalia e o direito ao aborto*. Disponível em: <<http://jornalggm.com.br/noticia/microcefalia-e-o-direito-ao-aborto-por-fatima-oliveira>>. Acesso em 15 ago. 2016.

REIS, Vilma. “Juristas Negros e Negras: por vidas e liberdade no Brasil”. In: FLAUZINA, Ana; FREITAS, Felipe; VIEIRA, Hector; PIRES, Thula. *Discursos negros: legislação penal, política criminal e racismo*. Brasília: Brado Negro, 2015.

REVISTA EXAME. *Brasil cai para a posição de 9ª economia do mundo*. Disponível em: <<http://exame.abril.com.br/economia/noticias/pib-em-dolar-cai-25-e-brasil-cai-para-a-posicao-de-9a-economia-do-mundo>>. Acesso em 13 ago. 2016.

ROSSETO, Irene; MONTOVANELE, Fabiana; CARVANO, Luiz M.; PAIXÃO, Marcelo (Org.). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010 - Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça*. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/desigualdades_raciais_2009-2010.pdf>. Acesso em 19 ago. 2016.

SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Mapa do Encarceramento: os jovens do Brasil*. Brasília: Presidência da República, 2015.

SILVA, José A. Novaes da. *Miomatose em João Pessoa: um recorte étnico*. 2001. mimeo

SILVA, Maria Lúcia da. *Racismo e os efeitos na saúde mental*. Disponível em: <<http://www.mulheresnegras.org/doc/livro%20ledu/129-132MariaLucia.pdf>>. Acesso em 19 ago. 2016.

SITE DRAUZIO VARELLA. *Entrevista – Miomas*. Disponível em: <<http://drauziovarella.com.br/mulher-2/miomas-2/>>. Acesso em 19 ago. 2016.

SOUZA, Vera Cristina de. *Mulher Negra e Miomas: uma incursão na área da saúde, raça/etnia*. São Paulo: PUC, 1995.

SOUZA, Vera Cristina de. *Sob o Peso dos Temores: mulheres negras, miomas uterinos e histerectomia*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

UNIVERSIDADE LIVRE FEMINISTA. *Estudo indica que nº de mortes por aborto é maior entre mulheres negras*. Disponível em: <<http://feminismo.org.br/estudo-indica-que-no-de-mortes-por-aborto-e-maior-entre-mulheres-negras/>>. Acesso em 14 ago. 2016.

UNIVERSO FNAC. *‘Eu sou a mulher do fim do mundo’*. Disponível em: <<http://www.universofnac.com.br/entrevistas/eu-sou-a-mulher-do-fim-do-mundo/>>. Acesso em 19 ago. 2016.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Homicídios e Juventude no Brasil - Mapa da Violência 2013*. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2013/mapa2013_homicidios_juventude.pdf>. Acesso em 16 ago. 2016. Brasília: Secretaria-Geral da Presidência da República, 2013.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**ENEGRECENDO A EDUCAÇÃO
PERSPECTIVAS DECOLONIAIS E PRÁTICAS TRANSGRESSORAS**

Éllen Daiane Cintra⁸

Resumo: Este artigo discute possibilidades para a efetivação de uma educação significativa a partir das perspectivas trazidas pelas leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008, sob uma perspectiva decolonial associada a uma prática “transgressora” e o olhar sobre os alunos em uma condição de *outsiders-within*. Para tanto, são retomados aspectos centrais na educação do negro brasileiro, tomando por base alguns apontamentos críticos sobre a organização do currículo escolar e as práticas pedagógicas, que, sob nossa perspectiva, contribuem para que esta população continue marginalizada epistemológica, cultural e economicamente. A partir da problematização da articulação entre raça e educação, esboçamos reflexões sobre como a descolonização dos currículos a partir de uma proposta de pensamento decolonial aliada a uma prática educativa transgressora e libertadora podem contribuir para uma educação significativa da população negra.

Palavras-chave: decolonialidade; educação decolonial; currículo; lei nº 10.639/2003; educação transgressora.

⁸ Mestranda em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de Brasília na linha de pesquisa *Estudos Comparados* e especialista em Língua Inglesa. Professora da educação básica da Secretaria de Educação do Governo do Distrito Federal. Email: ellencintra.teacher@gmail.com

Introdução

Este artigo busca problematizar a articulação entre raça e educação e, a partir daí, esboçar reflexões sobre como a descolonização dos currículos a partir de uma proposta de pensamento decolonial (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016; MALDONADO-TORRES, 2016) aliada a uma prática educativa transgressora e libertadora (HOOKS, 2013) podem contribuir para uma educação significativa da população negra.

Nesse sentido, este trabalho se articula ao redor da hipótese de que são insipientes não apenas o trato ainda dado à organização curricular, compartimentalizada nas disciplinas clássicas e desagregada de amarras que tornem o conteúdo significativo (GOMES, 2003, 2012; SILVA, 2013), mas também as práticas escolares que marginalizam saberes, especialmente dos negros que compõem o corpo estudantil, ao invés de garantir-lhes espaço para atuarem também como produtores de conhecimento e sujeitos do processo educacional. O objetivo, portanto, é analisar a relação entre a marginalização dos estudantes negros e as práticas educacionais.

Para melhor cumprir com o objetivo, este artigo está organizado em quatro seções. Primeiramente, trazemos apontamentos acerca da educação e da marginalização da população escolar negra no Brasil (CARNEIRO, 2005, PINTO, 1987; GOMES, 2012), bem como sobre a atuação dos movimentos sociais, especialmente do Movimento Negro, nas lutas em prol da educação e visibilização da população negra e valorização de seus saberes. Após, tecemos algumas ponderações sobre as leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008 e as contribuições trazidas por ambas no âmbito de sua aplicação (GOMES, 2013). Em seguida, discutimos a noção de epistemicídio e da colonização dos currículos escolares, partindo de perspectivas trazidas pelo pensamento decolonial (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016; MALDONADO-TORRES, 2016) e a necessidade de um novo paradigma epistemológico (GOMES, 2012). Posteriormente, buscamos uma articulação entre a condição do alunado negro em sua posição de “outsiders-within” (COLLINS, 2000) no processo educativo e a sua potencialidade para uma atuação transgressora e libertadora (HOOKS, 2013). Por fim, as conclusões esboçam uma primeira reflexão sobre a necessidade de uma organização curricular articulada com a renovação das práticas pedagógicas visando à descolonização dos currículos e a inserção do sujeito negro no processo educacional.

Breve olhar sobre a educação do negro no Brasil: Considerações acerca da educação da população negra no Brasil

Entre as ferramentas mais eficazes na luta contra o racismo e toda e qualquer forma de discriminação, tem-se a educação como a mais poderosa delas, por seu caráter emancipatório e por seu amplo raio de profusão, especialmente em um contexto como o brasileiro em que a educação é direito constitucional a toda a população. Todavia, percebe-se que sua centralidade nos processos de produção de conhecimento sobre o próprio indivíduo e sobre os que o cercam, sua contribuição para formação de quadros intelectuais e políticos e sua importância para o mercado de trabalho têm sido perversamente usadas a serviço da produção e reprodução de um quadro de desigualdades raciais e sociais.

Levando em consideração que o Brasil abriga um contingente significativo de descendentes de africanos dispersos na diáspora, se constituindo em uma das maiores sociedades multirraciais do mundo (GOMES, 2011), preocupa que a educação da população brasileira não seja significativa no sentido de oferecer uma educação que privilegie a diversidade e trabalhe visando promover a horizontalização e a harmonia nas relações étnico-raciais.

Estudiosos das questões raciais e da trajetória do negro brasileiro contam uma história de resistências e enfrentamento de empecilhos arquitetados para manutenção de um projeto colonizador. Percebe-se que, nessa longa caminhada na luta por direitos, as batalhas em prol do acesso à educação colhem hoje os primeiros frutos de séculos de enfrentamentos. Sem pretender aprofundar nestas discussões, observa-se uma mudança na compreensão das relações raciais, vistas em determinados momentos apenas a partir de uma relação de desagregação do sistema escravista e da constituição de uma sociedade de classes. Nota-se, que a população negra não se beneficiou da educação por sérias questões resultantes da e aliadas à discriminação racial, como a anomia e a “desorganização familiar”, um estado de pauperização, que obrigava o trabalho precoce, e a herança cultural negativa, que impedia ou dificultava a percepção da importância da educação pelos grupos racializados (PINTO, 1987).

Vencida a luta pela possibilidade de acesso à educação vemos, contudo, que os processos de subalternização, violência e exploração serão reproduzidos também dentro do espaço escolar. Revelam, assim, uma série de enfrentamentos que serão travados ainda por muito tempo dada a constituição de um currículo fortemente marcado pela herança colonial e que, por isso, privilegia a história e a cultura europeias e silencia a história e a cultura da África, dos afro-brasileiros e dos povos indígenas (PINTO, 1987), mais no passado, mas ainda hoje também.

As contribuições do Movimento Negro para a educação

Antes de se discutir as perspectivas que tratam da colonialidade dos currículos escolares, destaca-se a centralidade das lutas dos movimentos sociais e do Movimento Negro, especialmente a partir do final da década de 70. Entre outros, estes buscavam uma educação que atendesse às necessidades da população negra e que, em reconhecimento aos seus direitos à cidadania e à valorização dos seus saberes e cultura, oferecesse uma educação que privilegiasse as relações étnico-raciais.

Com a abertura política e a redemocratização da sociedade, percebe-se uma nova atuação política da população negra em movimentos de caráter identitário e essa problematização e reflexão sobre novas formas de reivindicação política levou a uma atuação mais forte do Movimento Negro. Após uma série de tensões, críticas e reflexões, o Movimento Negro passa a focar na denúncia da postura de neutralidade do Estado ante a desigualdade racial, exigindo do governo que este adote políticas para a integração da população negra na sociedade e promova mudanças no interior do próprio Estado, através da inserção de ativistas e intelectuais do Movimento. Destaca-se que ainda que o grupo tenha tido uma atuação marcante tanto na Constituinte quanto na elaboração da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), nenhuma das duas realizações incluiu de fato as reivindicações do Movimento Negro (GOMES, 2011).

Ainda neste contexto, percebe-se a inserção paulatina de um grupo de intelectuais negros nas universidades públicas que passam a produzir conhecimento sobre as relações étnico-raciais, fato possibilitado pela consolidação dos cursos de pós-graduação em educação desencadeada a partir dos anos 1970. Nesse momento, temas que abarcam a relação entre o negro e a educação ganham espaço junto à produção de

pesquisas, congressos e encontros: discute-se a discriminação do negro nos livros didáticos, a necessidade de inserção da temática racial e da História da África nos currículos escolares, a articulação do silêncio como ritual a favor da discriminação racial na escola, as lutas e a resistência negras, a escola como instituição reprodutora do racismo, entre outros assuntos (GOMES, 2011). Essa movimentação desencadeia uma série de pressões que rebatem no Ministério da Educação e ricocheteiam nos gestores dos sistemas de ensino e nas escolas públicas e estes se veem obrigados a reavaliar seu papel e assumir uma postura ativa na superação do racismo na escola e na sociedade.

Nesse contexto, as ações afirmativas vêm como uma exigência, visando combater as políticas de caráter universal que não atendiam à população negra, nem se comprometiam com a superação do racismo. O Movimento Negro passa, então, a afirmar de forma mais categórica “o lugar da educação básica e da superior como um direito social e, nesse sentido, como direito à diversidade étnico-racial” (GOMES, 2011, p.113). Desdobram-se desse esforço a criação do Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra em 1996 e a introdução nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), em 1995 e 1996, do tema transversal *Pluralidade Cultural*, que, por seu caráter universalista, não apresenta em sua proposta um posicionamento explícito de superação do racismo e da desigualdade racial na educação.

Nesse cenário de lutas e pressões, tem-se como um marco da luta pelo direito à educação como um componente da construção da igualdade social a *3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância*, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 2001, na cidade de Durban, na África do Sul. Além disso, a conferência representa ainda a construção de um consenso entre as entidades do Movimento Negro sobre a necessidade de se implantar ações afirmativas no Brasil, a fim de privilegiar a educação básica e a superior e, ainda, o mercado de trabalho em suas ações mais pontuais (GOMES, 2011).

Destacam-se entre as ações na política educacional a sanção da Lei nº 10.639, em janeiro de 2003, mais tarde ampliada pela Lei nº 11.645/2008, alterando a lei nº 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação, o que configura uma política educacional de Estado tornando obrigatório o ensino de História e Cultura afro-brasileira e indígena na educação básica no Brasil. Cabe compreender que o seu teor e sua regulamentação têm abrangência nacional, o que faz urgir sua implementação por todas as escolas públicas e privadas brasileiras, assim como pelos conselhos e

secretarias de educação e pelas universidades (GOMES, 2011). Em 2004, o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004 são aprovados pelo Conselho Nacional de Educação, regulamentando e instituindo as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Além destes avanços, o Movimento Negro e outras articulações sociais contribuíram ainda, nos últimos 13 anos, para a:

- instituição do Sistema Especial de Reserva de Vagas, baseado no Projeto de Lei (PL) 3.627/2004 que instituiu o Sistema Especial de Reserva de Vagas para estudantes egressos de Escola Pública, em especial negros e indígenas, nas Instituições Públicas Federais de Educação Superior. Através do Decreto nº 7.824/2012, ficou estabelecido que até 2016, 50% das vagas das Universidades Públicas serão destinadas aos estudantes negros, indígenas, pardos ou empobrecidos;
- inclusão do quesito cor/raça no censo escolar, em vigor desde 2005, baseado no PL 2.827/2003 que instituiu a obrigatoriedade de incluir o quesito cor/raça nas fichas de matrícula e nos dados cadastrais das instituições de educação básica e superior, públicas ou privadas, em suas diversas modalidades de ensino, com a finalidade de obter dados para a definição de políticas públicas específicas;
- definição de recomendações estabelecidas nas Resoluções da II Conferência Nacional para Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR);
- instituição do Eixo *Justiça Social, Educação e Trabalho: Inclusão, Diversidade e Igualdade*, na Conferência Nacional de Educação (CONAE/2010), que garantiu espaço para discussão da questão étnico-racial e sua contribuição para a reformulação do Plano Nacional de Educação. (FERREIRA, 2011, p. 10 *apud* SILVA, 2010)

Todos estes avanços são resultados de lutas árduas travadas em várias instâncias sociais, especialmente impulsionadas pelas ações do Movimento Negro no Brasil. Cabe refletir, baseando-se neste quadro sintético de alguns pontos centrais nos percursos da educação da população negra, sobre como a relação legislação–currículo–prática escolar está sendo organizada de forma a corresponder às expectativas colocadas. Assim, questiona-se a própria natureza do currículo, considerando a intrínseca articulação apregoada entre a divulgação de conteúdos e os ideais da educação e dos postulados que permeiam o processo educativo e os interesses econômicos e sociais que permeiam tais processos. Cabe também refletir se o trabalho por disciplinas predefinidas e isoladas entre si possibilita que a diversidade de saberes seja efetivamente reconhecida.

Ademais, as reflexões que seguem olham também para horizontes que favoreçam uma educação com possibilidades ampliadas.

Currículos e saberes: diálogos possíveis

Currículos e saberes: de onde vêm e a que se propõem

Entre as principais discussões trazidas pelo Movimento Negro e outros grupos e movimentos que se postam na luta por uma educação que privilegie a história e os saberes dos povos Africanos e dos afro-brasileiros há uma séria discussão sobre a necessidade da reestruturação dos currículos para que saberes subalternos tenham finalmente seu lugar de fala e possam, assim, trazer uma nova perspectiva para as relações sociais (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016). Entre estas discussões estão os apontamentos trazidos pela perspectiva *decolonial*, que organiza seus questionamentos e reflexões a partir da assunção da *colonialidade* dos povos colonizados.

Ao tratar da estrutura epistêmica do mundo moderno, Grosfoguel (2016) explica que os saberes que privilegiamos em nossas instituições de ensino e nas diversas relações sociais são resultado de quatro grandes genocídios/epistemicídios durante o período que ele nomeia “longo século XVI” (1450-1650), momento em que os povos europeus consolidavam seu poder e desenvolvimento durante a expansão marítima e conquista de povos nas Américas e África.

A partir destes acontecimentos, Grosfoguel (2016) explica que os homens ocidentais consolidaram seus privilégios epistêmicos ao usar de mecanismos como a inferiorização dos conhecimentos dos homens e mulheres colonizados, privilegiando projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. O resultado deste processo é a desqualificação de outros conhecimentos e outras vozes críticas e a geração de estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo acadêmico, que é também aplicado nas diversas etapas do ensino. O autor enxerga quatro processos como centrais para a consolidação desta perspectiva, sendo eles: i) a conquista das Américas, ii) a conquista de Al-Andalus, iii) a escravização de africanos nas Américas e iv) o assassinato de milhões de mulheres queimadas vivas na Europa, acusadas de feitiçaria.

A ideia do “epistemicídio”, trazida à luz por Boaventura de Souza Santos na obra *Epistemologias del Sur*, de 2010, reflete “a destruição de conhecimentos ligada à

destruição de seres humanos”, conforme explicado e utilizado por Grosfoguel (2016, p. 2). O autor apresenta, em detalhes que não cabem no escopo deste trabalho, as tentativas brutais de apagamento dos conhecimentos destes grupos através da queima de bibliotecas e do genocídio das populações citadas durante os processos de colonização de diferentes nações. É neste contexto, e baseando-se também em pressuposições salvacionistas ou de avanço moral das populações colonizadas – os *subalternos*, cuja “elevação” era trazida através da “civilização” e do “desenvolvimento” aos moldes europeizados, que se deram as construções então empreendidas para a criação de novos imaginários e de uma nova hierarquia racial (GROSFOGUEL, 2016), reproduzidas através de ferramentas como os currículos.

Com base nestes preceitos, tateamos uma ligação entre a ideia trazida pela definição de epistemicídio e a construção dos currículos que norteiam nossa educação, que por longos séculos funciona(ram) a serviço de uma perspectiva colonizadora. Percebemos como também no Brasil, os currículos se construíram refletindo a *colonialidade* presente em nossa constituição histórica. Nesse sentido, as pesadas marcas de nossa herança colonial podem ser percebidas através da constituição e presença de currículos monoculturais, que sustentam a herança colonial ao privilegiarem e valorizarem apenas uma forma de ser, de saber e de viver – a eurocêntrica (FERREIRA, 2013). Tal proposição pode ser percebida na forma como a educação é concebida, nos conteúdos e discursos presentes nos livros didáticos ou em nossa literatura e na nossa relação com o mundo.

Descolonizando os currículos: percepções sobre o outro

É neste contexto de reprodução de uma epistemologia eurocêntrica, que traz valores centrais oriundos da cultura chamada erudita, que são embalados os primeiros passos da população negra na educação formal. Dentre outros apontamentos que tratam da reprodução de estereótipos negativos, da invisibilidade dos corpos negros ou de sua objetificação e exclusão nos espaços escolares, chamamos a atenção para o trato dado aos saberes da cultura negra.

Mesmo depois da sanção das leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, percebe-se a folclorização dos saberes das culturas subalternizadas, em especial a negra e a indígena, revelando uma postura acrítica para o papel destes povos quanto a seu peso na

construção da história do país e sua participação e relevância na vida social e cultural dos brasileiros (GOMES, 2012). Ainda que simbolicamente não silenciada, seu caráter marginalizado fica evidente diante de sua alocação em, por exemplo, em eventos como a semana do folclore, comumente construídos sem a reflexão sobre a historicidade e peso de diferentes povos e culturas no cenário nacional. Como explica Ferreira acerca destes eventos (2013, p.6), “é-lhe imposta a condição subalterna, por isso nem é cultura e nem arte, mas folclore e artesanato”, revelando apenas que os conhecimentos trazidos pelos povos africanos e afro-brasileiros são vistos ainda de forma discriminada e preconceituosa, ainda que de forma disfarçada de reconhecimento. Estes são os contextos que revelam a força com que o projeto colonial engendrou suas epistemes na construção do pensamento educacional brasileiro, justificando e evidenciando a necessidade de discussões e ações pontuais que visem desconstruir as marcas da colonialidade.

Esta reflexão nos leva a ponderar sobre como os indivíduos são percebidos em sua dimensão como “o outro”, cabendo aqui pensar se são percebidos como “diferentes” ou “diversos”. Isto levanta questionamentos sobre se são compreendidos como distantes e não pertencem ao mesmo espaço e lógica de humanização e respeito ou se são percebidos dentro do mesmo escopo de relações e validados como sujeito, percepções que se referem respectivamente aos conceitos destacados.

Dentre as concepções analisadas por Melo (2011, p. 69), a autora reflete em suas colocações sobre “diferença” que “percebemos que reduzir à diferença sistemas que classificam, homogeneizam e modelam é uma tentativa de tornar consensual o que é conflituoso, de fixar como certo o que é incerto, de negar histórias de grupos peculiares por histórias idealizadas”. A autora lembra ainda que a concepção de diferença faz referência ao que é “desarmônico, contingente, conflituoso e híbrido” (MELO, 2011, p. 70) e essas contribuições refletem a necessidade de se questionar os conceitos homogêneos, fixos ou estáveis que excluem o que deles diferem para que reconheçamos de fato a diferença, conforme observado por Ferreira (2013). Esse reconhecimento pressupõe que certezas socialmente construídas, como o próprio *mito da democracia racial*, sejam questionadas, sendo necessário para isto, diversificar nossas visões do mundo através de olhares e percepções plurais, diversas, fluidas e ressignificadas dos sujeitos, de seus saberes e das relações.

Ao pensarmos sobre a noção da “diversidade”, termo que está expresso nos dispositivos legais (LDBEN, DCN), tratamos das identidades culturais, que mesmo

sendo múltiplas, são entendidas como “homogêneas, pré-determinadas e justapostas” (MELO, 2011, p. 69). A diversidade representa a naturalização das diferenças, não apresentando, como para a noção de diferença, uma construção sócio histórica que é permeada de relações de poder. Usando as reflexões trazidas por Caldeira e Costa (2005), Melo cita ainda que a *diversidade* tem por característica a expressão de pertencimentos vários e se constitui na forma de *manifestação da diferença*.

As reflexões trazidas sobre a noção da *diversidade cultural* são bem definidas por Homi Bhabha que entende que

A diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto de conhecimento empírico – enquanto a diferença cultural é o processo de *enunciação da cultura* como *conhecível*, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade (BHABHA, 1998, p.63)

Nesse contexto, é importante entender a necessidade de se articular um currículo e práticas pedagógicas que compreendam os saberes subalternos como sob uma perspectiva de diversidade cultural, sob a qual se entende a cultura como um objeto do conhecimento baseado na experiência, reconhecendo-se, assim, conteúdos e costumes culturais pré-existent. Essa percepção rompe com o paradigma da *colonialidade* e traz para o palco do aprendizado saberes subalternos ao perceber a cultura como um contínuo de saberes.

Vemos nesse contexto que é necessária a luta pela criação de mecanismos que ponderem sobre e incluam outros indivíduos e grupos como produtores de conhecimento. Entende-se também que a noção de diferença cultural pode ser nociva quando funciona para a perpetuação de apenas um grupo como referência ao invés de contribuir com o avanço dos povos ao apontar as diferenças entre os indivíduos, grupos e sociedades humanas. É, assim, necessária a percepção de um olhar mais amplo para as relações buscando o equilíbrio entre o ideal de diversidade cultural enriquecido pelas contribuições trazidas pelas percepções das diferenças culturais.

Interessa, nesse recorte, olhar de forma atenta para como os objetivos a que se propõe o rearranjo curricular, conforme trazido pelas leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, se articulam com uma perspectiva decolonial.

Leis 10.639/2003 e 11.645/2008: interpretações decoloniais do currículo

Pensar os processos de discriminação e as formas de combatê-la passa, necessariamente, pela problematização e questionamento das relações de poder, que hierarquizam os grupos culturais e criam assimetrias no desenho social. Nesse sentido e reconhecendo que nosso país ainda vive sob o jugo do *mito da democracia racial* é que temos os principais objetivos das leis nº 10.639 e nº 11.645/2008 indo ao encontro a uma perspectiva decolonial.

Ao tratar dos objetivos da lei nº 10.639/2003, Ferreira (2013, p.14) lista as reflexões trazidas por Gomes (2008) afirmando que a lei pode contribuir para:

- superar a visão de que a ação da população negra no Brasil se resume a meras contribuições;
- Superar os mitos sobre indolência do africano escravizado ou da sua visão como selvagem e incivilizado;
- problematizar as relações de poder, de dominação e dos contextos de desigualdade e de colonização;
- promover mudanças em outros grupos étnico-raciais presentes na escola, como o próprio segmento branco;
- descentrar os impactos do racismo na construção da identidade e da subjetividade dos negros e incluir como esse fenômeno afeta essas mesmas dimensões dos outros grupos étnico-raciais;
- redefinir o papel do Estado que ao atender as demandas sociais torna-se propulsor de transformações sociais, assumindo sua responsabilidade em intervir para erradicar as disparidades entre brancos e negros no Brasil;
- mudar a postura ante a história, extrapolando a história factual e incluindo a dimensão social e cultural;
- democratizar o saber mediante uma distribuição igualitária da organização dos conteúdos que inclua o continente africano nas informações sobre a história, geografia, a política e as culturas dos continentes existentes;
- construir projetos pedagógicos interdisciplinares nas escolas;
- contribuir com a construção do diálogo e da articulação entre escola, Movimento Negro, Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros e Universidades.

A agenda de objetivos é claramente marcada por amarrações que sinalizam a luta por avanços nas relações raciais dentro do contexto escolar. Esse é um dos sentidos em que entendemos que a proposição trazida pela lei nº 10.639 se alinha com princípios como as práticas de *oposição* e *intervenção*, presentes nas propostas do pensamento decolonial (BERNARDINO-COSTA, GROSGOUEL, 2016).

Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p.17) postulam que a *decolonialidade*, apesar de ser uma discussão recente, “surtiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492”. A proposta trazida pela lei funciona, nesse contexto, com um questionamento e tentativa de realinhamento dos saberes: ao trazer a história das culturas e conhecimentos sobre o conhecimento africano e afro-brasileiro nota-se o esforço e a necessidade de se contar outras histórias silenciadas, invisibilizadas e esquecidas pelas dinâmicas da *modernidade*. Essas histórias fazem parte desse projeto eurocêntrico da modernidade, mas são contadas a partir da perspectiva do subalterno, o que muda o ângulo de visão sobre o processo e possibilita novas interpretações e reflexões sobre as relações humanas e o sistema de valoração imposto, por exemplo.

O autor explica ainda que os sujeitos coloniais, estes subalternizados nos processos de colonização, encontram-se nas fronteiras, físicas ou imaginárias, da modernidade e é exatamente essa posição fronteiriça que possibilita um diálogo com a modernidade e uma nova visão sobre as relações travadas pelos indivíduos e seus lugares. Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 19) explicam também que “na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, mas são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos”. Nesse sentido, e sabendo que as proposições da lei são trazidas pelo Movimento Negro e por estudiosos que percebem as relações por um outro lugar que não o da *colonialidade*, percebe-se a potencialidade dessa ferramenta, que reflete um olhar diferenciado sobre os currículos que anteriormente estavam postos.

Outro ponto que pode ser destacado nessa relação é a lógica circunscrita nos lugares ocupados pelos sujeitos que fazem parte do processo educativo – leiam-se: alunos, professores, corpo pedagógico e administrativo e toda a comunidade escolar. Os objetivos da lei refletem a necessária reflexão sobre os lugares ocupados pelos saberes e pelos sujeitos, entendendo-se que é preciso que estes sujeitos pensem a partir de lugares de onde não pensavam antes. Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p.19) entendem que “o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes”, entendendo-se, então, que a lógica dominante perfaz o caminho dos subalternos, mesmo que estes não queiram ou não a percebam. A conclusão, como pontuado por Grosfoguel

(2009), é de que é um compromisso ético-político elaborar um conhecimento contra-hegemônico para que os conhecimentos sejam elaborados a partir de uma perspectiva subalterna.

Assim, a proposta de horizontalizar as relações raciais e os saberes, bem como as diversas formas de estar e atuar no mundo, se mostra como uma proposta viável e bem articulada no escopo da legislação atual. Questiona-se, no entanto, como conciliar e trabalhar em prol de tal proposta em um contexto como o do Brasil, onde os currículos nasceram em um contexto de branqueamento da população e da negação do racismo, bem como da subjugação e controle dos corpos negros, em relações de servilismo e inferiorização que pouco mudaram nos últimos séculos. Sabendo que os avanços alcançados não se deram sob a forma de agrados vindos do Estado, mas sim como resultado de lutas majoritariamente inglórias, devemos esperar que aqueles que seguem no poder apenas se dediquem a um projeto epistêmico que visa esvaziar seu projeto ideológico secular, que segue colhendo ricos frutos desde sua constituição? De quais ferramentas se utilizarão estes sujeitos que não conhecem um lugar outro de fala para refletir sobre seu papel e as benesses da posição que ocupam?

Interessa saber que ao tratar da aplicabilidade da lei nº 10.639 e dos ruídos que a acompanham, Gomes (2001) relata a dificuldade encontrada pelos secretários de Educação para implantar uma gestão que estivesse voltada para a diversidade de maneira geral e mais especificamente para a diversidade étnico-racial. Como a própria autora reflete, a dificuldade não figurava na novidade do assunto, mas resultava da existência e persistência de um imaginário que é conservador tanto em relação à diversidade quanto à questão racial. Em outras palavras, a, então, nova proposta exigia uma perspectiva outra, que não compreendia, inclusive, a confortável visão colonializada e hierarquizada. Era necessária uma percepção ampliada e valorizadora dos seres e de seus lugares.

É nesse cenário que entendemos que uma mudança das relações étnico-raciais através da educação apenas será possível se a dinâmica na relação dos saberes não for intermediada apenas por indivíduos que comumente não se encontram no lugar de fala dos subalternos. No caso, a mudança do paradigma da *colonialidade* apenas se tornará efetiva se *os subalternos puderem falar*. Isto prevê, portanto, uma reflexão sobre os papéis e a atuação dos alunos e dos professores nesse processo.

Decolonialidade, *outsiders-within* e uma pedagogia libertadora

Observamos nas construções aqui esboçadas que há diferentes lugares em que estão alocados sujeitos e seus saberes. Ao pensarmos em propostas como as trazida pela Lei nº 10.639/2003 e na decolonialidade, evidenciamos que os sujeitos ou os entes subalternos que não eram antes privilegiados por uma educação, perspectivas ou ações que validassem sua história e existência estão, na verdade, numa condição de “espectadores” ou “estrangeiros” do processo educacional. Isso é entendido a partir da associação entre privilegiar conhecimentos que sejam bem-vindos ao processo educacional e não privilegiar conhecimentos que não são bem-vindos, porque simplesmente não interessam. Esta lógica, que é estruturante da *colonialidade*, desmascara também parte do mecanismo da exclusão escolar e do sofrimento discente.

Nesse ambiente são comuns os relatos e investigações que detalham a experiência negativa da população negra nos bancos escolares (CAVALLEIRO, 2000; CARNEIRO, 2005). Sueli Carneiro, ao analisar as trajetórias de negros e observar os processos de redução deste grupo à sua condição ontológica, reflete como a escola funciona como “um espaço de negação do sujeito” e onde são engendrados e naturalizados “processos permanentes que constituem as formas de produção social da inferioridade intelectual dos negros, uma das dimensões do epistemicídios” (CARNEIRO, 2005, p. 283).

Essa relação com os (não-) lugares de produção de fala e conhecimento e o estado de “estrangeiro” no processo educativo nos remete à noção de *outsider-within* (algo como “estrangeira de dentro”), trazida por Patrícia Hill Collins (2000). A autora usa este conceito no contexto das trabalhadoras domésticas ao pensar nos diferentes níveis que estruturam as relações destas com seus patrões. Sabendo as trabalhadoras que, pela dinâmica da exploração econômica elas jamais seriam realmente percebidas como “pertencentes” ou “iguais” por mais próximas que suas relações pudessem parecer, elas acabam colocadas em uma curiosa posição de *outsider-within* no local social. Esta situação atribui uma marginalidade peculiar que estimulou uma perspectiva única dessas trabalhadoras negras sobre uma variedade de temas (COLLINS, 2000, p. 11).

É exatamente este lugar que é ocupado pelo alunado negro nas salas de aula – eles são *outsiders-within* nos processos de escolarização. A desapropriação, silenciamento e invisibilização de seus saberes, a obrigatoriedade de se apropriar de perspectivas hegemônicas que os colocam como inferiores, a manutenção de relações verticalizadas

entre os diversos indivíduos e a comum exclusão durante suas trajetórias escolares dão a esses sujeitos a posição marginal necessária para a execução de um projeto decolonial, como já trazido por Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016).

É deste ângulo que surge a amarração entre a construção de propostas que exijam a abordagem de currículos que poder ser tanto de interesse quanto confortáveis para esses sujeitos outros e a participação destes mesmos sujeitos na vocalização dos significados imanentes destes conteúdos, bem como de suas experiências e visão de mundo. Ainda que levemos em consideração que muitos alunos têm o seu lugar como subalterno já internalizado e, por isso, se entendem fora da produção de conhecimento, a obrigatoriedade das discussões sobre a história africana e as contribuições destes povos e da população afro-brasileira permite uma ressignificação das relações e dos lugares que os sujeitos ocupam no mundo. Ainda que nem todos queiram ou se sintam no direito de participar e ajudar na reflexão sobre saberes que os visibilizem, aqueles que o fizerem poderão, ao externar novas reflexões e questionamentos, ajudar na construção do outro como ser.

Sob este olhar, as experiências negativas que projetaram estes indivíduos fora do discurso de validade tornam-se, então, as mesmas que darão a estes indivíduos o instrumental necessário para ressignificar saberes e lugares. É, nesse contexto, que enxergamos a importância de uma outra lógica que norteie as práticas escolares. Para que o projeto decolonial tenha espaço dentro dos currículos escolares em todo o seu potencial e os fortaleça para que sirvam realmente para uma renovação de perspectivas, é preciso que os docentes, em especial, estejam e sejam preparados para uma prática escolar que dê voz e centralidade ao alunos.

Entendemos aqui que a mudança da prática docente, há muito discutida como essencial para uma educação significativa, é um dos pilares para o sucesso da descolonização dos currículos a partir de uma perspectiva decolonial. Para tanto, é necessário que o professor esteja aberto a uma nova dinâmica e perceba não só a importância dessa mudança de paradigma como também a importância do seu papel no processo.

Nesse sentido, bell hooks (2013), baseando-se na proposta de educação libertadora e transgressora de Paulo Freire, afirma que dos mestres é exigida a percepção que é preciso mudar não só seus próprios paradigmas, mas também a forma como estes pensam, falam e escrevem para lecionar em comunidades diversas e manter uma postura que não pode ser nem fixa, nem absoluta. O professor neste contexto é

responsável por criar condições para que o aprendizado aconteça de forma mais íntima e profunda, o que passa, por exemplo, por fomentar, assegurar e manter um ambiente seguro para que seus alunos transitem nas relações consigo e com o conhecimento. Na intenção de dar voz aos “informantes nativos” (HOOKS, p. 62), é preciso que seja feito “da sala de aula um contexto democrático onde todos sintam a responsabilidade de contribuir” (HOOKS, 2013, p. 56), que é o objetivo central da pedagogia transformadora.

Esta ideia pede uma reflexão sobre os lugares ocupados pelo professor e pelo aluno e as relações de poder estabelecidas nos ambientes em que se dá o aprendizado, como, por exemplo, as salas de aula. Hooks (2013, p.55) afirma que o corpo docente precisa “desaprender o racismo para aprender sobre a colonização e a descolonização e compreender plenamente a necessidade de criar uma experiência democrática de aprendizado das artes liberais”. Ela reconhece que este processo pode ser desgastante, mas ela lembra que ele é fortalecedor para ambos, professor e aluno, mas que para que ele funcione, é imprescindível abertura e diálogo.

Por fim, ao narrar suas experiências como educadora, hooks (2013) reflete sobre como uma experiência educativa que leve realmente o aluno à reflexão e questionamento do seu lugar e atitudes reflete em mudanças nas relações destes alunos fora da escola, nos diversos círculos por onde estes transitam. Ao refletir sobre como todos os participantes do processo educativo experimentam novos “modos de conhecer” e “hábitos de ser”, trazidos por esta integração da teoria com a práxis, ela afirma que “praticamos não só o questionamento das ideias como também o dos hábitos de ser. Por meio desse processo, construímos uma comunidade” (HOOKS, 2013, p.61).

Este é o lugar que entendemos ser o ideal no diálogo com as propostas trazidas pela lei nº 10.639/2003 e uma prática docente que contribua para o potencial transformador dos alunos enquanto *outsider-within* no processo educativo. Enxergamos que este lugar pressupõe uma abertura, de alunos e professores, para a conversa e reflexão sobre seus lugares e, para além, a compreensão de sua centralidade na renovação dos conhecimentos e das relações como hora se apresentam.

À guisa de uma reflexão quase-final

Este artigo traçou uma reflexão sobre as trajetórias que permitiram a construção de uma proposta curricular que privilegia a inclusão de novos saberes e sujeitos no processo educativo e de construção do conhecimento, que entendemos se fazer presente na promulgação das leis nº 10.639/2003 e 11.645/2008.

Ademais, buscamos refletir sobre o papel dos currículos escolares na mudança da percepção dos padrões hegemônicos, padrões estes refletidos nas relações constituídas dentro de um contexto em que a *colonialidade* gera e valida discursos, conhecimentos e indivíduos. Para tanto, observamos a construção destes currículos dentro de uma lógica colonial e excludente e assim questionamos sua validade.

Com base nestas concepções, discutimos o potencial de transformação das relações étnico-raciais nas escolas a partir da abertura trazida nos objetivos estipulados pela lei nº 10.639/2003 em sua intrínseca amarração com o papel dos sujeitos subalternos, marginalizados nos processos educativos. Sob esta ótica, relacionamos a posição em que se encontram os alunos negros, enquanto *oustiders-within*, com a lógica do projeto decolonial e discutimos como estes podem ser articulados visando o sucesso de um currículo que eduque para as relações étnico-raciais, conforme potencializado pelas legislações mencionadas.

Na esperança de contribuir com novas reflexões sobre a necessidade de uma educação que seja usada a serviço do combate à toda forma de discriminação e se dê de forma transgressora e libertadora e por acreditar que *esta outra educação seja possível*, pontuamos que é preciso que os mestres revejam e ressignifiquem seu papel e sua prática docente através da construção de uma prática norteada pelo diálogo e pela escuta sensível de vozes outras que permeiam o processo educacional, e por consequência, a vida.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMOWICZ, Anete; GOMES, Nilma L. (Orgs.) *Educação e Raça: perspectivas políticas, pedagógicas estéticas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. “Decolonialidade e perspectiva negra”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

CANDAU, V. M. F.; RUSSO, K. “Interculturalidade e Educação na América Latina: Uma Construção Plural, Original e Complexa”. *Revista Diálogo Educacional*, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba. Vol. 10, n. 29, p. 151-169, janeiro-abril, 2010.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 340 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Ap. S. (Orgs.) *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. 6. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2014.

CAVALLEIRO, Eliane. *Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar – racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. São Paulo, Contexto, 2000.

COLLINS, Patrícia. *Black Feminist Thought*. 2. ed. New York: Routledge, 2000.

DUSSEL, Enrique. “Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

FERREIRA, Michele G; SILVA, Janssen F. “Educação das relações étnico-raciais e as possibilidades de decolonização dos currículos escolares: 10 anos da lei nº 10.639/2003”. *Interfaces de saberes*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, v. 13, n. 1, 2013.

FREIRE, P. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 22. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 49 reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GOMES, N. L. “A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei 10.639/03”. In: MOREIRA, A. F.; CANDAU, V. M. (Org.). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, pp. 67-89.

_____. “Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas”. *Revista Brasileira de Política e Administração da Educação*, v. 27, n. 1, p. 109-121, jan./abr. 2011.

_____. “Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos”. *Currículo sem fronteiras*, v. 12, n. 1, p.98-109, jan./abr. 2012.

GROSGOUEL, Ramón. “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

HASENBALG, Carlos A; GONZALEZ, Lelia. *Lugar de Negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HASENBALG, Carlos A; SILVA, Nelson do V. “Raça e oportunidades educacionais no Brasil”. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 73, p. 5-12, mai. 1990.

HOOKS, bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “Transdisciplinaridade e decolonialidade”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

MELO, S. F. *A Diferença Cultural nas Diretrizes Curriculares Nacionais e nos Projetos Curriculares dos Cursos de Pedagogia da UFPE*. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

PINTO, Regina P. “A educação do negro: uma revisão da bibliografia”. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 62, p.3-34, ago. 1987.

_____. “Raça e educação: uma articulação incipiente”. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 80, p.41-50, fev. 1992.

SILVA, Petronilha G. “Lei nº 10.639/2003 – 10 anos”. *Interfaces de saberes*, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, v. 13, n. 1, 2013.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**DUPLA CONSCIÊNCIA E MODERNIDADE NEGRA EM ABDIAS
NASCIMENTO E PAUL GILROY**

Bruno Gontyjo do Couto⁹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o modo como os estudos sobre a história da diáspora negra e as respectivas teorias sobre a “modernidade negra” desenvolvidas por Abdias Nascimento e Paul Gilroy repercutem na constituição de uma perspectiva teórico-analítica específica para as Ciências Sociais, que aqui optou-se por denominar como “sociologia diaspórica”. Dessa forma, o propósito é comparar os principais trabalhos desses autores de modo a encontrar aproximações e alinhamentos presentes em suas investidas sobre a diáspora africana e a “modernidade negra” que apontem para a construção de uma perspectiva analítica comum. Nessa apresentação específica, demonstra-se principalmente como ambos constroem um quadro da diáspora negra como um processo de interpenetração cultural e formação de subjetividades. Em seguida, procura-se apreender como os dois autores teorizam a experiência moderna negra como um contra-discurso filosófico e uma contracultura da modernidade e do Ocidente, extraíndo uma série de consequências epistemológicas e teórico-metodológicas a partir dessa visão. Finalmente, pontua-se como o exercício de analisar e reconstituir a diáspora é por eles visto como um ato profundamente político.

Palavras-chave: Diáspora; Modernidade negra; Cultura negra; Paul Gilroy; Abdias Nascimento.

Introdução

Toda vez que um artigo se propõe ao esforço analítico de comparar textos, teorias e perspectivas de dois autores específicos, necessariamente tem de enfrentar todo um conjunto de dificuldades que, se não forem contornadas, podem colocar o empreendimento em questão. Por exemplo, quando as obras dos autores são muito extensas, depara-se com um sem número de assertivas que dificilmente apresentam uma coerência contínua. Por outro lado, muito provavelmente as trajetórias individuais e os processos de formação intelectual dos autores analisados serão distintos. Para não falar no constrangimento maior quando os objetivos de tais autores são diferentes e até mesmo contraditórios. Um dos caminhos possíveis para contornar tantos obstáculos é realizar o percurso entre obras e autores com um objetivo específico em mente, uma espécie de “régua” imaginária que permitiria efetuar uma série de “medições”, comparações. Ou seja, o objetivo serve como um terceiro termo, o termo de equivalência entre obras e autores distintos.

Posto isso, o presente artigo tem como objetivo analisar o modo como os estudos sobre a história da diáspora negra e as respectivas teorias sobre a “modernidade negra” desenvolvidas por Abdias Nascimento e Paul Gilroy repercutem na constituição de uma perspectiva teórico-analítica específica para as Ciências Humanas e Sociais, que aqui optou-se por denominar como “*sociologia diaspórica*”. Dessa forma, o propósito do texto é comparar os principais trabalhos desses autores de modo a encontrar aproximações e alinhamentos presentes em suas investidas sobre a história e memória da diáspora africana, bem como sobre a teoria da “modernidade negra”, que apontem para a construção de uma nova perspectiva analítica (que emergiria a partir das obras de ambos e que muito teria a contribuir com a evolução do campo sociológico).

A hipótese que move este esforço é a crença de que os dois autores compartilham uma série de elementos significativos no modo como descrevem e explicam a diáspora africana e a forma de consciência que dela emerge, principalmente no que tange a construção de um quadro analítico com marcas específicas que orienta todo o seu trabalho descritivo-explicativo.

⁹ Professor voluntário do Departamento de Sociologia da UnB (SOL-UnB) e doutorando no Programa de Pós-Graduação do mesmo departamento. Membro do grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento. E-mail: brunogcouth@gmail.com

Com esse objetivo e hipótese em mente, a análise desenvolvida no presente artigo se desdobrará em três planos distintos de aproximação entre os autores e suas obras:

- i)* o primeiro diz respeito à compreensão comum da história da diáspora africana como um processo de dispersão e difusão de formas culturais e tipos de subjetividade ao longo dos territórios que estiveram de alguma forma envolvidos com o tráfico transoceânico de escravos. Seja no conceito de “Atlântico Negro” de Gilroy, seja na perspectiva “Pan-Africanista” de Nascimento, a diáspora aparece como um longo movimento – não-linear e assimétrico - de interpenetração cultural e civilizatória entre inúmeros grupos étnicos e sociais;
- ii)* o segundo diz respeito à teorização da “modernidade negra”, entendida pelos dois autores tanto como forma cultural quanto como discurso filosófico que estaria além e muitas vezes em franca contradição com a “modernidade” europeia. Em ambos, a apreensão da condição de “dupla consciência” como plataforma situacional comum dos povos negros da diáspora se desdobra em uma série de assertivas, problematizações e críticas de cunho epistemológico, metodológico e político que levam à proposição de uma outra modernidade “diversa” da modernidade europeia, a modernidade negra;
- iii)* o terceiro e último plano abrange a postura comum a ambos os autores de tomar o olhar e a narrativa a respeito da história e das culturas da diáspora enquanto um ato profundamente político. Em praticamente todos os textos de Nascimento e Gilroy, o exercício de voltar-se para o passado e o presente da diáspora – seja através da Sociologia, seja através da História ou da Arte - é sempre um ato político, tomado enquanto um instrumento de memória e de conhecimento que pretende transformar algo no mundo: no caso, combater e suprimir as condições de desigualdade racial que assolam a vida dos povos negros ao redor do mundo, bem como reparar e restaurar o lugar da história, da cultura e do pensamento dos povos negros que foram por tanto tempo esquecidos ou ignorados.

Desse modo, ao fim do artigo, a expectativa é de que o percurso desenvolvido seja capaz de reconstituir sistematicamente como as perspectivas propostas por Abdias Nascimento e Paul Gilroy ao longo de suas extensas obras desembocam na formação de um avançado quadro analítico recheado de novas opções de abordagem teórico-metodológica para as Ciências Sociais. Indo nessa direção, o presente trabalho se justificaria na medida em que procura afirmar o legado comum de possibilidades analíticas e metodológicas desenvolvidas por Nascimento e Gilroy, aqui designado como “sociologia diaspórica”, justo no momento em que as teorias e epistemologias pós-coloniais e decoloniais adentram uma fase de “rotinização” e consolidação de protocolos de pesquisa, trazendo a premente necessidade de formação de novos modelos metodológicos à altura dos desafios que serão encontrados.

1. História da diáspora como processo de interpenetração cultural e disseminação de formações subjetivas

Ao longo das últimas três décadas, Paul Gilroy tem defendido sistematicamente a importância e necessidade de adotar a perspectiva histórica e analítica da “diáspora” para dar conta das expressões culturais negras modernas em toda a sua complexidade e pluralidade.

Ainda no ano de 1987, no livro *“There Ain’t no Black in The Union Jack: the cultural politics of race and nation”*, Gilroy desenvolveu uma ferrenha crítica às concepções cristalizadas de nação, cultura e etnia que embasavam os estudos acadêmicos e estratégias políticas ligadas à cultura negra britânica, denunciando a sua perigosa proximidade com os mecanismos raciais de identidade que vinham excluindo e discriminando os próprios grupos negros na Inglaterra. Assim, com o intuito de desmontar essa perspectiva “essencialista”, Gilroy se propõe a pensar a cultura negra britânica como um conjunto de práticas e padrões de comunicação mutáveis, adaptáveis e dispersivos que vinha sendo ativa e criativamente construído a partir de “materiais” e elementos vindos dos mais diversos cantos da diáspora africana. Na sua visão, a cultura negra na Inglaterra estava sendo constantemente forjada a partir do sincretismo cultural de elementos locais-nacionais com elementos tradicionais não-europeus e produções

político-culturais de outros povos negros. Nesse sentido, era preciso pensar aquela cultura específica como parte de uma rede complexa de conexões culturais e políticas que estariam ligando e religando o povo negro inglês aos demais povos da diáspora.

Alguns anos mais tarde, através dos livros “*Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*” (2001) e “*Small acts: thoughts on the politics of black cultures*” (1993), Gilroy amplia o escopo de seu argumento para as demais culturas negras do Atlântico anglófono. Volta a defender a tese de que a cultura e a raça negra não eram propriedades finais, mas sim elementos historicamente construídos a partir de processos sincréticos e sintéticos ligados à geografia material e “imaginativa” da diáspora. Segundo o autor, existia um processo contínuo de remodelamento das culturas negras do Atlântico por meio da reinvenção das tradições africanas ou daquelas forjadas a partir da escravidão nos seus confrontos com a experiência moderna.

“Contemporary black culture in Britain is not a finished artefact waiting to be simply unlocked from inside the earlier and rather different experiences of ‘racial’ kin in Africa, America and the Caribbean. It is a unique process, nurtured where discontinuous histories of powerlessness and empire have fed into distinctively English experiences to produce new patterns of struggle, negotiation and intimacy. Giving priority to the immediate and local content of black experience is not a betrayal of its other dimensions but rather a tacit acknowledgment that the form of racial politics constantly changes. D-Max is inviting the viewer to see the effects of these local “black English” experiences in the wider cultural and political context. This is supplied by a valuable and powerful ‘raw material’ produced by non-European populations elsewhere. You are being asked to consider where these different histories combine and mediate each other and how blackness is produced by their association” (GILROY, 1993, p.117)

Apesar de quase não utilizar a noção específica de “diáspora”, ao longo da sua vasta obra desenvolvida por mais de cinco décadas, Abdias Nascimento desenvolveu perspectivas sobre a cultura negra que eram muito próximas à proposta por Paul Gilroy. No aclamado livro “*O genocídio do negro brasileiro*”, de 1978, Nascimento aponta para a existência de processos históricos de “adaptação” das formas culturais tradicionais africanas ao “ambiente brasileiro”. Segundo o autor, os elementos africanos teriam sido preservados enquanto parte da vida e história cultural do Brasil através do “sincretismo

católico-africano”, entendido tanto como técnica de resistência cultural afro-brasileira quanto como um processo opressivo e assimétrico de “engolfamento” cultural. Nesse sentido, pode-se dizer que a cultura afro-brasileira é tomada como uma forma adaptada da cultura negra africana em um novo ambiente histórico e social.

Alguns anos mais tarde, no texto “*O quilombismo*” de 1980, Nascimento vai criticar severamente as visões eurocêntricas que disseminam imagens petrificadas da África e de suas culturas. O autor, então, propõe o desenvolvimento de uma perspectiva que leve em conta a capacidade de desenvolvimento autônomo, de progresso e atualização das instituições sociais e culturais africanas que teriam sido trazidas e praticadas pelos africanos e seus descendentes no Brasil. Segundo Nascimento, tratam-se de formas socioculturais marcadas, sobretudo, pela flexibilidade e criatividade, o que teria viabilizado uma ampla gama de interações com outras formações culturais.

“Cioso da importância de seu papel histórico no Brasil, mas, nem por isso, abrindo mão de uma história de milênios, um passado cultural próprio que nenhuma assimilação ou aculturação deve coagir até ao desaparecimento. O jogo das inter-influências culturais deve constituir-se de uma reciprocidade digna entre todas as diferentes expressões culturais, sem supremacias nem inferioridades” (NASCIMENTO, 1968, p.98)

Partindo dessa perspectiva flexível e variante da cultura negra, Paul Gilroy adverte que o quadro analítico das “unidades nacionais” nega a possibilidade de existência de práticas e motivações comuns dentro da história e da geografia da diáspora africana. Segundo o autor, não é possível utilizar esse tipo de “frame” para apreender formas culturais e modalidades de consciência que se constituíram simultaneamente dentro, fora e contra as fronteiras nacionais (GILROY, 1987, p.186). Como alternativa, Gilroy propõe-nos uma interessante imagem das culturas e identidades negras da diáspora como “comunidades imaginadas” transnacionais, forjadas por meio de práticas e performances político-culturais que vão do discurso escrito até possibilidades mais amplas de metacomunicação e afinidade emocional como os cantos de júbilo e que manejam tanto elementos ligados à sua própria experiência situacional quanto elementos vindos de outras culturas negras muitas vezes bastante distantes no tempo e no espaço (GILROY, 2001, p. 180).

“Esta política enfatiza o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência e também entre esse grupo e seus opressores no passado. Ela aponta especificamente para a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, que é magicamente tornada audível na música em si e palpável em relações sociais de sua utilidade e reprodução culturais” (GILROY, 2001, p.96)

Paul Gilroy então sugere que existiriam estruturas “socioculturais” mais profundas ligando as diversas expressões negras da diáspora africana, estruturas políticas e estéticas “ocultas” que dariam sentido às diferentes performances culturais diaspóricas (GILROY, 1993, p.106). E eis que assim surge a grande construção analítica desenvolvida por Paul Gilroy ao longo de sua obra, a vertiginosa imagem do Atlântico negro. Na visão do autor, o Atlântico negro deve ser entendido justamente como estas “estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória” que informam os povos negros da diáspora e suas formas culturais “estereofônicas, bilíngues ou bifocais” (GILROY, 2001, p. 35). Trata-se, em última medida, de um complexo sistema intercultural e político, com padrões fractais de troca e transformação cultural e política, no qual as diferentes etnias e culturas diaspóricas dos povos do Caribe, Europa, África e América se entrecruzam e se renovam de diversas maneiras. Uma rede entrelaçada na qual as práticas e performances político-culturais negras deslizam entre o local, o nacional e o global (GILROY, 2001, p.82).

“Em oposição às abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, quero desenvolver a sugestão de que os historiadores culturais poderiam assumir o Atlântico como uma unidade de análise única e complexa em suas discussões do mundo moderno e utilizá-la para produzir uma perspectiva explicitamente transnacional e intercultural. Além do confronto com a historiografia e a história literária inglesa, isso acarreta um desafio aos modos como as histórias culturais e políticas dos negros americanos têm sido até agora concebidas” (GILROY, 2001, p.57)

Muito próximas à imagem do “Atlântico negro” de Gilroy estão as noções de “cultura pan-africana” e de “quilombismo” propostas por Abdias Nascimento. No documento 2 de “*O quilombismo*”, “*Revolução cultural e futuro do pan-africanismo*” de

1974, Nascimento também elabora a noção de “cultura pan-africana” como um complexo de culturas africanas e culturas de descendentes da diáspora que seriam típicas das comunidades negras em diferentes países e que guardariam uma espécie de “unidade criativa” comum. Para o autor, essas “afinidades” culturais seriam em grande medida produto da situação comum de espoliação e opressão dos povos negros e, sobretudo, dos fenômenos coletivos de resistência e de preservação de princípios sociais, culturais e políticos africanos (NASCIMENTO, 1980, p.52-56)

Já no documento 7, que leva o nome do livro e fora escrito em 1980, Nascimento desenvolve a ideia do “quilombismo” como um modelo de organização sociocultural e política presente em todos os países que receberam populações africanas através da diáspora (NASCIMENTO, 1980, p.264). Segundo o autor, os quilombos, terreiros, sociedades cooperativas, grêmios e associações criados pelos povos negros são importantes espaços de resistência física e cultural que preencheram uma importante função social para a comunidade negra da diáspora, sustentando uma “afirmação humana, étnica e cultural e uma alongada prática de libertação” (NASCIMENTO, 1980, p.265).

Partindo dessas perspectivas, Nascimento propõe um entendimento da “cultura pan-africana” como uma cultura de criatividade mitopoética, uma fonte incessante de mitos e tradições que se sustentam, se mantém e se expandem em rituais de gestação e amor continuamente renovados (NASCIMENTO, 1980, p. 87).

Nota-se que os dois autores partilham de pontos de vista analíticos muito próximos no que diz respeito ao estudo da história e das culturas da diáspora africana. Ambos propõem uma conceituação da diáspora negra enquanto um alongado e complexo processo de constituição e difusão de formações culturais e subjetivas, estruturado principalmente através das viagens, deslocamentos e “reterritorializações” vivenciados pelos povos negros ao longo de todo o oceano Atlântico.

“... diáspora é um conceito indispensável no enfoque da dinâmica política e ética da histórica inacabada dos negros no mundo moderno. (...) Ele pode ser empregado para projetar a riqueza plural das culturas negras em diferentes partes do mundo em contraponto a suas sensibilidades comuns – tanto aquelas residualmente herdadas da África como geradas a partir da amargura especial da escravidão racial do Novo Mundo” (GILROY, 2001, p. 172)

“Não há dúvida de que a iniciativa da fundação e desenvolvimento do movimento pan-africano se originou na diáspora. Antecedentes dos congressos pan-africanos deste século estão, por exemplo, nas organizações religiosas e comunitárias dos afro-americanos nos Estados Unidos e nas iniciativas dos séculos dezoito e dezenove, por parte deles e de líderes caribenhos, como Paul Cuffe, Bishop Henry, McNeil Turner, Prince Hall, Edward Wilmot Blyden, Joseph Cinque, Martin R. Delany, Frederick Douglass e muitos outros. (...). Esses são apenas alguns exemplos do impulso pan-africano oriundo da diáspora” (NASCIMENTO, 1980, p.301)

“Talvez seja esse o sentido mais verdadeiro em que tais sistemas possam ser chamados ‘africanos’, pois a África representa a integração dos sistemas diversos que nela existem. É esta experiência de integração no Novo Mundo que melhor expressa sua essência pan-africana” (NASCIMENTO, 1980, p.312)

De certa forma, tanto Gilroy quanto Nascimento desenvolvem seus estudos sobre as culturas negras modernas lançando mão de uma cartografia crítica do espaço e do tempo da diáspora. As expressões culturais negras e as subjetividades aí atuantes são analisadas enquanto parte de uma complexa dinâmica histórica de dispersão transnacional e “adaptação” local-nacional, marcada principalmente por: partidas, jornadas e chegadas, raízes e rotas, desvios e circuitos espaciais e simbólicos inesperados, estratégias individuais e coletivas de resistência e contestação, múltiplas performances artísticas e políticas, formas de pensamento e sentimento simultaneamente específicas e compartilhadas, dentre outros.

Em última medida, pode-se afirmar que ambos entendem a história e a geografia da diáspora enquanto um conjunto de processos de interpenetração cultural e civilizatória de longa duração (ELIAS, 1994) - oriundos inicialmente do tráfico transatlântico de escravos -, por meio dos quais foi sendo produzida e ainda se produz uma ampla variedade de posições e possibilidades de identificação social, cultural, étnica, política (HALL, 2015), além de modalidades singulares de individualização e formação subjetiva.

2. Dupla consciência e modernidade negra como crítica ético-filosófica e contracultura

Ao longo de todo o texto do “Atlântico negro” (1993), Paul Gilroy argumenta que a experiência sociocultural dos negros no Ocidente moderno é primordialmente marcada pela condição de “dupla consciência”. Tomando a ideia emprestada da obra de W.E.B Du Bois, Gilroy afirma que a “dupla consciência” é uma situação existencial ambivalente na qual o indivíduo negro se vê como uma espécie de “forasteiro de dentro” da modernidade: está ao mesmo tempo dentro e fora dela, afirmando-a e contestando-a. Dessa forma, na medida em que se propõe a fazer uma história da diáspora, seria imprescindível considerar essa “relação histórica” na qual dependência e antagonismo estão estreitamente ligados:

“As realizações intelectuais e culturais das populações do Atlântico Negro existem em parte dentro e nem sempre contra a narrativa grandiosa do Iluminismo e seus princípios operacionais. Seus caules cresceram fortes, apoiados por um entrelaçamento da política e das letras ocidentais. (...). Essas formações negras permanecem simultaneamente dentro e fora da cultura ocidental, que tem sido um padrao peculiar. Essa relação complexa aponta uma vez mais para a necessidade de desenvolver uma crítica ao modo pelo qual a modernidade tem sido teorizada e periodizada por seus defensores e críticos mais entusiastas” (GILROY, 2001, p. 114)

No livro “*O genocídio do negro brasileiro*” (1978), Abdias Nascimento também aponta para a condição do negro como estando dentro e fora da “cultura moderna”. O autor salienta a ambiguidade e complexidade da produção literária de escritores negros como João da Cruz e Souza, Luís Gama e Lima Barreto, revelando a existência de uma consciência cindida, muitas vezes dividida entre a “cultura dominante branca” e a cultura negra (NASCIMENTO, 1978, p.).

Ainda sobre a duplicidade da experiência negra, Nascimento argumenta que marcos regulatórios como a Abolição e a Constituição assegurariam ao negro a condição de cidadão com todos os direitos. Contudo, ao não fornecer na prática os instrumentos para utilização das “franquias legais”, estariam reservando a ele uma condição de “cidadão de segunda classe”, atingindo sua condição de homem e plantando nele o germe da revolta. Para o autor, esse estado de revolta traria consigo

“uma consciência lúcida e bem informada que invoca tacitamente um valor: o valor de Homem, o valor de Negro, o valor de cidadão brasileiro” (NASCIMENTO, 1968, p.93).

“Trata-se de assunção do negro ao seu protagonismo histórico, uma ótica e uma sensibilidade conforme uma situação existencial, e cujas raízes mergulham no chão histórico-cultural. Raízes emergentes da própria condição de raça espoliada” (NASCIMENTO, 1968, p.99)

“Fique registrado, entretanto, que a consciência negra do negro não se rende; ela se constituiu, na peripécia do seu sofrimento e nas vicissitudes históricas, em arma e armadura, em forças espirituais que sustentam os passos e a vitalidade de nossa raça” (NASCIMENTO, 1980, p.89)

Na perspectiva de Gilroy e Nascimento, essa situação de dupla consciência e estado de revolta permitiram que os povos negros da diáspora, em suas performances político-culturais, construíssem uma extensa e profunda crítica política, ético, filosófica e cultural da modernidade e do Ocidente. Segundo Gilroy, a perspectiva diaspórica, permeada por séculos de privação e sofrimento, levantou e ainda levanta uma série de questões a respeito da modernidade:

“As experiências históricas das populações dessa diáspora criaram um corpo único de reflexões sobre a modernidade e seus dissabores, que é uma presença permanente nas lutas culturais e políticas de seus descendentes atuais” (GILROY, 2001, p.108).

O autor relembra todo o esforço de autores como W.E.B Du Bois e Richard Wright no sentido de reinserir a história dos negros no Novo Mundo como parte da história moral do Ocidente, salientando que o tráfico e a escravidão não foram eventos singulares ou “excreções”, mas elementos internos à própria modernidade. Segundo Gilroy, esses pensadores negros contribuíram para a formação de uma dupla hermenêutica específica do Atlântico Negro: “é tanto uma hermenêutica da suspeita como uma hermenêutica da memória. Juntas, elas têm alimentado uma crítica redentora” (GILROY, 2001, p. 154).

Abdias Nascimento escreveu algo muito parecido com esse argumento ainda na década de 80:

“Emergindo diretamente do colonialismo, somos um povo em processo de autoanálise e reflexão, buscando meios de efetivamente processarmos um desenvolvimento que melhore a qualidade de vida de nossos povos. (...). Devemos por isso mesmo, considerar inimigos a todos aqueles que, mesmo inconscientes, clamam por uma ‘modernidade’ que já é passada: somos seres contemporâneos propondo uma vida nova. A envergadura do nosso projeto exige uma revolução cultural permanente” (NASCIMENTO, 1980, p.86)

Dessa forma, Nascimento e Gilroy caracterizam a cultura e consciência dos negros da diáspora como expressões das ambivalências geradas por seu posicionamento dentro do Ocidente. A situação de “dupla consciência” e revolta produziu uma percepção profunda das complicitades existentes entre racionalidade e terror racial, das proximidades gritantes entre iluminismo, eurocentrismo e política racial. Em última instância, revelou a verdade inexorável de que a modernidade trazia junto consigo os horrores do colonialismo e do racismo político, científico e cultural (GILROY, 2001; GILROY, 1993; NASCIMENTO, 1980).

É nesse sentido que Paul Gilroy vai criticar duramente os autores pós-modernistas em sua revisão da temporalidade e história moderna. Segundo o autor inglês, a novidade do pós-modernismo evapora à luz dos encontros brutais da colonialidade e do desenvolvimento da ideologia racista vivenciados pelos povos negros da diáspora. Pensadores negros ligados à diáspora já vinham formulando perspectivas críticas e construções éticas e estéticas que não recaíam nos problemas e armadilhas da teoria eurocêntrica. No trecho abaixo, fica evidente como contemporaneamente o próprio Abdias Nascimento vinha atuando como um desses pensadores:

“O conhecimento científico que os negros necessitam é aquele que os ajude a formular teoricamente – de forma sistemática e consistente – sua experiência de quase 500 anos de opressão. Haverá erros ou equívocos inevitáveis em nossa busca de racionalidade do nosso sistema de valores, em nosso esforço de auto definição de nós mesmos e de nosso caminho futuro. Não importa. Durante séculos temos carregado o peso dos crimes e dos erros do eurocentrismo “científico”, os seus dogmas impostos em nossa carne como marcas ígneas de verdade definitiva. Agora devolvemos ao obstinado segmento “branco” da sociedade brasileira as suas mentiras, a sua ideologia de supremacismo europeu,

a lavagem cerebral que pretendia tirar a nossa humanidade, a nossa identidade, a nossa dignidade, a nossa liberdade. Proclamando a falência da colonização mental eurocentrista, celebramos o advento da libertação quilombista” (NASCIMENTO, 1980, p. 270)

Como desdobramento desses argumentos, Paul Gilroy vai formular a tese de que as experiências negras modernas constituem mais do que um contra-discurso da modernidade, mas uma verdadeira contracultura. Forjada a partir da condição da escravidão e do terror racial, a “modernidade negra” revela as fissuras internas da modernidade ocidental e procura conjurar as relações de proximidade entre progresso racional e barbaridade colonial (GILROY, 2001; GILROY, 1993).

“The coming millenium will provide us with many opportunities do debate the writing of history and the periodization of Western cultural life. I do not, of course, want to exclude blacks from the celebrations but rather to explore, as successive black modernists have done, how the history of slavery can change the meaning of the West and the orthodox comprehension of its temporality, forever” (GILROY, 1993, p.165)

Do ponto de vista do presente artigo, importa salientar toda a gama de consequências epistemológicas e teórico-metodológicas que os dois autores vão extrair a partir da conceituação da “dupla consciência” e da “modernidade negra” enquanto contra-discurso e contracultura. Uma das hipóteses aqui defendida é que este é um dos momentos cruciais na edificação da “sociologia diaspórica”.

No que tange o aspecto epistemológico, as ideias de “dupla consciência” e “estado de revolta” enquanto fundamentos da perspectiva modernista negra são extremamente inovadoras. Elas acentuam a impossibilidade de se distinguir a formulação de um determinado pensamento ou discurso, inclusive aqueles de cunho científico, da posição e experiência dos sujeitos enunciadorees no mundo histórico-social. Dessa forma, assumem as experiências individuais e coletivas da diáspora como condição sine qua non da produção e “validação” do conhecimento modernista negro, que passa a ser tomado como um feixe complexo de narrativas e performances político-culturais plurais e diversas (indo da escrita até a música, da categorização científica até a comunhão espiritual dos cantos de júbilo) . Em certa medida, compartilham – e até

mesmo antecipa, no caso de Abdias Nascimento – das formulações do “perspectivismo epistemológico” que tem vigorado nas Ciências Humanas.

“A cristalização dos nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de práxis da coletividade negra. (...). Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematiza-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses das massas negras e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo” (NASCIMENTO, 1980, p.272)

Ainda do ponto de vista epistemológico, tanto Gilroy quanto Nascimento vão denunciar sistematicamente as ligações da cultura filosófica ocidental e da ciência moderna com pressupostos racistas e etnocêntricos. Ambos os autores apontam repetidamente para a presença “oculta” do discurso racial e da política racial colonial nas formulações do pensamento filosófico e científico moderno. Como efeito, os dois defendem a necessidade urgente de revisão crítica de boa parte dos fundamentos que têm ancorado a produção de conhecimento no Ocidente.

No que diz respeito às consequências teórico-metodológicas, as contribuições são as mais variadas possíveis. A primeira e mais óbvia delas é a suspensão temporária de unidades analíticas como raça, etnia e nação em favor do uso de conceitos menos “fechados” e “territorializados”, como a própria noção de diáspora ou a imagem intercultural do Atlântico negro. A “sociologia diaspórica” repensa o uso de determinadas categorias, advogando em favor de construções analíticas mais porosas e híbridas, capazes de “acompanhar” os inúmeros deslocamentos e desvios que marcam a experiência negra moderna em toda a sua pluralidade.

Em segundo lugar, Gilroy e Nascimento advertem para a impossibilidade de se distinguir os campos da cultura e da política dentro do universo negro moderno. Os autores demonstram como a arte, a música e a cultura negra estão sempre associadas à processos de definição identitária e posicionamento político, o que leva ao desenvolvimento da tese de que as culturas negras modernas, em última instância, constituem um amplo movimento social e político de combate ao racismo e de contestação do sistema socioeconômico capitalista que o ampara. Partindo dessa perspectiva, Gilroy propõe o entendimento dos processos de produção e consumo

cultural dos povos negros da diáspora como performances político-culturais e rituais de resistência simbolicamente vinculados à comunidade imaginada do Atlântico negro.

“In the preferred and anticipated setting of consumption, these forms and devices articulate particular conceptions of space and time, what Bakhtin (1981) has usefully called chronotopes. They combine with specific invocations of truth and causality: ‘we are here because you were ther’ (...). The past and the conceptions of truth which derive from meditating on it ... become central to the regulation of collective memory, perception and experience in the present, to the construction of community by symbolic and ritual means in dances, clubs, parties and discos” (GILROY, 1987, p. 211)

Nesse sentido, a “sociologia diaspórica” de Gilroy e Nascimento estimula a apreensão das expressões culturais e práticas de consumo enquanto performances políticas de evocação de memórias e reivenção de tradições que, em última medida, contribuem para a estruturação da percepção e identidade dos “sujeitos negros”, constituindo simbólica e imaginativamente as diversas comunidades e grupos que fazem parte do Atlântico negro.

Por fim, ainda do ponto de vista teórico-metodológico, a perspectiva da “modernidade negra” como “dupla consciência” e “estado de revolta” contribui decisivamente com o processo de desmonte do sujeito moderno de matriz cartesiana e, consequentemente, de toda e qualquer filosofia da consciência e da razão que nele se ampare. Partindo de reavaliações críticas como as que vinham sendo desenvolvidas por Michel Foucault, Paul Gilroy e Abdias Nascimento também defendem a premente necessidade de se levar em consideração toda a descontinuidade e assimetria que marcam a experiência moderna nas suas mais diversas facetas. Dessa forma, reforçam a tese de que o “Eu” moderno só pode ser entendido a partir de suas múltiplas composições históricas, enquanto feixe de processos distintos de individualização e corporificação. No caso, as múltiplas vivências dos povos negros da diáspora são, assim, tomadas como formações subjetivas específicas que contribuíram e contribuem para a composição de uma “subjetividade moderna” descentrada, plural e diversa.

3. Teorias e narrativas sobre a diáspora como um ato político

Neste último tópico, interessa apontar para o modo como Abdias Nascimento e Paul Gilroy entendem todo o seu esforço de teorização e formulação de narrativas sobre a diáspora negra como um ato eminentemente político.

Em diversas passagens de *“O quilombismo”*, Nascimento constata a problemática situação de exclusão da memória e da história negra dentro da “cultura dominante” branca. Segundo o autor, os cinco séculos de prática racista violentaram, negaram, oprimiram e usurparam a cultura e a história negra, sobretudo, através da educação e da ciência. Assim, conclui sobre a urgência de se recuperar a memória e a herança cultural dos povos negros da diáspora: “Resgatar nossa memória significa regatarmos a nós mesmos do esquecimento, do nada e da negação, e reafirmarmos a nossa presença ativa na história pan-africana e na realidade universal dos seres humanos” (NASCIMENTO, 1980, p.292).

Para Nascimento, a memória do tráfico e da escravidão é parte inalienável da identidade dos povos negros da diáspora. Abrir mão dessa “bagagem histórica” seria o mesmo que amputar todo o potencial de luta libertária contra o racismo, “desprezando as lutas e os sacrifícios dos nossos antepassados para que a nossa raça fosse livre e sobrevivesse” (NASCIMENTO, 1997, p.173).

Gilroy concorda com essa visão ao defender que a reintrodução das histórias negras não é um ato mínimo, pois o racismo moderno e contemporâneo se fortaleceria justamente pela habilidade de reprimir os negros no presente e negar o seu passado (GILROY, 1987, p.12). Segundo o autor, imagens de nacionalidade como a britânica são extremamente racistas e xenófobas na medida em que excluem os povos negros da comunidade imaginada da Nação. Assim, Gilroy defende a necessidade de se representar as experiências negras da diáspora enquanto “agências ativas” com o intuito de responder aos efeitos do discurso e da prática racista (GILROY, 1993).

De acordo com Abdias Nascimento, o exercício mnemônico de retorno ao passado e o consequente estado de revolta presente que toma a subjetividade negra culminariam na aspiração de uma nova ordem sócio-histórica: citando Camus, “uma ordem que não seja mais possível ‘que uma igualdade teórica encubra grandes desigualdades de fato’” (NASCIMENTO, 1968, p.103). Nesse sentido, a posição dos povos negros não se esgotaria na obtenção de pequenas reivindicações, mas iria até as últimas consequências no enfrentamento de todos os componentes da estrutura vigente:

“... todos sabemos que uma revolução não pode consistir apenas na substituição de uma pessoa por outra, ou mesmo na troca de um sistema por outro. Ao contrário, uma revolução cria ambos: pessoas e sistemas” (NASCIMENTO, 1980, p.86).

Para Gilroy, esse potencial revolucionário da história negra estaria contido justamente no “progresso” da posição de escravo para cidadão, que teria permitido aos povos negros indagar sobre as melhores possibilidades de existência política e social. A memória da escravidão e do terror racial, preservada como recurso intelectual vívido na sua cultura política, ajudou a gerar um conjunto de perguntas e perspectivas novas (GILROY, 1993).

“Essas dimensões irmãs da sensibilidade negra, a política da realização e a política da transfiguração, não são co-extensivas. Existem tensões significativas entre elas, porém estão estreitamente associadas nas culturas vernaculares da diáspora do Atlântico negro. (...). A política da realização em geral se contenta em jogar a racionalidade ocidental em seu próprio campo. Ela necessita de uma orientação hermenêutica que possa assimilar o semiótico, o verbal e o textual. A política da transfiguração empenha-se na busca do sublime, esforçando-se para repetir o irrepetível, apresentar o inapresentável. Seu foco hermenêutico um tanto diferente avança para o mimético, o dramático e o performativo” (GILROY, 2001, p.97)

No caso, a política da realização procura equiparar a situação dos povos negros dentro dos parâmetros legais, institucionais e políticos previstos pela concepção de cidadania presente nos Estados nacionais modernos e pelo postulado de igualdade de oportunidades supostamente presente nos sistemas econômicos modernos. Já a política da transfiguração retoma as tradições e memórias da diáspora negra na proposição de uma utopia particular: um mundo no qual a “raça” não será mais um dispositivo de categorização de seres humanos, o trabalho não será mais sinônimo de servidão e a lei será dissociada da dominação. A política da transfiguração almeja a transformação total da sociedade contemporânea:

“No futuro, ela se tornará um lugar capaz de satisfazer as necessidades (redefinidas) de seres humanos que emergirão quando a violência – epistêmica e concreta – da tipologia racial chegar ao fim. A razão é assim reunificada com a

felicidade e a liberdade dos indivíduos e o reino da justiça no âmbito da coletividade” (GILROY, 2001, p.99)

De acordo com Abdias Nascimento, a história teria outorgado aos povos negros da diáspora a importante responsabilidade de “modelar” a Civilização do futuro, uma “Civilização aberta a todos eventos da existência humana, livre de exploradores e explorados” (NASCIMENTO, 1978, p.). Nesse sentido, o pensamento e a militância negra deveriam proceder a uma atualização crítica dos valores humanísticos, políticos, econômicos e culturais presentes nas tradições e memórias dos povos africanos e de seus descendentes deslocados pelos inúmeros cantos do Atlântico negro, forjando instrumentos para uma luta contínua contra o capitalismo e neocolonialismo e em favor da libertação de todos os grupos humanos.

“Os negros têm como projeto coletivo a ereção de uma sociedade fundada na justiça, na igualdade e no respeito a todos os seres humanos, na liberdade; uma sociedade cuja natureza intrínseca torna impossível a exploração econômica e o racismo. Uma democracia autêntica, fundada pelo destituídos e deserdados deste país, aos quais não interessa a simples restauração de tipos e formas caducas de instituições políticas, sociais e econômicas as quais serviriam unicamente para procrastinar o advento de nossa emancipação total e definitiva que somente pode vir com a transformação radical das estruturas vigentes. (...). Enfim reconstituir no presente uma sociedade dirigida ao futuro, mas levando em conta o que ainda for útil e positivo no acervo do passado” (NASCIMENTO, 1980, p.271)

Ao fim, fica evidente como para Abdias Nascimento e Paul Gilroy o exercício histórico, literário, sociológico de analisar e reconstituir a história e as culturas da diáspora negra é sempre um ato profundamente político. Trata-se de uma estratégia de luta que integra uma política de memória e de conhecimento mais ampla: a modernidade negra, contra-discurso filosófico responsável pela crítica consequente do pensamento moderno e contracultura empenhada na transformação das sociedades ocidentais.

Considerações finais

Como conclusão do presente artigo, pode-se afirmar que o número significativo de aproximações e alinhamentos apontados entre as formulações de Abdias Nascimento e Paul Gilroy sugerem a presença virtual de um quadro analítico comum aos dois autores. Como tentou-se demonstrar ao longo de todo o texto, o modo como ambos entendem a história e as culturas da diáspora, bem como a forma como teorizam a modernidade negra a partir das ideias de dupla consciência e estado de revolta, indicam a constituição de uma perspectiva histórica e sociológica que aqui se optou por caracterizar como “diaspórica”.

Para sustentar essa tese, indica-se abaixo o conjunto de componentes epistemológicos, teóricos e metodológicos que comporiam a “Sociologia Diaspórica” de Nascimento e Gilroy:

- i) Como apontado no tópico 2, as reflexões dos autores sobre a modernidade negra como um contra-discurso filosófico e uma contracultura do Ocidente desvelam uma ancoragem epistemológica avançada (e vanguardista no caso de Abdias Nascimento), calcada na premissa “perspectivista” que toma as formas de conhecimento e performances político-culturais como modalidades de enunciação localizadas produzidas a partir de uma determinada posição no mundo histórico-social. No caso, a consciência e cultura negra são tomadas como desdobramentos da condição existencial e do posicionamento ambivalente dos povos negros da diáspora dentro (e às margens) das sociedades ocidentais;
- ii) No que tange o desenvolvimento do esquema teórico, demonstrou-se no tópico 1 como os dois autores propõem uma conceituação do espaço e do tempo da diáspora como um cruzamento complexo de processos de interpenetração cultural e civilizatória que se desenrolaram em escalas locais, nacionais e transnacionais. Dessa forma, desenvolvem um quadro teóricoanalítico da diáspora africana marcado principalmente pelas imagens de circulação, hibridismo, porosidade e transformação, sem deixar de levar em consideração as fissuras, assimetrias e relações de poder que caracterizam todo aquele cenário. Ao abrir mão de unidades fechadas e demasiadamente

“territorializadas”, Gilroy e Nascimento fomentam a reconstituição analítica das culturas negras da diáspora enquanto “comunidades de sentido” forjadas e mantidas a partir de performances político-culturais - individuais ou coletivas - relativamente autônomas e “experencialmente” localizadas, mas que incorporam e atualizam memórias, saberes e linguagens de outros lugares e povos transmitidos/apreendidos através das trocas econômicas e socioculturais, deslocamentos geográficos e simbólicos, práticas de produção e consumo cultural, etc.

iii) Finalmente e mais importante, Abdias Nascimento e Paul Gilroy apresentam uma série de formulações inovadoras no que diz respeito à abordagem metodológica, desenvolvendo um conjunto interessante de técnicas de inferência à medida que vão adentrando no universo empírico da diáspora:

a) Uma das proposições mais interessantes é a de estudar as performances culturais, políticas e mesmo religiosas enquanto modalidades expressivas informadas pelas comunidades negras imaginadas, mas que detêm um caráter autônomo e localizado na medida em que se dão através de corpos posicionados no tempo e no espaço.

b) Outra perspectiva inovadora é a de analisar as práticas de consumo cultural e os rituais de festividade e celebração enquanto manifestações híbridas da cultura e da política da modernidade negra, mapeando os inúmeros elementos discursivos e meta-comunicativos de resistência, contestação e até mesmo elevação (através do contato com o “sublime”) que estão ali presentes;

c) Também parece extremamente promissora a proposta de realizar cartografias históricas e hermenêuticas das memórias e tradições que compõem as culturas negras da diáspora, dando conta do modo como os saberes e linguagens aí existentes são deslocados, desviados e reposicionados através de uma série de mecanismos de atualização e reinvenção simbólico-cultural. Essa forma de abordagem abre um amplo campo de estudos que daria conta das mediações históricas e dos intermediários culturais responsáveis pela manutenção, transmissão e transformação dos sentidos que informam as comunidades transnacionais imaginadas da diáspora africana;

d) Outra perspectiva interessante é considerar a riqueza polissêmica das linguagens da cultura negra da diáspora, mobilizando elementos analíticos que vão para além da “língua” falada e escrita. Dessa forma, também se toma como objeto de estudo e interpretação as diferentes modalidades de metacomunicação como os cantos de júbilo, ampliando as possibilidades de entrada no mundo de significados que compõem a diáspora.

Dessa forma, os desenvolvimentos epistemológicos, teóricos e metodológicos encontrados tanto na obra de Abdias Nascimento quanto na de Paul Gilroy evidenciam a existência de um modelo de pensamento e análise extremamente inovador, constituído diretamente a partir do esforço comum de olhar a história e as culturas da diáspora em toda a sua complexidade e pluralidade. A proposta do artigo é tomar esse modelo como representante dileto de uma “Sociologia Diaspórica”.

Referências bibliográficas

- ELIAS, Norbert. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 2 v.
- GILROY, Paul. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GILROY, Paul. Small acts: thoughts on the politics of black cultures. Londres: Serpents Tail, 1993.
- GILROY, Paul. There ain't no black in the union jack: the cultural politics of race and nation. Londres: Hutchinson, 1987.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- NASCIMENTO, Abdias. Aspectos da experiência afro-brasileira. Thoth, Brasília, n.3, p. 1670184, set-dez 1997.
- NASCIMENTO, Abdias. O negro revoltado. Rio de Janeiro: Grd, 1968.
- NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Abdias; FERNANDES, Florestan. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**SUBJETIVIDADES DE HOMENS NEGROS NAS RELAÇÕES INTER-
RACIAIS: CONSTRUÇÕES E DESCONSTRUÇÕES POSSÍVEIS.**

Fernanda Fontoura¹⁰

Resumo: Este ensaio, surgiu da escuta de homens negros e mulheres brancas em ambiente psicoterápico – clínica individual adulto – no que evidenciavam acerca dos homens negros na relação. Assim, o trabalho faz uma revisão acerca das relações amorosas inter-raciais, das masculinidades e do processo de subjetivação dos homens negros. Intenta, ao pesquisar sobre o amor nos homens, a desconstrução das masculinidades hegemônicas ou hegemônicas e do racismo. A análise do material pesquisado enfatiza a percepção do mundo como social e culturalmente situado, visto através de trocas sociais possibilitadas pela linguagem. Isto se dá com a visão epistemológica da Socionomia proposta por Moreno (Psicodrama), buscando diálogos com a perspectiva Pós-moderna, o Construcionismo Social e o Des-construcionismo de Derrida. Estando a autora consciente do risco de abordar o racismo num ângulo de protagonismo branco, tencionou, a princípio, com o próprio processo de subjetivação e a análise de seu lugar de olhar, de escuta e de fala. A revisão de textos escritos por autoras negras e autores negros, como Bell Hooks e Nkosi, prioriza dar visibilidade à produção e privilegia o lugar de fala e compreensão destes. Ao longo de toda a pesquisa bibliográfica questiona-se: o que foi dito acerca dos homens negros? Qual o discurso, qual a função e a quem atende essa forma de representação? E sobre suas relações amorosas, o que está posto?

Palavras-chave: Relações amorosas inter-raciais. Homens negros. Racismo. Desconstrução.

¹⁰ Psicóloga clínica e social. Psicodramatista pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. (PUC-GO). fernandafontoura.r@gmail.com.

“Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio”

(FANON, 2008, p.69).

Só que Não.

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste num ensaio reflexivo que reúne questões originadas durante atendimentos psicoterapêuticos na clínica individual adulto. A escuta de homens negros e mulheres brancas envolvidos em relações amorosas inter-raciais permitiu identificar que suas narrativas apresentaram convergências e divergências, evidenciando o sofrimento dos homens negros nos momentos em que a raça era convocada como elemento demarcador de subalternidade e performances específicas de existência que determinavam lugares de ser e não ser. Quanto ao ser, o lugar do homem negro era do corpo forte, hipersexualizado e/ou a conduta subalterna – sempre disponível, prestativo e amigável. Quanto ao não ser, não cabia a esses homens o lugar do intelectual, do empresário, do bem-sucedido, de fala e poder, já que esse lugar está socialmente dado ao homem-branco-eurocentrado-heteronormativo-classe média e alta.

Ainda que houvesse nesses homens ampla dificuldade de narrar as experiências amorosas pela via da fragilidade, da dor e da frustração, reconhecendo o racismo nessas relações, ainda assim, os fatos descritos por eles falavam de vivências de sofrimentos ligadas aos diversos estereótipos dos homens negros e da masculinidade hegemônica.

Por outro lado, as narrativas das mulheres brancas apontaram para a crença de que não havia racismo nas relações, uma vez que elas se disponibilizaram a namorar um homem negro; e minimizavam o sofrimento desses homens, quando manifesto, tentando entendê-lo como um sintoma de adoecimento mental, sofrimento psíquico, familiar ou social (em geral relacionado à classe econômica); menos de que estivesse relacionado com o racismo experimentado nessas relações amorosas.

Tais narrativas trouxeram curiosidades que culminaram na revisão teórica presente neste ensaio com o objetivo de, a partir do levantamento de trabalhos que tenham abordado o tema anteriormente, iniciar possibilidades de compreensão do processo de desconstrução-construção das subjetividades de homens negros nas relações amorosas heterossexuais e inter-raciais. Para alcançar esse objetivo foram pesquisados artigos, teses e dissertações acerca das relações amorosas heterossexuais e inter-raciais;

intersecções de raça e gênero, masculinidades e masculinidades de homens negros no âmbito dos estudos feministas, estudos de gênero, branquitude, raça e racismo.

Elegeu-se como abordagem compreensiva do material pesquisado as perspectivas Psicodramáticas e do Construcionismo Social. Neste último compreende-se o construcionismo com a perspectiva de des-construcionismo, como apresentado por Derrida (WOLFREYS, 2009; DERRIDA, 1995).

A ideia central da compreensão psicodramática é de que não podemos ter conhecimentos gerais e universais, generalizantes sobre nossas realidades, mas, apenas conhecimentos locais, temporais, do aqui e agora. Cada conceito generalista se trata de uma conserva cultural que pode afastar a escuta do real em todas as suas dimensões no agora. (MORENO, 1972; 1993; 1994; 1966). Contribuem com esta compreensão os apontamentos da pós-modernidade quando enfatizam que a neutralidade é impossível e a tentativa de ver o fenômeno sob nenhum ponto de vista, ou um ponto de vista neutro, sempre oferece em si um ponto de vista eleito como objetivo e neutro, que tende a ser androcentrado, generalizante e sexista. (MARTÍNEZ, 2000). Nesse sentido, a perspectiva Psicodramática favorece o protagonismo do sujeito no conhecer, utiliza técnicas e instrumentos que possibilitem ao sujeito produzir o próprio saber acerca de si e de seu vivido, gerando compreensões que privilegiem a narrativa própria ao invés de privilegiar as interpretações possíveis de um sujeito de suposto saber (o especialista). Por privilegiar a dimensão relacional, possibilitando a investigação sociológica dos sujeitos, se apresenta como um método viável para a pesquisa intervenção-psicossociológica (MONTEIRO, et al., 2006; MARRA e COSTA, 2004; MARRA, 2004). Tendo ficado conhecida no Brasil como Psicodrama, a Socionomia proposta por Moreno possibilita compreender a interação com o mundo como dinâmica e inter-relacional propondo a construção ação-interação-conhecimento em que o sujeito é também pesquisador (de si, das relações, do grupo e do mundo); o observador é também participante e o pesquisador está sempre em movimento de imersão e compreensão do vivido. (MONTEIRO; MERENGUÉ; BRITO, 2006).

Ao tratar do processo de subjetivação recorre-se à compreensão de Moreno (1972; 1993; 1994; 1966) ao perceber a subjetividade como fenômeno histórico onde a verdade inter-subjetiva é apenas o ponto de vista possível da realidade e do instante (aqui e agora). Ou seja, a identidade para se constituir como realidade, pressupõe interação e contextualização. O contorno do “eu”, é uma ideia intermediada pelo olhar e reconhecimento dos outros. Esse outro, na relação amorosa, em nossa cultura, ganha

importância aumentada, sendo, muitas vezes, o olhar privilegiado pelo qual se dará parte importante do processo de subjetivação e da busca da alteridade.

Este trabalho justifica-se pelo impacto que as relações amorosas inter-raciais possuem no processo de subjetivação e formação contínua de identidade, nas conceptualizações que são feitas acerca de ser Eu. Justifica-se ainda diante da necessidade de estudos que tenham reflexões acerca de como os homens amam, ou seja, pesquisas que intentem ouvir os homens numa dimensão emocional, afetiva, relacional (tida como feminina). A revisão tem como interrogações motivadoras: 1) quais as compreensões que temos acerca das diversas masculinidades e dos homens negros? 2) como as relações amorosas inter-raciais marcam as subjetividades de homens negros?

Na intenção de escavar caminhos reflexivos este ensaio está estruturado em três tópicos. O primeiro **Branquitude, raça e racismo**, fala sobre qual o lugar do branco nas discussões do racismo, Schucman (2010, 2012) e Carlos Moore (2007, 2012) subsidiam a busca do lugar situado de fala da autora acerca de sua própria aparição nas discussões de raça e gênero; Derrida (1995), Gergen (2009) e Butler (2015) contribuem respectivamente com as perspectivas do desconstrucionismo, construcionismo social, linguagem e discursos hegemônicos para pôr em questão as compreensões e leituras que a psicologia, enquanto lugar de suposto saber, é capaz de alcançar.

No segundo tópico aparecem apontamentos acerca das **Relações inter-raciais e perspectiva de gênero**. Se inicia abordando o mito da democracia racial no Brasil (PACHECO, 2006); as relações inter-raciais e as intersecções de gênero e raça vistas nos trabalhos de Barros (2003), Pereira (2013), Lorenzo (2014) Lima (2004) e Macedo (2004); e a perspectiva de gênero eleita para a análise: a) gênero como ato performativo e normativo, atravessado por relações de dominação e poder (BUTLER, 1990, 1993, 2006) e b) os estudos de masculinidades com ênfase nas discrepâncias entre as expectativas da masculinidade hegemônica e as diversas masculinidades ainda não conhecidas. (WELZER-LANG, 2001; BURIN e MELER, 2009; MEDRADO; LYRA; AZEVEDO e BRASILINO, 2010; NKOSI, 2014, RATTS, 2006, 2011; PINHO, 2004).

Escavando especificamente as compreensões de raça e gênero em que compareçam as apresentações de **Homens negros e seus lugares racializados** dialogue-se com Bell hooks (1981) para questionar o lugar de fala concedido aos homens negros, e com Osmundo Pinho (2004); Alex Ratts (2011, 2006) e Deivison Faustino Nkosi (2014) para compreender as especificidades e pluralidades das masculinidades

atravessadas pela raça e aprofundar naquilo que Fanon (2008) já sinalizara nos conflitos e sofrimentos resultantes do confronto entre a aparição do homem negro subalternizado e o desejo de apropriação da cultura branca, da dignidade branca, da civilização branca e da brancura branca como caminho que lhe restou para acessar direitos que para o homem branco são privilégios óbvios.

Donde se pode considerar, em abertura, que este ensaio apenas figura diversos pontos de partida que poderão ser desdobrados com vistas a compreender a performance de amor nos homens, o que ainda não foi possível ver dos homens negros nas relações amorosas, e os processos de subjetivação dos homens na perspectiva dos atravessamentos da raça. Convoca, assim, compreensões subjetivas e também sociopolíticas que, a partir da leitura dos processos históricos de dominação, contribuam para a desconstrução das ideologias machistas, sexistas e racistas que produzem desigualdades.

BRANQUITUDE, RAÇA E RACISMO.

Schucman (2010, 2012), mulher branca, descendente de judeus, abordou as questões de Raça, racismo e branquitude com os aportes teóricos da Psicologia Social. Nesses trabalhos, a branquitude foi entendida como uma construção sócio-histórica relacionada com a ideia da superioridade racial branca. A autora ressalta que problematizar o branco enquanto raça é não o manter no lugar do Uno, homogêneo, absoluto, centrado, em condição privilegiada de interrogar o outro racializado. É, portanto, movimento político que possibilita compreender os privilégios que os processos de construção da identidade racial do branco guardam em comum nas sociedades estruturadas pelo racismo. Nesse mesmo lugar, por extensão, compreende-se que problematizar o amor nos homens é também movimento de desestabilizar homogeneidades. Tanto fala-se da raça nos negros, tanto fala-se do amor nas mulheres, que um caminho de desconstruções ao avançar para falar da raça nos brancos motiva desconstruções para também abordar o amor nos homens.

Ao observar a heterogeneidade da branquitude, em São Paulo, Lia Vainer Schucman (2012) identificou que dentro do próprio grupo de indivíduos brancos os significados construídos sobre a branquitude exercem poder, diferenciações e hierarquizações a partir de critérios de origem, regionalidade, gênero, fenótipo e classe.

Na estrutura desse conjunto de diferenciações o racismo aparece como construção ideológica, iniciada no século XVI com a sistematização de ideias e valores eurocentrados, corroborando com um sistema mundo que, em contato com a diversidade humana nos diferentes continentes, se afirma e se consolida como superior (SCHUCMAN, 2010), na medida em que constrói a ideia do outro como diferente, inferior, enfermo e/ou perigoso; como apontou Ana Maria Fernandez (2013).

Desse modo, qualquer fenômeno que justifique as diferenças, preferências, privilégios, dominações, hierarquias e desigualdades materiais e simbólicas entre seres humanos, baseado na ideia de raça é racismo (SCHUCMAN, 2010).

Ainda assim, quando falar de brancos e não brancos, quando se tratar conceitualmente da raça e dos negros é preciso ter claro que as identidades são fictícias e necessárias. Necessárias, na medida em que colaboram para a análise da identidade negra. Fictícias em termos de ipseidade¹¹. (SOUSA SANTOS, 1995). Isso quer dizer que a identidade se faz necessária enquanto projeto político de defesa de um grupo ou coletividade, mas não pode fazer subsumir a heterogeneidade e a identidade própria dentro desse mesmo grupo.

A tese de Lia Vainer Schucman (2012) levanta o questionamento do lugar do branco e da branca nas discussões do racismo ao mesmo tempo em que subsidia esse mesmo lugar. Nesse caminho Lélia Gonzáles (1984), no brilhante trabalho *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* retrata cenas em que brancos sentados em uma grande mesa se arvoraram a falar pelos negros sobre quais seriam as condições e necessidades dos negros enquanto mantiveram os negros sem lugar, em pé, sem sequer serem convidados a sentar. Ou seja, quem protagonizava a fala e se mantinha nos lugares de poder ainda eram os brancos. Assim, o risco que se corre quando brancos abordam o racismo vivido por negros é falar pelo outro de modo a tomar o protagonismo e infantilizar os negros e negras, que seriam ditos por uma terceira pessoa. Mas, o que Lia propõe é que o branco faça essas discussões se reconhecendo também racializado e assumindo os privilégios que desfruta numa cultura que se forma em processos de colonização.

¹¹ Do latim ipse, si mesmo. Na filosofia escolástica, designa o fato de um indivíduo ser ele mesmo, dotado de uma identidade própria e, por conseguinte, diferente de todos os outros indivíduos. Na filosofia heideggeriana, designa o ser próprio do homem como existência (Dasein) responsável. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/dicionarioenciclopedico/ipseidade>>.

No presente trabalho, estando a autora consciente do risco que Lélia Gonzáles (1984) advertiu e do que propõe Lia Vainer Schucman (2012), elege três movimentos: 1) o primeiro é de se colocar enquanto pesquisadora situada, a partir da análise do próprio lugar de fala, ou seja, reconhecendo-se racializada e compreendendo os atravessamentos de raça, gênero e classe em sua própria história de vida; 2) o segundo movimento se faz ao interrogar o lugar do branco e da branca na problematização do racismo; 3) o terceiro movimento é da escolha de compreensão teórica e epistemológica, por achar caminhos que tornem possível a tarefa da pesquisa como contribuição social, histórica e política. Recorre à perspectiva psicodramática, ao construcionismo e desconstrucionismo e à psicologia social para favorecer a escuta e dar maior visibilidade à fala nos termos do próprio sujeito.

Na análise do seu lugar de fala, a autora encontra em suas origens e ancestralidade a dimensão sensível que aguça para a temática. Mulher, mestiça, de família materna negra, advinda do interior do Maranhão, descendente de negros e índios; e família paterna que resultou de portugueses e índios, originários de outras cidades do interior do Maranhão e da capital, São Luís. Tendo a primeira infância marcada pelo convívio com dois irmãos homens, um branco e um negro, sempre se aproximou curiosamente das “coisas de meninos” e foi instigada pelas diferenças que a cor da pele dos irmãos geravam nas relações familiares e sociais. Sendo assim, ao longo de sua vida percebia maior aproximação afetiva com os irmãos e parentes negros e negras, cresceu atenta às dinâmicas raciais que se davam na própria família, e, ainda na adolescência, iniciou questionamentos acerca dos lugares ofertados aos negros e negras e aos brancos e brancas que lhe eram mais próximos.

Percebia com incômodo as comparações estabelecidas entre ela e as mulheres de traços raciais negros mais marcados (cabelo, nariz, lábios). Comparações estas, que, em geral, além de diminuir e desvalorizar as características afrodescendentes, reafirmando o padrão branco, geravam, no espaço mais íntimo, ressentimentos e posteriores afastamentos das mulheres negras nas relações com a autora. Compreensível, uma vez que as características físicas típicas da mulher branca eram usadas pelos adultos para tecer comparações que discriminavam e diminuía as mulheres negras. Cada um desses episódios resultava em profundas dores na autoestima dessas mulheres negras, que optavam, então, por evitar o convívio e diminuir o contato que nutria tais comparações. De seu lugar, a autora experimentava, ainda na infância, os distanciamentos provocados por um sistema que ela não optara por ele, e se ressentia

em ter as próprias características físicas usadas como arma de ataque contra mulheres que amava e com as quais se identificava. Foi nesse contexto que ampliou o desejo de não corroborar com a manutenção de privilégios e padrões brancos, mas sim, com a visada que lhe é possível, contribuir para reverter o processo, colocando-se a serviço da narrativa, voz e fala do outro, dando aos privilégios recebidos a destinação de evidenciar aquilo que é do vivido nas relações inter-raciais¹² nas experiências do ser negra, ser negro.

Na prática como psicóloga clínica, a autora viu-se confrontada com o sofrimento de homens negros nas relações amorosas inter-raciais, e foi da conjugação entre as experiências da própria infância e adolescência com familiares negros e negras que se teceu a sensibilidade para a escuta desse sofrimento.

Atendendo ao movimento de compreender o lugar do branco e da branca na problematização do racismo a autora encontra em Carlos Moore (2007, 2012), o aspecto do racismo como uma criação dos brancos, para fins de dominação e exploração, sendo, portanto, um problema dos brancos e brancas, que precisa ser enfrentado pelos brancos e brancas. Deixar que apenas negros e negras problematizem o racismo seria manter negros e negras limpando a sujeira que brancos fizeram. Ao tomar o enfrentamento ao racismo como causa de todos e todas, os negros e negras podem ampliar o investimento de seus recursos e potências e suas produções em muitos outros campos científicos, acadêmicos, econômicos, políticos, sociais e culturais.

Acerca da escuta profissional do/a psicólogo/a, a Resolução 018/2002 do Conselho Federal de Psicologia trata da conduta do psicólogo frente ao racismo. Schucman (2012), retomando a relevância de tal resolução, enfatiza que “a formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados” (p.15). De modo que a Psicologia pouco se dedicou à temática das relações raciais, e ainda hoje os programas de graduação e pós-graduação raramente possuem disciplinas sobre raça e racismo nas grades curriculares. Daí a relevância de buscar outros campos de saber que já avançaram na temática e tecer, na inter e multidisciplinaridade as reflexões que se fazem necessárias.

¹² Se aos homens negros, no sistema patriarcal, foi negada a fala emocional, sensível, amorosa e afetiva, e a mim, nesse mesmo sistema, foi privilegiada a fala e a escuta nesse lugar, então, que minha voz sirva para transmitir o que eles não foram preparados para falar, de modo que, desde dentro dos privilégios possamos implodir os próprios privilégios e subverter as lógicas de opressão e dominação.

Na psicologia social uma das perspectivas que tem desenvolvido reflexões pós-modernas é o Construcionismo Social. Aproximando do Des-construcionismo apresentado por Derrida (WOLFREYS, 2009; DERRIDA, 1995) o que se propõe é o desalojar do habitual, afastar, colocar para fora do campo do comum; “é uma construção de como a ‘casa da desconstrução’, por assim dizer, vem a ser construída [...] Aquilo que é desconstrução diz respeito, vem de, retira de, ou é, de certo modo, *de* construção” (WOLFREYS, 2009, p. 41 e 42).

Laura Vilela e Souza (2014) trazendo as contribuições de Gergen (2009) destaca eixos principais para a compreensão construcionista: 1) todo o entendimento do mundo é artefato social, culturalmente situado. De modo que a subjetividade do pesquisador influencia qualquer tentativa de conhecimento, uma vez que, até a eleição do que será objeto de estudo e a escolha dos sujeitos, se dão nos pressupostos que reconhecem o fenômeno e/ou a pessoa dessa forma, nesse lugar. 2) A explicação do mundo só se sustenta pelas trocas sociais, portanto, a linguagem é construtora de realidades sociais. 3) A linguagem é ação no mundo e só pode ser entendida a partir dos padrões de relacionamento que lhes deram origem. 4) As diversas formas de vida são construídas nos jogos de linguagem, o que torna todos/as corresponsáveis pela manutenção e/ou transformação do *status quo*. 5) A reflexividade crítica enfatiza a participação de todos/as na manutenção de determinados rituais sociais, sobre os quais é necessário questionar quem ganha e quem perde com a continuação destes; e convidar a problematizar o óbvio.

Corroborando com essa perspectiva da linguagem Butler (2015) explicita:

O poder da linguagem de atuar sobre os corpos é tanto causa da opressão sexual como caminho para ir além dela. A linguagem não funciona de forma mágica nem inexorável: ‘há uma plasticidade do real em relação à linguagem: a linguagem tem uma ação plástica sobre o real’. Ela pressupõe e altera seu poder de ação sobre o real por meio de atos elocutivos que, repetidos, tornam-se práticas consolidadas e, finalmente, instituições. (p.202)

Daí a importância da desconstrução dos textos, da oposição aos privilégios de conhecimentos específicos; da revelação das contradições ocultas nos textos, tornando visíveis os significados reprimidos, ausentes, mas implícitos e a importância de ressaltar os conhecimentos tidos como secundários, derivados e sem valor, que vêm junto com o que se apresenta como principal. (WOLFREYS, 2009; DERRIDA, 1995)

Nas relações amorosas inter-raciais quais são, portanto, os textos ditos, ouvidos e vividos? Quais são os discursos? O que esses discursos constroem, o que mantêm, o

que geram? Que lugares estão dados e que lugares estão obstruídos aos homens negros e às mulheres brancas nas vivências das relações amorosas heterossexuais inter-raciais?

RELAÇÕES INTER-RACIAIS E A PERSPECTIVA DE GÊNERO

Os estudos raciais, após os anos 50, buscaram desmontar os discursos que tratavam das relações afetivas e sexuais inter-raciais pela via da democracia racial ou do abrandamento e até inexistência do preconceito racial no Brasil. (PACHECO, 2006). Dentre estes estudos destaca-se que Fernandes (apud PACHECO, 2006) tratou das relações inter-raciais não como “confraternização dos sexos”, mas sim como hierarquia tensa, onde estão postos conflitos de raça e gênero. Tratam-se de relações afetivas e sexuais nas quais, na maioria das vezes o que se presencia é uma tensão social que associa o corpo da mulher negra e do homem negro ao sexo, às relações transitórias e ao relacionamento físico, uma ênfase no corpo que afasta ou desacredita os projetos de vida, as expressões afetivas reais, os planos de conjugalidade e de amor verdadeiro possíveis para mulheres negras e homens negros.

Dentre as produções que abordaram as relações inter-raciais e as intersecções de gênero e raça estão a dissertação de Mestrado de Zelinda dos Santos Barros, pela Universidade Federal da Bahia, em 2003; a dissertação de Bruna Cristina Jaquetto Pereira, pela Universidade de Brasília, em 2013; a análise etnográfica de Rocío Alonso Lorenzo, apresentada em 2014 no XII International Congress of the Brazilian Studies Association (BRASA); e as resenhas *Relacionamentos inter-raciais: entre a razão e o desejo*, de Márcia Lima; e *A racionalidade do desejo e relacionamento “inter-racial”*, de Márcio Macedo; ambas baseadas no livro *Raça, cor e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*, de Laura Moutinho (2004).

Barros (2003) destaca que, nos casais estudados, quando as mulheres brancas iam apresentar o parceiro negro à família teciam comentários com o objetivo de amenizar o impacto que a cor poderia causar. Empregavam argumentos da profissão, do trabalho, da conduta e até da moral desse parceiro para justificar a escolha. Uma das entrevistadas no trabalho diz: “*Tô namorando, ele é engenheiro, é bonzinho [...] trabalha na empresa X...*”, como se precisasse compensar a cor não branca do namorado. Algumas falas emitidas pelos familiares das famílias brancas foram: “*ele é negro, mas eu ouvi dizer que ele é até bonzinho*” (p.149); “*Ah, Marina, a gente até*

comenta aqui, você podia ter arranjado um marido melhor. Pra quê você foi casar, Marina?” (p.149). Expondo o mito da mestiçagem e a falácia da democracia racial no Brasil, as falas trazidas na pesquisa ressaltaram como a entrada do parceiro negro na família branca estava marcada pelo racismo.

Pereira (2013) e Lorenzo (2014) priorizaram dar voz às mulheres negras nas relações que incluíam violências e observaram que uniões inter-raciais não são indicadores de maior “tolerância” entre diferentes grupos raciais. Viram ainda aquilo que não tem na literatura que trata da mestiçagem e da relação inter-racial como prova de não racismo: “(...) o que de fato não está nessa literatura é a voz, a própria percepção daqueles que vivenciam amores e prazeres ‘inter-raciais’” (MOUTINHO, 2004, p.275).

Corroboram nessa perspectiva Márcia Lima (2004), pontuando que o mercado afetivo é reconhecidamente um dos espaços mais preconceituosos das relações raciais brasileiras, e Márcio Macedo (2004) ao destacar que há uma “racionalidade” nos relacionamentos afetivos em geral e nos inter-raciais, em específico, nas quais as categorias cor, desejo, gênero e classe social têm papel estruturador. Ambos citam Pacheco (2006) para confirmar que:

o racismo e o sexismo são ideologias e práticas sócio-culturais que regulam as preferências afetivas dos indivíduos, ganhando materialidade no corpo racializado e sexuado. (p.157)

Corroborando com os autores acerca da importância da discussão, articulando a questão da afetividade com os critérios de raça e gênero, diante do observado na prática clínica, questiona-se: como essa intersecção se dá na história dos homens negros?

A perspectiva de gênero, eleita para a análise, compreende o gênero como ato performativo e normativo, atravessado por relações de dominação e poder. A principal referência nesse eixo é Butler (1990, 1993, 2006), por trazer, no Brasil, as contribuições para a teoria *queer*. A teoria *queer* provocará a desconstrução dos binarismos e dicotomias, a crítica dos discursos dominantes e essencialistas, dando visibilidade ao que anteriormente estava à margem. Para Butler (2015):

A complexidade do conceito de gênero exige um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre gênero ou dos estudos sobre as mulheres, e a radicalizar a noção de crítica feminista. (p.13)

No âmbito das compreensões das sexualidades, com as intersecções de gênero e raça, os processos de subjetivação dos homens negros heterossexuais nas relações amorosas ainda carecem de produção específica.

Ao anunciar que o lugar dos homens está dito, o que se faz não dito são as várias masculinidades. Estudos de masculinidades (WELZER-LANG, 2001; BURIN e MELER, 2009; MEDRADO; LYRA; AZEVEDO e BRASILINO, 2010; NKOSI, 2014, RATTTS, 2006, 2011; PINHO, 2004) têm apontado conflitos entre as expectativas da masculinidade hegemônica, nitidamente apresentada nas linhas do patriarcado, e as diversas masculinidades ainda não conhecidas. Dentro das masculinidades, quais são as temáticas não conhecidas? Quais as zonas de compreensão pouco exploradas quando se fala de homens? Quais os espaços subjetivos intocáveis ao se conhecer e compreender masculinidades? Dentre estes parece decisivo o lugar do amor em suas dimensões de sentimentalidades, vulnerabilidades, fragilidades e paixão.

Este ensaio reflexivo não pretende reforçar o binarismo homem-mulher, fazendo oposições entre um e outro, mas sim, contestar a norma da produção de masculinidade hegemônica questionando as próprias masculinidades. Desde dentro do paradigma masculinista, causar fissuras que deixem ver o que o texto (compreendido na perspectiva trazida por Derrida) esconde.

Não abordar temas como o amor dentro das compreensões de masculinidades se inscreve no campo dos estereótipos dos sujeitos e do/a pesquisador/a. Na rigidez dos estereótipos de gênero instala-se um conflito de dupla demanda marcada por lugar e não-lugar, reconhecimento e desconhecimento, prazer e dor. Os homens, ao mesmo tempo são introduzidos em performatividades masculinistas que deveriam ser fonte de afirmação e vaidade ao garantir o espaço do macho; mas, muitas vezes serão essas mesmas performatividades que irão gerar sofrimento, dor, rigidez, fixações e obrigações que os colocarão em posição de risco e vulneráveis, inclusive fisicamente. Serão ensinados a minimizar o sofrimento, ignorar a dor e alijar sentimentos que não estejam relacionados com raiva, força e determinação. As dores de amor não serão preferencialmente ditas, dialogadas ou descritas, mas, sim “afogadas na mesa de um bar”. As inscrições de dor no próprio corpo deverão ser percebidas pela ótica do triunfo, da sobrevivência forte e máscula. São esses processos da masculinidade hegemônica que vão deixando os homens cada vez mais expostos às diversas formas de violências, inscritos como grupo que morre em maior número mais cedo, com maior número de dependência de álcool e drogas e com menos procura de cuidados em saúde.

(WELZER-LANG, 2001; BURIN e MELER, 2009; MEDRADO; LYRA; AZEVEDO e BRASILINO, 2010; NKOSI, 2014, RATTTS, 2006, 2011; PINHO, 2004). David Gilmore (1990 apud MELER, 2009) considera que há um ideal de masculinidade, imposto culturalmente, ao qual os homens devem adequar-se, concordem ou não psicologicamente com o mesmo.

Raewyn Connell, professora de sociologia na Universidade de Sydney, desenvolveu uma teoria de gênero enquanto estrutura social e publicou, em 1995, a obra *Masculinidades*. Em entrevista que concedeu em Paris, (TONHON, 2016) acerca das atuais abordagens críticas das masculinidades, a autora aponta que:

A Nova Esquerda e a contracultura deram aos jovens intelectuais de minha geração o sentimento de que qualquer instituição podia e devia ser contestada. A expansão do sistema universitário (como parte da política de modernização do estado australiano dos anos 1940-1970) deu a muitos de nós uma base institucional e de recursos para a pesquisa. [...]. Esses anos constituem, portanto, um momento histórico em que os muros que protegiam a masculinidade convencional se rachavam repentinamente, enquanto novas coalizões emergiam e desenvolviam novas perspectivas. (sem número)

Nesse sentido contribui para a compreensão da história do colonialismo, das sociedades pós-coloniais e suas dinâmicas de gênero. Aponta que o colonialismo, após destruir as estruturas sociais locais em suas dinâmicas próprias, tentou reconstruir uma ordem de gênero com novas bases. O que resultou em uma sociedade com tensões exacerbadas e violência endêmica.

A professora percebe a hegemonia como a tentativa de realização do poder mais repleta de contradições, historicamente transitória e mais diretamente ligada à violência. Deste modo, estudos da masculinidade hegemônica que apontem que as masculinidades são diversas e historicamente mutáveis, e que toquem em zonas de sentir e compreender homens que são ainda intocáveis, se tornam projeto político, recurso social que diz respeito às formas em que este corpo de conhecimentos pode ser empregado na luta por igualdade de gênero.

HOMENS NEGROS E SEUS LUGARES RACIALIZADOS

A escuta dos homens negros encontra em Bell hooks (1981) textos que, postos neste trabalho, podem parecer paradoxais, ao mesmo tempo em que fomentam um avanço compreensivo. A autora instiga a escuta dos homens e mulheres negros/negras ao destacar que

“uma das táticas opressivas dos escravagistas usadas para prevenir as rebeliões e revoltas de escravos, foi a lavagem cerebral dos escravos para acreditarem que seria melhor para o negro ser cuidado como escravo do que ser um povo livre. [...]”. (BELL HOOKS, 1981, p. 58).

Desse ponto de vista ampliar espaços reflexivos sobre o ser negro, em que fossem ouvidas as vozes de homens negros seria um ato político de contribuição para o projeto decolonial. Todavia, Bell hooks segue destacando as várias opressões que a mulher negra vive, o quanto o sexismo milita contra o reconhecimento dos interesses das mulheres e o racismo contra o reconhecimento dos interesses das mulheres negras. Bell hooks (1981) nota que mesmo quando o povo negro é falado o foco será sobre os homens negros, silenciando as mulheres negras.

Estas pontuações relevantes enfatizam a urgência do olhar e escuta que dê mais voz às mulheres negras. Os trabalhos que vem sendo produzidos no Brasil buscaram atender essa demanda no âmbito das relações amorosas e inter-raciais (PEREIRA, 2013; LORENZO, 2014). Mas, a questão que se apresenta é: em que performances narrativas foi autorizado aos homens negros falarem, e em que outras eles foram silenciados pelos processos de produção de masculinidade hegemônica e dominação? Se os homens negros estão tendo maior lugar de fala, que lugar é esse? O que esse lugar diz? O que, ao dizer, esse lugar mantém dos interesses do colonizador e dos estereótipos de masculinidade hegemônica? O que esse lugar esconde das múltiplas e mutantes masculinidades negras?

Novamente é Bell hooks que favorece e instiga tal questionamento na medida em que aponta haver determinadas performances da masculinidade dos homens africanos que os escravagistas brancos procuravam explorar (1981). Portanto, foi dado aos homens negros espaço de expressão quanto ao serem jovens, fortes, saudáveis, dispostos, prestativos, inicialmente com intenção da venda de homens viris africanos. Uma virilidade que estaria à serviço do senhor de escravos para que recebesse o máximo lucro em retorno do seu investimento. “Pelas tarefas designadas para a maioria dos homens escravos negros foi evidente que o povo branco reconheceu a “masculinidade” dos homens negros”. (HOOKS, 1981, p. 17).

As aspas, colocadas pela autora no texto, interrogam de que masculinidade se está falando? Ao reafirmar o homem negro como forte, másculo, viril, jovem, hiperssexualizado, ou ainda, amigável, pronto para o trabalho manual, de que outros lugares ele está sendo afastado, marginalizado? Teria o branco realmente reconhecido a masculinidade dos homens negros, ou antes, confirma um não-lugar que reafirma

relações de uso e objetificação, mantendo para o branco os privilégios das posições de poder, dominação, intelectualidade, relações sociais burguesas reconhecidas, apreciação, admiração e alvo do amor? Ao privilegiar essa via de subjetivação do negro, para fins de dominação, quanto das outras performances possíveis deixaram de ser construídas e/ou ouvidas? Importa então compreender esse homem negro e como ele também sofre os efeitos do racismo e do machismo, para então sinalizar caminhos de amor, legitimação e encontro real.

Até aqui as reflexões apontam a necessidade de escuta dos homens negros, a pesquisa por artigos e teses que lancem olhar para as masculinidades de homens negros destacando os aspectos subjetivos e idiossincráticos. Nesse cenário, Osmundo Pinho (2004); Alex Ratts (2011, 2006) e Deivison Faustino Nkosi (2014) enriquecem, com propriedade, o conjunto de autores que apontam as expressões dos homens negros em nossa sociedade.

Osmundo Pinho (2004) problematiza a figura masculina que foi historicamente vendida como monolítica, imutável, essencial, eterna, superior, divina ou até metafísica, mas, nesse mesmo bojo, invisibilizava as diversas e plurais apresentações de modos de ser dos homens. Destaca que o homem negro tem sido representado (ou ainda, hiper-representado) como corpo-para-o-trabalho e corpo sexuado.

Está, desse modo, decomposto ou fragmentado em partes: a pele; as marcas corporais da raça (cabelo, feições, odores); os músculos ou força física; o sexo, genitalizado dimorficamente como o pênis, símbolo falocrático do plus de sensualidade que o negro representaria e que, ironicamente, significa sua recondução ao reino dos fetiches animados pelo olhar branco. (PINHO, 2004, p. 67)

Esse olhar relegou os homens negros a um não lugar generalista, marginalizado, excluído dos espaços de intelectualidade e poder, fragmentado. Ao marcar o homem negro por esse corpo o que se faz é deixar de ver a integralidade do sujeito.

Na contramão desses processos opressivos, massificantes e generalizantes, grande contribuição tiveram as mulheres, sobretudo as feministas negras, ao problematizar o lugar do corpo das mulheres, seus espaços de direitos, ocupações e pertencimento. Discutir seus corpos e os estereótipos que recaíram sobre eles, negar os significados estereotipados e questionar os modelos homogeneizantes e normatizadores¹³ de apresentação de si ocidentais, apropriar-se cotidianamente de si mesmas e do

¹³ Neologismo criado para ressaltar o quanto esse processo de normatização é produtor de sofrimentos.

próprio corpo, foram movimentos dessas mulheres que estabeleceram antecedentes de consciência crítica, novos eixos de significação, reinvenção, dignificação e apropriação. Movimentos estes que, não raro, provocam nos homens a necessidade de percorrerem caminhos semelhantes, problematizando o lugar do corpo dos homens nas relações. (PINHO, 2004).

Grandes nomes de homens negros estiveram à frente do movimento negro, engajados em lutas políticas e desbravando espaços que outrora eram apenas emblemas da exclusão. Todavia, para dentro de si mesmo, em incursão¹⁴, em olhar e cuidado com a própria subjetividade, quanto esses mesmos homens puderam percorrer?

Para o caso das políticas corporais, surge a questão: o projeto político – e de reconstrução de si – dos homens negros é um projeto para homens e mulheres afrodescendentes? Ou será um projeto negro masculino (e heterossexual)? [...] **Os homens negros** não representam todos os afrodescendentes brasileiros – essa é uma afirmação fácil de entender. Mas **representam ao menos a si mesmos? Ou intentam representar uma fantasia que, ao fim e ao cabo, é masculinista, sexista, heteronormativa e que, no fundo, constitui uma armadilha para os homens negros?** Qual o grau e o sentido da politização dos homens negros brasileiros, como homens e como negros? (PINHO, 2004, p. 68)

Isto posto percebe-se que questionar o padrão masculinista, trazendo ênfase à diversidade e variação histórica dos homens, isso, por si, já possui um potencial político de luta pela equidade. A desconstrução das masculinidades hegemônicas ou hegemonizadas, subalternas ou subalternizadas carrega o potencial transformador da existência e das relações.

Pinho (2004) complexifica a análise pontuando ainda a espacialidade, temporalidade e relatividade do olhar e das análises reflexivas que se lançam no projeto de desconstrução.

(...) um **indivíduo masculino pode apresentar uma posição hegemônica em dada situação e, em outra, estar colocado em situação subordinada**. Isso é muito importante para entender como se produzem e sustentam identidades masculinas subalternas como um **lugar da contradição** entre sistemas de poder diferentes (p. 66).

O que significa dizer que faz parte do movimento subversivo e político e da busca pela equidade, conhecer e compreender as diversas masculinidades, os aspectos subjetivos do ser homem negro plural, mutável, localizado num espaço, tempo e corpo que só pode ser dito enquanto se está olhando, sem fixar categorias ou rótulos identitários que os restrinjam.

Ao pensar o negro/a negra em pluralidades Alex Ratts (2011) apresenta a tomada dos espaços de intelectualidade, da academia e dos movimentos sociais, contribuindo na narrativa da longa trajetória do tornar-se homem negro nesses espaços. Em *Eu Sou Atlântica* (2006) o autor retoma Beatriz Nascimento para enfatizar a dificuldade do reconhecimento do negro, mulher ou homem, como produtor de pensamento. Os setores mais hegemônicos da academia ainda são atravessados pela “invisibilidade negra”.

Deivison Faustino Nkosi (2014) problematizou que o poder fálico do homem branco é correspondente, muitas vezes, à anulação de poderes e espaços do homem negro, o que faz com que, algumas vezes, o homem negro compreenda que para ser é preciso embranquecer. Mas, mesmo que fosse possível ao homem negro corresponder a todos os estereótipos da norma heterossexual branca burguesa, ele seria um deles? Corroborando com os dados encontrados por Barros (2003), ao pesquisar as relações amorosas inter-raciais entre mulheres brancas e homens negros, vê-se a lista de exigências para compensar a negritude, que o negro precisa estudar, ser rico, gentil, sorridente, amoroso, trabalhador. Todavia esta suposta compensação nunca se fará, pois, a cor de sua pele é uma inscrição no corpo, e demarca muito mais das suas relações do que ele poderia alcançar. Como constatou Fanon: “O negro é escravo da sua aparição”.

Não sou escravo da “idéia” que os outros fazem de mim, mas da minha aparição. Chego lentamente ao mundo, habituado a não aparecer de repente. Caminho rastejando. Desde já os olhares brancos, os únicos verdadeiros, me dissecam. Estou fixado. Tendo ajustado o microscópio, eles realizam, objetivamente, cortes na minha realidade. Sou traído. Sinto, vejo nesses olhares brancos que não é um homem novo que está entrando, mas um novo tipo de homem, um novo gênero. Um preto! (FANON, 2008, p 108)

Esses e outros conflitos do homem negro são abordados por Fanon (2008) no livro *Peles Negras máscaras brancas*. Denuncia que “para o negro há apenas um destino, e ele é branco” (p 28), disse que se tratava todas as vezes que as narrativas trazidas pelos homens negros no consultório psicológico continham a frase, dita por mulheres brancas: ele “*não é Homem pra mim*”, “*não é Homem pra você*”, eram as vozes de mulheres com quem estavam emocionalmente ligados, vozes que falavam do não ser homem Uno, o homem branco. Nesse sentido Nkosi (2014) ressalta que a noção de padrão de masculinidade hegemônica fala de um referencial branco, heterossexual,

¹⁴ No sentido de entrada num domínio não habitual.

classe média, cristão, urbano, que não corresponde às diversas formas de apresentação das masculinidades, nem tampouco das masculinidades negras.

Assim como ocorrera com mulheres negras, que foram diminuídas ante ao espectro socialmente construído de um símbolo sexual, em parte, é o que se vê revelado nas narrativas dos homens negros: o aniquilamento da escuta e do olhar para as dimensões emocionais, afetivas, relacionais desse homem enquanto desejante de ser o namorado, o parceiro, o pai, o marido, o sujeito reconhecido e legitimado oficialmente nas relações, em detrimento da exacerbação do desejo por um corpo sexual, sensual, bem dotado e prestativo.

Das semelhanças no que ocorreu com as mulheres negras David Brookshaw (1983 apud PACHECO, 2006), em produções literárias brasileiras das décadas de 1930 e 1940, destacou que a caracterização da mulata nos romances lhe garantia ser apenas símbolo de uma liberalidade sexual, o que foi aniquilando a visibilidade e o respeito às dimensões da mulher negra como mulher, mãe, esposa, indivíduo.

Assim também comparece uma transferência histórica das atividades e atributos corpóreos aos criados, negros - em sua maioria, pela divisão hierarquizada mente e corpo, supervalorizando a razão, intelectualidade em detrimento da ação, da atividade. O que está posto sistematicamente é que a cada vez que se evidenciam os atributos corpóreos dos negros se glorificam e valorizam - por oposição - as mentes, a intelectualidade e a razão dos brancos (NKOSI, 2014). O que se dá é uma demarcação de territórios e demandas, uma pedagogia que instrui e mantém ao que o negro serve e ao que o branco serve. Ao falar das vivências de amor, o negro serve ao prazer físico, ao contato sexualizado, às dimensões do corpo; mas não está sendo legitimado como companheiro, namorado, esposo; ou ao menos não está sendo apresentado sem que se peça desculpas por sua aparição negra? Que impactos isso gera no processo de subjetivação de homens negros?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Advindo sobretudo da clínica psicoterápica com adultos e dos estudos de raça, gênero e masculinidades este ensaio reflexivo evidenciou: 1) dentre as pesquisas que trazem as relações amorosas inter-raciais, a grande maioria aborda as mulheres negras. Não foram encontradas pesquisas que evidenciassem as narrativas dos homens negros numa dimensão emocional, afetiva, relacional em que coubessem fragilidades e

vulnerabilidades sentimentais (tidas como femininas) e 2) o impacto que as relações amorosas, possuem no processo de subjetivação e formação contínua de identidade, nas conceptualizações que serão feitas acerca de ser eu, e como isso se dá nas relações inter-raciais tornam o tema relevante para compreender o atravessamento das relações amorosas inter-raciais nas subjetividades de homens negros.

Na perspectiva de raça, relações amorosas e gênero há muito a ser ouvido dos homens, sobretudo das masculinidades não-hegemônicas. A maior parte das produções acerca de homens heterossexuais destacam como eixos de análise o trabalho, uso de álcool e drogas, violências, esporte, morte dos jovens e/ou relações de poder, mas pouco abordam as experiências emocionais mais íntimas, as fragilidades e o amor. E por que não falar de como esses homens amam e como se sentem nas relações amorosas? Isto faz pensar na possibilidade de que a) os homens que participaram das pesquisas não estavam evidenciando suas experiências num lugar sensível, emocional, afetivo, frágil, mas, tão somente, repetindo os padrões da masculinidade hegemônica com discursos de virilidade, potência, prover, atuar e ter uma parceira – signos do patriarcado; b) e/ou poderiam estar oferecendo aquilo que, na relação, o olhar do/a pesquisador/a estava aberto a ver; e/ou c) o próprio olhar gendrado do/a pesquisador/a realizava recortes que não deixavam ver e/ou ouvir as masculinidades em outras possibilidades narrativas e outras performances.

Perceber a subjetividade como fenômeno histórico onde a verdade inter-subjetiva é apenas o ponto de vista possível da realidade e do instante; a constituição da identidade pressupondo interação e contextualização; e o contorno do “Eu”, enquanto intermediado pelo olhar e reconhecimento dos outros (MORENO, 1972; 1993; 1994; 1966) amplia a relevância e a complexidade da compreensão das relações amorosas. Ou seja, uma vez que, em nossa cultura, o olhar do sujeito que se escolhe amar ganha importância aumentada, sendo, muitas vezes, o olhar privilegiado pelo qual se dará parte importante do processo de subjetivação e da busca da ideia de identidade e da alteridade, cabe dar especial atenção ao como está se dando o processo de subjetivação dos homens nas relações amorosas.

O que a performance de amor nos homens mantém e no que contribui para o sistema patriarcal? O que ainda não foi possível ver dos homens nas relações amorosas? Uma vez que o reflexo do Eu no olhar do outro, quer seja um olhar amoroso, de apreciação, de reconhecimento e acolhimento ou olhar que rechaça, exclui, humilha e subjuga, será fortemente construtor da percepção que se terá do Eu, e uma vez que a

idealização do amor torna as relações afetivas ainda de maior potencial para esse processo, como isso atravessa as formações de masculinidades hegemônicas e não hegemônicas?

Esse processo identitário, visto na perspectiva dos atravessamentos da raça, convoca as compreensões subjetivas e também sociopolíticas com desconstrução da ideologia racista e compreensão de processos históricos de dominação.

Em abertura destaca-se a importância que se façam trabalhos que priorizem as narrativas em multiplicidades dos sujeitos entre si, nas relações entre as diversas masculinidades, e nas idiossincrasias de si mesmo, como ser complexo, mutável e plural. Uma vez que as histórias dominantes estabelecem possibilidades existenciais estruturadas, fixas, estreitas e absolutistas, que comprometem a visão da vida e de si, o potencial da narrativa é, portanto, o de caminhar para a reautoria, de tal forma que o sujeito possa desenvolver linhas de histórias alternativas à medida em que percebe ser possível desdobrar outros relatos de experiência que não estavam presentes na narrativa dominante.

REFERÊNCIAS

BARROS, Zelinda dos Santos. **Casais inter-raciais e suas representações acerca de raça**. 2003. Dissertação (Mestrado em Pós-graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003. p. 204.

BROOKSHAW David. Raça e cor na literatura brasileira. 1983. *apud* PACHECO, Ana Cláudia L. (UNIME). Raça, gênero, e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras – um diálogo com o tema. **Afro-Ásia**, n. 34, 2006, p. 153-188. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp153_188_Lemos.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2015.

BURIN, M., & MELER, I. (2000). Género: una herramienta teórica para el estudio de la subjetividad masculina. In M. Burin & I. Meller (Eds.), **Varones**: género y subjetividad masculina (pp. 21-69). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 8 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Cuerpos que importan**. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo». Buenos Aires: Paidós. 2002 [1993]. .

_____. **Deshacer el género**. Barcelona: Paidós, 2006 [2004].

TONHON, Magô. Masculinidades, Colonialidade e Neoliberalismo. Entrevista com Raewyn Connel. Posted by **SSEX BBOX**. Tradução (para o português) e organização

de Magô Tonhon. Entrevista original e tradução (para o francês) de Melanie Gourarier, Gianfranco Rebutini e Florian Voros. Disponível em: <<http://www.ssexbbox.com/masculinidades-colonialidade-e-neoliberalismo-entrevista-com-raewyn-connel/>>. Acesso em: 8 jul. 2016.

DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença** (Coleção Debates-direção de J.Guinsburg), São Paulo: Ed. Perspectiva, 1995.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FERNANDES, Florestan. A integração do negro na sociedade de classes. 1978 *apud* PACHECO, Ana Cláudia L. (UNIME). Raça, gênero, e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras – um diálogo com o tema. **Afro-Ásia**, n. 34, 2006, p. 153-188. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp153_188_Lemos.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2015.

GERGEN, K. J. An invitation to social constructionism. 2009 *apud* SOUZA, Laura Vilela e. Discurso construcionista social: uma apresentação possível. In: LORENZI, Carla Guanaes *et al* (Org.). **Construcionismo Social: discurso, prática e produção do conhecimento**. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

GRANDESSO, Marilene Aparecida. “Dizendo olá novamente”: A presença de Michael White entre nós terapeutas familiares 1 APTF – Associação Paulista de Terapia Familiar. **Revista Brasileira de Terapia Familiar**, v. 1, n.1, jan./jun. 2008. Disponível em: <<https://www.dulwichcentre.com.au/dizendo-ola-novamente-marilene-grandesso.pdf>>. Acesso em: 05 mar. 2016.

_____. Práticas narrativas coletivas: o efeito rizomático dos documentos coletivos como contextos de transformação. In: LORENZI, Carla Guanaes *et al* (Org.). **Construcionismo Social: discurso, prática e produção do conhecimento**. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

GUANAES-LORENZI, C. ; MOSCHETA, M.S. ; CORRADI-WEBSTER, C. ; SOUZA, L.V. . **Construcionismo social: discurso, prática e produção do conhecimento**. 1. ed. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014. 410 p.

HOOKS, Bell. *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press. 1981.

LIMA, Márcia. Relacionamentos inter-raciais: entre a razão e o desejo. **Rev. Bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 175-176, fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v21n60/29770.pdf>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

LORENZO, Rocío Alonso. Casamentos inter-raciais e conflitos domésticos e familiares: análise etnográfica de cinco situações na periferia de São Paulo. In: XII International Congress of the Brazilian Studies Association (BRASA), 20-23rd August 2014, King's College, London Disponível em: <http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_XII/Proceedings/Roc%C3%ADo%20Alonso%20Lorenzo%20-%20Casamentos%20inter-raciais%20e%20conflitos%20dom%C3%A9sticos%20e%20familiares.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2016.

MACEDO, Márcio. A racionalidade do desejo e relacionamento inter-racial. **Cadernos de campo**, São Paulo, n.14/15, 243-246. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50110/54230>>. Acesso em: 08 jun. 2016.

MARRA, Marlene Magnabosco. **O agente social que transforma**: o sociodrama na organização de grupos. São Paulo: Ágora, 2004.

MARRA, Marlene Magnabosco; COSTA, Liana Fortunato. A pesquisa-ação e o Sociodrama: Uma conexão possível? **Revista Brasileira de Psicodrama**, v.12, n. 1, 2004. p. 99-116.

MARTÍNEZ, Miguel. Epistemología Feminista y Postmodernidad. **Uchile**, 2000. Disponível em: <<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/CDM/article/viewFile/26170/27467>>. Acesso em: ago. 2015.

MEDRADO, B.; Lyra, J.; AZEVEDO, M. & BRASILINO, J. (Org.) **Homens e masculinidades**: práticas de intimidades e políticas públicas. 1 ed. Recife: Instituto Papai, 2010

MONTEIRO, André Maurício, MERENGUÉ, Devanir, BRITO, Valeria. **Pesquisa Qualitativa e Psicodrama**. São Paulo: Ágora, 2006. p. 134.

MORENO, J. L. **Fundamentos de la Sociometria** Buenos Aires: Paidós. 2. ed. 1972.

_____. **Psicoterapia de Grupo y Psicodrama. Introducción a la teoría y la praxis**, Fondo e Cultura Económica, México, 1966.

_____. **Psicodrama**. São Paulo: Editora Cultrix, 9. ed. 1993, 492 p.

_____. **Quem sobreviverá?** Fundamentos da Sociometria, Psicoterapia de Grupo e Sociodrama. Editora Dimensão, Goiânia. Vol. II, 1994.

MOSCHETA, Murilo dos Santos. A pós-modernidade e o contexto para a emergência do discurso construcionista social. In: LORENZI, Carla Guanaes *et al* (Org.). **Construcionismo Social**: discurso, prática e produção do conhecimento. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014

MOUTINHO, Laura. **Razão, ‘cor’ e desejo**: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Editora UNESP, 2004

NKOSI, Devison Faustino. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: BLAY, Eva Alterman (Org.) **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75.

PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? Espaço aberto, **Revista Democracia Viva**, n. 22, jun./jul. 2004.

PACHECO, Ana Cláudia L. (UNIME). Raça, gênero, e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das ciências sociais brasileiras – um diálogo com o tema. **Afro-Ásia**, n. 34, 2006, p. 153-188. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia34_pp153_188_Lemos.pdf>. Acesso em: ago. 2015.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. **Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica e familiar contra mulheres negras**. 2013. Dissertação (Mestrado no Departamento de Sociologia - Instituto de Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

RATTS, Alex **Eu sou Atlântica**. São Paulo: Imprensa oficial, 2006

RATTS, Alex. Corpos negros educados: notas acerca do movimento negro de base acadêmica. **Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos (NEAA)** da Universidade Estadual de Londrina (UEL), ano 1, n. 1, mar./jul. 2011.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e Antirracismo: a categoria raça em questão **Psicologia Política**, v. 10, n. 19, p. 41-55, 2010.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”:** raça, hierarquia e poder na construção da branquitude. 2012. Dissertação (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2012.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Pela mão de Alice. O social e o político na pósmodernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

SOUZA, Laura Vilela e. Discurso construcionista social: uma apresentação possível. In: LORENZI, Carla Guanaes *et al* (Org.). **Construcionismo Social: discurso, prática e produção do conhecimento**. Rio de Janeiro: Instituto Noos, 2014.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Estudos Feministas**, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.

WOLFREYS, Julian. **Compreender Derrida**. Petrópolis; Rio de Janeiro: Vozes, 2009. p. 19-104.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**PARALELOS ENTRE A MÃE-PRETA BRASILEIRA E A MAMMY
ESTADUNIDENSE – SOBRE A IDENTIDADE, CULINÁRIA, RAÇA E
DIÁSPORA NEGRA**

Taís de Sant’Anna Machado¹⁵

Resumo: O artigo investiga os possíveis paralelos e oposições entre os estereótipos da mãe-preta no Brasil e da *mammy* nos Estados Unidos, com ênfase sobre seu papel como cozinheiras nacionais. Inicialmente, o trabalho analisa o caminho histórico de construção destes estereótipos nos dois países e a composição de seu conteúdo, observando de que modo são úteis para mascarar a realidade marcada pelo racismo e machismo existente nos dois países, como observam diversas intelectuais negras. Em seguida, se dedica a analisar a formação da identidade culinária brasileira e estadunidense e o papel identificado para estas mulheres negras dentro de uma narrativa cultural de nação. A partir daí, o texto utiliza como emblema para identificar a realidade discutida nas duas primeiras seções as figuras icônicas Tia Nastácia e *Aunt Jemima*. Assim, o objetivo é analisar os entrecruzamentos que se estabelecem entre aspectos relacionados à raça, gênero, colonialidade, escravidão, alimentação, profissionalização e afeto em dois países colonizados, elucidando um dos muitos processos estabelecidos através da diáspora das mulheres negras.

Palavras-chave: alimentação, estereótipo, cultura, escravização, raça.

¹⁵ Mestra em Sociologia, pesquisadora no Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep/MEC): taimachado@gmail.com.

Introdução

Ao analisarmos o processo de construção de uma narrativa nacional sobre a cozinha brasileira e estadunidense, a figura da mulher negra se revela de modo destacado. Uma vez que a preparação do alimento é uma das atividades exercidas por estas mulheres durante a colonização dos dois países, é comum que mulheres negras sejam identificadas como detentoras do conhecimento culinário que é marcador da comida brasileira e estadunidense. É neste sentido que, entre os estereótipos da mulher negra, estão a *mammy* estadunidense e a mãe-preta brasileira, cujos conteúdos se aproximam simbolicamente, à primeira vista. Mas que paralelos podem ser estabelecidos entre estes emblemas culturais e raciais em países marcados pela colonização, especialmente ao observamos seu papel na construção de uma cozinha brasileira e estadunidense? E em que moldes se dá o reconhecimento deste papel?

Para responder estas indagações, o artigo está estruturado de modo a apresentar, em primeiro lugar, a discussão sobre os estereótipos construídos em torno das mulheres negras em países coloniais, através de estudos sobre o tema e contribuições do feminismo negro brasileiro e estadunidense. Em seguida, trataremos da discussão sobre a relação entre alimentação e identidade e o processo de formação de uma cozinha típica nos dois países, dando ênfase ao papel das mulheres negras no processo. Em seguida, abordaremos os dois estereótipos a partir da ilustração de duas personagens. Por fim, trataremos dos paralelos possíveis entre a mãe-preta e a *mammy* e as potencialidades de refletir sobre os estereótipos relacionados à diáspora de mulheres negras.

1 - Estereótipos de mulheres negras – um arcabouço simbólico

O campo de análises das relações raciais, especialmente os estudos do feminismo negro, demonstra de que maneira os sistemas do racismo e do sexismo se combinam de modo a atingir duplamente mulheres negras. Um dos instrumentos simbólicos destes sistemas trata-se, justamente, da construção e afirmação de estereótipos sobre as mulheres negras.

1.1 A mãe preta brasileira

De início, é importante destacar que são escassos os estudos históricos sobre o processo de construção do estereótipo da mãe preta no Brasil e que a construção de um panorama deste tipo atesta a necessidade de mais estudos sobre o tema.

Destaca-se o trabalho de Sônia Giacomini, que analisa as condições de vida das mulheres negras escravizadas a partir de excertos de periódicos do século XIX (2012). A autora analisa a figura das mães pretas através da ama de leite das crianças brancas, uma função cuja ambiguidade se reflete no conteúdo dos classificados dos jornais. Os classificados analisados elucidam a frequente atividade comercial de venda e aluguel das amas de leite, além de recomendações publicadas por médicos sobre os cuidados necessários ao trabalho desta ama. Além de amamentar as crianças – tendo muitas vezes os filhos tomados de si, de modo que a amamentação fosse direcionada apenas às crianças brancas – torna-se evidente que esta mulher também poderia assumir o papel de cuidadora. Estas tarefas, ao passo em que podem lhe garantir o estereótipo de uma alma nobre e amorosa, a aproximam da intimidade da família branca, o que é posto como fundamento do temor sobre sua possível influência moral negativa sobre as crianças.

Se a infância de nossos pais portugueses era mal dirigida, a nossa ainda hé peor pela mistura de escravos, os quaes depravão habitos e costumes e o próprio idioma; pois nos commuição suas idea, e barbaridades desde os primeiros momentos em que se desenvolvem as potencias d'alma. (...) Nos entregão as amas que são pretas, comumente escravas e também africanas. Daqui se pode colher qual será a prática dessas amas, e a influencia delas sobre as crianças. (...) Pondo de parte outras cousas, hé costume cantar aos meninos e de ordinário, estes só ouvem nos berços cantigas sem significação ou em lingoa de pretos, e quando as amas são melhores, todas essas cantilenas são cheias de busões, fanatismos, superstições, terrores e concurdismo, e muitas vezes são lascivas e todas só próprias para lançar sementes estupidez, ou de corrupção nas aliminhas de nossos filhos (op.cit., p.51-52).

Sônia Roncador, ao examinar os excertos destacados por Giacomini e fazendo uma análise sobre a construção literária do mito da mãe preta, destaca de que modo a literatura oitocentista tem um posicionamento realmente ambíguo sobre esta figura, sendo ela “vítima e algoz” (RONCADOR, 2008, p.130). A autora também observa como o mito da mãe preta (e do escravo fiel) é destacadamente mais frequente após a aprovação da Lei do Ventre Livre e anterior à literatura abolicionista, mas volta a se tornar frequente ao representar um importante símbolo nostálgico da corrente literária

do Modernismo. A mãe-preta representa um contraponto “dócil” a outros estereótipos da mulher negra escravizada presentes à própria época modernista:

(...) Geralmente velha, corpulenta, supersticiosa, e fervorosamente católica, a mãe-preta não despertava qualquer perigo de degradação moral da família através da cópula com o senhor ou “sinhôzinho” brancos; sua índole fiel, mais devota às demandas da casa-grande que aos interesses da própria senzala, distanciava-a igualmente da figura do escravo revoltado, vingativo (op.cit., p.131).

Sobre o processo de construção dos estereótipos da mulher negra escravizada, é importante recorrer aos escritos do feminismo negro brasileiro. Sueli Carneiro (2005), ao defender sua tese sobre a existência de um dispositivo de racialidade e seus impactos sobre a composição de códigos de conduta para pessoas negras, traça um panorama sobre os estereótipos mais comuns no Brasil:

(...) pai Tomás, mãe preta (os negros de alma branca, leais, submissos e portadores de lealdade bovina a seus superiores), o malandro e a mulata (negros espertos, portadores de sexualidade exacerbada, e moralmente flexíveis ou ambíguos) o menor e o marginal (expressões do negro como perigo, negros violentos e implacáveis), o negro entertainment (jogadores de futebol, artistas, os negros símbolos da democracia racial), os negros elitizados (aqueles que, à boca-pequena, os brancos dizem que os “macaqueiam”), o intelectual subalterno, o excepcional, o ativista com todas as multiplicidades de sujeições (...) (op.cit., p. 302-303).

As descrições da autora demonstram de que modo os estereótipos restringem a subjetividade das pessoas negras, criando apenas alguns padrões de comportamentos aceitáveis. Lélia Gonzalez também destacou a limitação destes papéis pré-definidos em sua crítica sobre a maneira com que os cientistas sociais de seu século tratam da formação cultural do Brasil dando um papel às pessoas negras no projeto de enaltecimento da mestiçagem, mas sem conceder-lhes subjetividade ou mesmo humanidade (GONZALEZ, 1984). Defendendo uma análise em outra direção, a autora dá destaque ao papel de mãe preta para demonstrar de que modo ela tem papel fundamental na formação da cultura brasileira, mas não a partir de uma perspectiva passiva ou subalterna. Sua intenção é mostrar que, ao assumir o papel de mãe nas tarefas cotidianas (e a mulher branca representar apenas a genitora), esta mãe preta pode então transferir seus valores que serão internalizados à cultura brasileira, como a linguagem.

Este posicionamento é importante ao considerarmos que a mãe preta é uma figura controversa politicamente, vista como um ser de dedicação total para os brancos

(como vimos na descrição de Sueli Carneiro) e como uma possível entreguista para setores do movimento negro. A autora defende que, entre os dois extremos, é preciso considerar a mãe-preta apenas como a verdadeira mãe da cultura brasileira.

Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à “Mãe Preta”, enquanto sujeito-suposto-saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (González, 1982, p. 94).

Torna-se claro, então, como os estereótipos das mulheres negras são importantes emblemas para o reforço da noção de democracia racial, defendida especialmente pelo movimento modernista do início do século XX, sendo a mãe preta, por seus atributos maternais e afetivos “(...) um símbolo privilegiado da confraternização inter-racial brasileira (...)” (RONCADOR, p.132).

1.2 A Mammy estadunidense

Para tratar do estereótipo no contexto estadunidense, as contribuições de estudiosas do feminismo negro também se destacam. bell hooks destaca os mitos negativos e estereótipos de mulheres negras criados principalmente durante a escravidão nos Estados Unidos (HOOKS, 1999). Entre os estereótipos está a *mammy*, o estereótipo de mulher negra, geralmente idosa, identificado por sua submissão, lealdade e passividade, além de uma vida longa de sofrimento e profunda dedicação a uma família branca. hooks discute que os estudos históricos sobre o tema demonstram que há poucas evidências sobre a existência desta típica *mammy*, sendo mais comum a existência de uma babá negra jovem e sem vínculos com a família. A *mammy* seria provavelmente fruto apenas de uma narrativa criada pela sociedade branca, como a figura ideal para exploração. “They saw her as a embodiment of woman as a passive nurturer, a mother figure who gave all without expectation of return, who not only acknowledged her inferiority to whites, but loved them” (op.cit., p.84-85).

Patricia Hill Collins destaca que a *mammy* é o primeiro estereótipo construído e que é reiteradamente utilizado como parâmetro básico para avaliar o comportamento de todas as mulheres negras (COLLINS, 2008). A comparação é feita ao considerar as características fundamentais do estereótipo, uma vez que a *mammy* é a mulher que ama, nutre e cuida de suas crianças brancas melhor do que de seus próprios filhos. A autora

critica o fato de que esta imagem, muito presente na cultura popular estadunidense, foi amplamente utilizada para mascarar a exploração econômica destas mulheres, ao revestir seu trabalho em uma atmosfera de afeto e dedicação.

Roncador observa de que modo este estereótipo da *mammy* no contexto americano existe na literatura durante o século XIX, mas que a personagem ganha relevância entre nas décadas iniciais do século XX, como parte do projeto de reconstrução de uma ideia de um sul¹⁶ humanitário. A *mammy* passa a ser mobilizada como emblema da harmonia da interação racial entre brancos e negros nos EUA, o que influenciou a existência deste estereótipo especialmente durante as décadas de 1890 a 1920.

2 – Comida, identidade e o papel da mãe preta e da mammy

A relação que se estabelece entre alimentação e identidade e a importância deste conteúdo para a defesa de uma identidade nacional são discussões fundamentais para entendermos a construção do papel da *mammy* e da mãe preta em países colonizados. Ao considerarmos as atividades domésticas destinadas as mulheres negras escravizadas, é visível como a cozinha é um dos espaços fundamentais para a definição destes estereótipos – observaremos agora de que modo estão inseridas nesse debate.

A construção moderna de identidades nacionais é discutida amplamente pelo autor Stuart Hall, que argumenta que a narrativa nacional fornece “uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas” (HALL, 2006, p.52). O discurso da nacionalidade – brasilidade ou americanidade, por exemplo – cria signos do que é, essencialmente, ser nascido em determinado lugar. Conecta os indivíduos, na medida em que fazem parte de um destino da nação que os precede e que continuará seu caminho após a morte do nativo. É interessante perceber que os elementos essenciais que compõem essa narrativa são encarados como atemporais, persistem desde o início da nação, ainda que o território ainda não fosse uma nação.

¹⁶ O termo “sul” se refere ao conjunto de estados localizados na região Sudeste dos EUA, marcados especialmente por uma dependência histórica de uma estrutura de trabalho escravo.

Rogéria Dutra, em artigo sobre a construção das cozinhas regionais como parte do patrimônio nacional brasileiro, observa de que modo os processos de construção de identidade nacional resultam no

fenômeno de apropriação de manifestações culturais específicas a certos grupos sociais por parte do resto da sociedade, e sua transformação em símbolos nacionais. Em diferentes momentos, observamos variadas contribuições que circulam entre a cultura popular e a erudita; e a cada momento, um tipo social faz-se seu portador legítimo, ou representativo (DUTRA, 2004, p.94).

Neste processo, as especificidades das cozinhas regionais tornam-se emblemas da riqueza de uma identidade nacional, um processo que destaca alimentos particulares, modos de fazer e atores sociais – o que acontece com a cultura negra dos dois países, como veremos.

No caso de países de passado colonial, como visto por Carlos Alberto Dória (2009), a tendência de unificação de identidades é bastante incomum a princípio. Em realidade, as elites desses grupos societários procuravam se distinguir das populações nativas, optando pela aproximação aos costumes das sociedades de origem europeia. Para o autor, o esforço se constitui em um contexto de dualidade cultural, notadamente a partir do monopólio do letramento pelas elites. “Assim, índios, negros e europeus raramente foram reunidos sob os mesmos signos. Religião de ‘negro’, cozinha de ‘bugre’, eram modos de falar que expressavam a exclusão” (op.cit., p.17).

Esta tendência enfrenta transformações de maneira destacada a partir do século XX no Brasil, com o advento do movimento Modernista, marcado pelo empenho de definição de uma identidade nacional brasileira. Para o espaço limitado de um artigo, optamos por privilegiar a narrativa contida na obra de Gilberto Freyre (FREYRE, 1967, 2000, 2007), responsável por destacar o papel da alimentação na identidade nacional brasileira e contribuir de modo destacado para o estereótipo da mãe preta.

Freyre, dedicado em construir uma identidade e cultura autenticamente brasileiras, promovia a valorização e o resgate de manifestações culturais consideradas populares, além de chamar a atenção para as diferenciações culturais regionais. Em “Manifesto Regionalista”, o autor defende a preservação da comida brasileira ameaçada à época, com destaque à nordestina:

Não é só o arroz doce: todos os pratos tradicionais e regionais do Nordeste estão sob a ameaça de desaparecer, vencidos pelos estrangeiros e pelos do Rio [...] Toda essa tradição está em declínio ou, pelo menos, em crise, no Nordeste. E uma cozinha em crise significa uma civilização inteira em perigo: o perigo de descaracterizar-se (FREYRE, 1967, p.55).

Este trecho denota a centralidade dos hábitos alimentares para a manutenção de uma identidade nacional e regional, que ele identifica como ameaçadas pela influência estrangeira e do Rio – o estado próspero e moderno, à época. O Nordeste tradicional é o repositório de identidade brasileira mais comumente descrito na obra de Gilberto Freyre, e, como vimos na sessão anterior, seu tom nostálgico marca a defesa das características deste lugar. É neste exercício que o autor irá destacar o protagonismo das mãos africanas na cozinha de épocas coloniais, que será definido como característica essencial para a cozinha brasileira:

Dentro da extrema especialização de escravos no serviço doméstico das casas-grandes, reservaram-se sempre dois, às vezes três indivíduos, aos trabalhos de cozinha. De ordinário, grandes pretalhonas; às vezes negros incapazes de serviço bruto, mas **sem rival no preparo de quitutes e doces**. [...] Foram estes, os grandes mestres da cozinha colonial; continuaram a ser os da moderna cozinha brasileira (FREYRE, 2000, p.542).

Torna-se evidente, então, na narrativa do autor, a centralidade da mulher negra escravizada nas elaborações culinárias em âmbito doméstico em tempos coloniais, uma maestria que Freyre acredita resistir até sua época. Este destaque se combina a construção da mãe preta em outras passagens do autor, como na seguinte:

[...]trazemos quase todos a marca da influência negra. Da escrava ou sinhana que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolengando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal assombrado. (op.cit., p.343).

Em outra obra, o autor menciona que o grupo de quituteiras negras constitui propriamente uma maçonaria, que mantém em sigilo as melhores receitas dos quitutes verdadeiramente brasileiros, decorrendo daí que é preciso sensibilizá-las para a popularização do saber, de modo que este não se perca – é um conhecimento de patrimônio do Brasil (FREYRE, 1967). A exaltação que o autor faz a Bahia reitera a importância da figura da mãe preta:

Demorando-me em Salvador pude conhecer com todo o vagar [...] a arte do trajo das negras quituteiras e a decoração dos seus bolos e tabuleiros como certos encantos mais íntimos da cozinha e da doçaria baiana que escapam aos simples turistas. Certos gostos mais finos da velha cozinha das casas-grandes que fez dos fornos, dos fogões e dos tabuleiros de bolo da Bahia seu último e Deus queira que invencível reduto [...] Duas expressões de civilização

patriarcal que lá se sentem hoje como em nenhuma outra parte do Brasil [...] Os pratos mais saborosos da cozinha brasileira em lugar nenhum se preparam tão bem com nas velhas casas de Salvador e do Recôncavo (FREYRE, 2000, p.43).

É importante observar que existe um paralelo provável entre a mãe preta e a *mammy* no processo de composição da própria obra de Freyre, uma vez que, em viagem ao sul dos Estados Unidos, o estudioso identificava as possíveis semelhanças da região com a região Nordeste do Brasil (GARCIA, 2006).

No contexto estadunidense, a *mammy*, e sua ligação com tarefas domésticas de cuidado, incluindo a culinária, é um estereótipo mais antigo no imaginário popular (WALLACE-SANDERS, 2008). Alguns registros literários da imagem da *mammy*, como em contos e autobiografias, podem ser encontrados no período que antecede a Guerra de Secessão, na década de 1860, mas sua imagem se consolida de maneira destacada no período após a guerra, como parte do movimento literário e intelectual da causa perdida da Confederação. O movimento da *lost cause of the confederacy* tratou-se inicialmente de uma corrente literária criada com o objetivo de elevar a auto-estima dos habitantes de estados do sul dos Estados Unidos após a derrota na Guerra Civil, enaltecendo características do “Velho sul” antes da guerra¹⁷. Este movimento se caracterizou, entre outros aspectos, por minimizar o papel importante da escravidão para o conflito, ao defender que a escravidão era um sistema mais benevolente do que se afirmava e que o conjunto de leis Jim Crow era uma solução apropriada para tratar da tensão racial.

A figura da *mammy*, amorosa e dedicada à sua família branca, torna-se um dos símbolos destacados por este movimento, como um potencial emblema de reconciliação com o passado escravista. É assim que, durante as últimas décadas do século XIX e início do século XX, ela se torna personagem em diversos filmes, canções e musicais, sendo glorificada como imagem de um saudoso passado (RONCADOR, 2008). A imagem da *mammy* torna-se propriamente a imagem da mulher negra na sociedade americana, e o estereótipo se tornou peça central para o debate das relações raciais nos Estados Unidos, passando a integrar uma das faces da identidade nacional (WALLACE-SANDERS, 2008).

¹⁷ Para mais detalhes, consultar: https://en.wikipedia.org/wiki/Lost_Cause_of_the_Confederacy. Acesso em 21/08/2016.

Inicialmente, a *mammy* tem uma conexão com todas as tarefas domésticas, e, em virtude desta relação, passa a ser utilizada como imagem para o *marketing* de produtos de limpeza e da indústria de alimentos. Mas costuma ser mais lembrada por seu cuidado com as crianças, como sua ama de leite e babá, especialmente considerando a potencialidade dos laços de afeto que se estabelecem nessa relação que podem ser ressignificados pela narrativa de enaltecimento do velho sul. No entanto, na última década do século XIX, surge o que podemos chamar de um sub-estereótipo da *mammy*, destacando suas habilidades culinárias: *Aunt Jemima* (ou tia Jemima). O uso do termo *Aunt Jemima* é, atualmente, também utilizado para designar a *mammy*, mas foi inicialmente criado como um símbolo de *marketing* de produtos da indústria de alimentos. Vale observar que sua permanência como marca comercial até os dias atuais atesta a importância de sua imagem na cultura popular estadunidense. Trataremos sobre este estereótipo de modo mais detido na seção a seguir.

3 – A mãe preta “Tia Nastácia” e a mammy “Aunt Jemima”

Como observamos na seção anterior, os estereótipos da *mammy* e da mãe preta tem trajetórias bastante diferentes nos dois países, apesar de algumas características comuns. Estes processos tem impacto sobre o conteúdo dos dois estereótipos nas narrativas da cultura popular, e é sobre este aspecto que nos debruçaremos nesta seção, de modo a ilustrar o que discutimos até agora. Para tanto, mobilizaremos a personagem da Tia Nastácia, no contexto brasileiro, e a *Aunt Jemima*, no contexto americano.

3.1 – Tia Nastácia

Em estudo sobre a construção da figura da mãe preta no Brasil no início do século XX, Rafaela Deiab demonstra que a “negra velha cozinheira e agregada da família” é um dos gêneros da mãe preta construídos pela literatura no pós-abolição (DEIAB, 2006). É comum que estas mulheres negras sejam contadoras de histórias do folclore nacional, além de exímias cozinheiras de quitutes que serão identificados como brasileiros, o que faz delas importantes representantes da cultura popular. Após a abolição da escravatura, permanecem no seio da família branca por lealdade e afeto, e são descritas como reminiscências de um Brasil antigo e colonial – portanto, emblemas importantes no processo de defesa de uma cultura brasileira autêntica por parte do movimento modernista.

Optamos por nos debruçar sobre a personagem da série “Sítio do Picapau Amarelo”, de Monteiro Lobato, Tia Nastácia, por identificar similaridades com a imagem da *mammy*, e considerando a ampla assimilação dos símbolos da obra na sociedade brasileira. Em entrevista, o autor explica que a personagem é baseada em uma ama de leite do filho do autor que, além de negra muito boa e resmunguenta, era também boa quituteira (LOBATO, 1957) – esta conexão familiar lhe garantiria legitimidade e realidade.

Tia Nastácia é mencionada pela primeira vez entre os moradores do sítio da senhora branca Dona Benta: “Tia Nastácia, negra de estimação que carregou Lúcia em pequena” (LOBATO, 1936). O uso do termo “de estimação” já inicia o sentido ambíguo da humanidade da personagem negra. Ao passo em que indica estima e lealdade de sua parte, é também utilizado mais comumente para designar a relação entre humanos e animais. Este trecho também indica que é possível que tia Nastácia tenha sido ama de leite de Lúcia, a neta de Dona Benta, e há outros trechos que demonstram que também era responsável por outras atividades domésticas da casa, como o cuidado com a casa ou a lavagem de roupas, como uma empregada doméstica – embora não seja possível saber se tia Nastácia era assalariada (DEIAB, 2006). Conhecida por seu apego a crendices e outras religiosidades populares, traço que é recorrentemente ridicularizado pelos personagens do livro, Tia Nastácia é íntima dos moradores da casa, o que pode indicar que seja realmente uma agregada que é responsável pelas tarefas domésticas da casa.

No entanto, a atividade mais reconhecida de Tia Nastácia entre os personagens é sua habilidade culinária, sendo a cozinha o espaço do sítio em que é mais comum encontrá-la (DOS SANTOS; BRITO, 2014). É comum que a personagem, saindo da porta da cozinha, surja com um prato de quitutes que serão prontamente consumidos sem que dialogue com os personagens, ou que Dona Benta (chamada pela personagem de Sinhá) saia da cena para dar ordens à cozinheira. Neste sentido, é emblemático que, no único livro voltado para a personagem, destinado a narrar histórias do folclore brasileiro através de tia Nastácia, em que tem de enfrentar uma audiência crítica de crianças brancas que acham suas histórias toscas como o povo brasileiro, ela deixe o protagonismo da história para voltar à cozinha e cuidar do jantar (LOBATO, 2002).

O comentário de Emília sobre sua criadora é emblemático: “Tia Nastácia é a própria ignorância em pessoa que ignora ciências e conteúdos livrescos, mas é

completamente sábia na cozinha, na manipulação e preparo dos alimentos” (DOS SANTOS, BRITO, 2014, p.6). O conflito entre cultura popular e erudita transparece em trechos como este que, ao passo que definem Tia Nastácia como ignorante, por desconhecer conteúdos modernos como a ciência e a cultura escrita sendo analfabeta, também a definem como sábia, em virtude de seu conhecimento culinário vasto, sendo extremamente diverso seu repertório de receitas. Este conhecimento seria parte de um dom da personagem, além de ter a ver com a ancestralidade de mulheres negras que a precedem – baseado, então, em uma cultura oral e prática. Vale destacar ainda que a descrição detalhada dos pratos feitos por tia Nastácia também representam a construção e a defesa de um repertório de pratos nacionais, como o bolo de fubá, os bolinhos de chuva, a farofa de torresmo ou a rapadura, tendo este estereótipo de mãe preta como emblema da autêntica detentora deste saber culinário tradicional.

Figura 1 – Ilustração de Tia Nastácia, Narizinho, Pedrinho e Emília, em ilustração de 1995



Fonte: (LOBATO, 2002).

As ilustrações e os comentários racistas sobre as características fenotípicas da personagem também atestam a ambiguidade do afeto e do enaltecimento da sabedoria de tia Nastácia. Emília é conhecida por sua língua “afiada” e suas falas são representativas de um racismo caricatural, refletido nos diversos comentários depreciativos em relação à personagem negra, como referências ao fato de que é uma “preta feiosa” ou “negra beijuda burrona” (LOBATO, 1966). No entanto, ao resumir sua relação com tia Nastácia, está clara a ambiguidade de sentimentos envolvidos na interação com sua mãe, que não consegue entender porque, apesar de ser tão boa, teve de nascer preta: “Eu vivo brigando com ela e tenho-lhe dito muitos desaforos – mas não é de coração. Lá por dentro gosto ainda mais dela do que dos seus afamados bolinhos.

Só não compreendo porque Deus faz uma criatura tão boa e prestimosa nascer preta como carvão” (op.cit., p.145).

Por fim, como último recurso para entender a construção da mãe preta brasileira através da figura controversa de tia Nastácia, vale a comparação de sua construção com Dona Benta, que também é velha, porém branca e dona da herança da sociedade colonial. As duas personagens compartilham, aparentemente, experiência de vida juntas, e a proximidade de Tia Nastácia de Dona Benta (a avó) pode ser a explicação para que as crianças do sítio a chamem de ‘tia”, não de mãe (DEIAB, 2006). Mas tal aproximação, em momento algum, atenua a distância entre elas: Dona Benta é a sinhá, emissora da cultura erudita e escrita. Que é responsável inclusive por tutelar a cultura popular atrelada à tia Nastácia, fazendo filtros e traduções para seus netos brancos.

3.2 – Aunt Jemima

A análise da construção do estereótipo da *Aunt Jemima*, também um sub-tipo de *mammy*, mas que irá se consolidar na cultura de tal maneira que se confundirá com o estereótipo genérico de *mammy*, ilustra o encadeamento de outros processos no contexto estadunidense.

Sua primeira aparição ocorreu em 1893, como símbolo no rótulo de uma marca de mistura pré-pronta para panquecas, lançada em uma grande feira mundial na cidade de Chicago (WALLACE-SANDERS, 2008). Nancy Green, uma mulher negra de meia idade escravizada, trabalhava como empregada doméstica na cidade e foi escolhida para vender o produto. Green atuava como cozinheira e apresentadora na feira, e parte de seu trabalho incluía contar histórias romantizadas de sua infância como escrava na *plantation* – que eram escritas por um homem branco que era representante comercial. Wallace-Sanders observa de que modo a representação de um ideário mítico da *plantation* e de aspectos benignos da escravidão era fundamental para este momento histórico nos Estados Unidos. A “amnésia” gerada por esta narrativa permitiu o desenvolvimento de uma confiança necessária para acreditar em um futuro próspero, que se reestabelecia após a Guerra Civil – ainda que à custa dos afro-americanos.

An african american woman, pretending to be a slave, was pivotal to trademark's commercial achievement in 1893. It's success revolved around the fantasy of returning a black woman to a sanitized version of slavery. The aunt Jemima character involved a regression of race relations, and her

character helped usher in a prominent resurgence of the ‘happy slave’ mythology of the antebellum South” (op.cit., p.61).

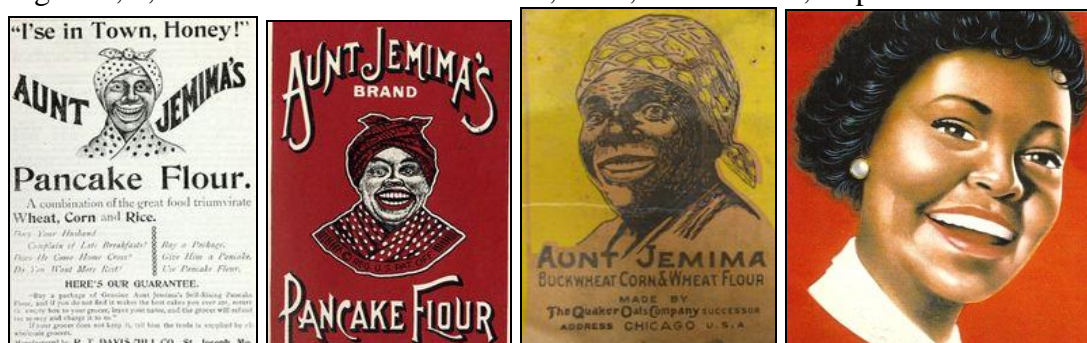
É assim que a imagem de *Aunt Jemima* estava intrincada ao estereótipo romantizado da *mammy*, destacada por uma mitologia construída pela narrativa da causa perdida da Confederação, como vimos na seção anterior. *Aunt Jemima* é o exemplo de um *marketing* sofisticado, com o uso dos termos saudosistas “*Old South*” e “*old time*” no momento de reconstrução da auto-estima do sul, mas que tem impacto sobre a escolha de consumidores de todo país. Isto porque a *mammy* se tornou sinônimo de um lar bem cuidado e hospitaleiro, cuja imagem foi tão bem cultivada na narrativa americana que passou a ser aceita também pelo Norte. A utilização de sua imagem no rótulo de uma mistura pronta para panquecas confere legitimidade para a propaganda de que seu conteúdo é resultado de um saber culinário ancestral, que pode ser resultado de uma receita secreta do sul, de antes da Guerra Civil – que apenas a *mammy* poderia ter conhecimento. Para uma sociedade de consumo que estava em formação, produtos como esse fazem parte da construção de um padrão de “sonho americano para a família americana”: o produto industrializado, moderno e prático criado e vendido pelo símbolo maior da cozinha caseira.

Similar advertisements in domestic magazines encouraged women to believe that certain products would give them access to a special knowledge, a domestic wisdom that transformed ordinary women into exceptional housewives [...] transformed Aunt Jemima on the ideal of southern breakfast, an image the public accepted because she reminded people of the Southern mammy (op.cit., p.68).

Wallace-Sanders demonstra que, apesar da *Aunt Jemima* ser um dos produtos mais conhecidos, parte do marketing da indústria alimentar estadunidense se desenvolve sobre estereótipos da idealização do sul, o que atesta a potencialidade desta relação. A autora demonstra que a força deste personagem da mídia comercial é tamanha que é capaz de bloquear outras representações da mulher afro-americana. As análises das feministas negras Collins (2008) e hooks (1999), por exemplo, mencionam *Aunt Jemima* no rol dos estereótipos sexistas e racistas que mulheres afro-americanas têm de enfrentar.

A existência dos produtos há mais de um século também atesta sua popularidade e, apesar dos diversos protestos do movimento negro ao longo de todo este período, a personagem do rótulo sofreu apenas pequenas alterações, como é possível ver nas imagens abaixo.

Figura 1, 2, 3 e 4 – Aunt Jemima em 1894, 1915, 1926 e 1989, respectivamente



Fonte: <http://www.usatoday.com/story/money/business/2014/10/06/aunt-jemima-lawsuit/16799923/> (2014).

4. Mãe preta e mammy – sobre os estereótipos da diáspora negra

A análise da imagem da mãe preta e da *mammy* é, em verdade, um estudo sobre a construção de estereótipos da experiência de mulheres negras na diáspora. Entre a Tia Nastácia da obra de Monteiro Lobato, ainda hoje parte importante da literatura infantil brasileira, ou a *Aunt Jemima*, que ainda estampa os produtos nas prateleiras dos supermercados e é propriedade de uma das maiores multinacionais do ramo de alimentos do mundo, há diversas convergências, como observamos. Os dois estereótipos tem alguns objetivos comuns: o de atenuar a intensidade da exploração das mulheres negras na história de Brasil e Estados Unidos e de promovê-los como um emblema da experiência positiva da relação entre brancos e negros, em uma atmosfera de cuidado e afeto. Como visto por Hill Collins sobre o contexto estadunidense (e que também se aplica ao contexto brasileiro):

Most can understand mammy work's historical context, one where Black women were confined to domestic service, with aunt Jemima created as a controlling image designed to hide Black women's exploitation (COLLINS, 2008, p.40).

No entanto, ao passo em que a branquitude busca atenuar o estigma da escravidão, a própria existência e continuidade destes estereótipos são emblemas do racismo vigente – seu conteúdo atesta este argumento, como observamos na seção anterior.

O argumento de Lélia Gonzalez para defender a ideia de uma amefricanidade compartilhada no continente define a experiência do racismo na diáspora:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é

uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana. A África é o continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada ‘natural’ (GONZALEZ, 1988, p.77).

Em se tratando de mulheres negras, lembradas por seu afeto e cuidado com as famílias, a tônica da emoção é ainda mais destacada.

As análises sobre as condições de trabalho das empregadas domésticas demonstram que a narrativa contida nestes estereótipos escravistas trabalho sobre a formação dos Sindicatos de Empregadas Domésticas no Brasil, Joaze Bernardino demonstra como essas profissionais têm de lidar com resquícios desses estereótipos escravistas e o mito da democracia racial no Brasil (BERNARDINO-COSTA, 2007). A marca da afetividade e da intimidade que está contida nesta narrativa tem profundo impacto ainda hoje sobre a luta pela garantia de direitos do trabalho doméstico exercido por mulheres negras – muitas vezes, ainda responsáveis pela cozinha doméstica.

Ao mesmo tempo, as diferenças residem propriamente em distinções de contexto de apropriações sobre escravidão e, tendo a *Aunt Jemima* como um dos estereótipos, a formação de uma sociedade de consumo de maneira mais precoce no contexto estadunidense. O impacto do estereótipo de tia Nastácia e da mãe-preta e a narrativa da democracia racial tem impacto sobre a vida de mulheres negras brasileiras ainda na atualidade, mas este ideário não implicou na afirmação e utilização de uma imagem de mãe-preta pela sociedade em geral de maneira tão marcada quanto nos Estados Unidos. Isto não significa que ela não faça parte da cultura brasileira, mas o argumento é que talvez isso ocorra de modo um pouco mais indireto, o que dificulta, por exemplo, que as empregadas domésticas conquistem direitos plenos – e que, mesmo com a legislação, tenham ainda de lidar com enfrentamentos em seus locais de trabalho¹⁸. A *mammy*, por sua vez, tornou-se um artífice de marketing, e a combinação entre cultura e consumo faz dela um estereótipo de grande afirmação e identificação, e menos sutil.

¹⁸ É comum que mulheres negras (e também homens) utilizem a frase de impacto: “não voltaremos pra cozinha!”, como um símbolo de sua resistência e o impacto da mobilidade social, com a conquista de novos direitos, novos papéis e novos espaços no bojo da sociedade brasileira. A mãe-preta é um estereótipo muito bem identificado pelo movimento negro, mas esta denominação não costuma ser tão utilizada pela sociedade em geral – ainda que a ideologia trazida por esta imagem esteja tão presente na cultura brasileira.

Para finalizar, é importante a reflexão de como os dois estereótipos implicam na não-humanidade de mulheres negras e mesmo o reconhecimento de seu papel como cozinheiras fundamentais para a cultura dos dois países não implica em protagonismo. Toni Tipton-Martin, uma analista de livros de culinária de pessoas negras desde o século XIX, demonstra que apesar da figura da *Aunt Jemima*, as cozinheiras negras permanecem invisíveis e sem nome e sua capacidade seria resultado apenas de um dom ou virtude.

The encoded message assumes that black chefs, cooks, and cookbook authors--by virtue of their race and gender--are simply born with good kitchen instincts; diminishes knowledge, skills and abilities involved in their work, and portrays them as passive and ignorant laborer incapable of culinary artistry (TIPTON-MARTIN, 2015, p.25).

No contexto brasileiro, vale pensar: se a cozinheira enaltecida por ser um emblema da cozinha brasileira é tia Nastácia, porque o livro de receitas famoso é da Dona Benta? Sendo a primeira edição de 1940, fica a dúvida se realmente Monteiro Lobato acreditava que as mães-pretas como tia Nastácia eram realmente as detentoras profissionais do saber culinário nacional. É evidente que não podemos dar continuidade a esta discussão sobre a limitação do papel profissional destas mulheres, mas fica a reflexão: o enaltecimento de suas habilidades é realmente limitado pelo racismo e os resquícios da colonialidade.

5 – A título de conclusão

Observar o processo histórico de construção dos estereótipos permite perceber como ocorre a transição de tratamento das mulheres negras nos dois países colonizados. A perspectiva higienista que marca o século XIX contém representações racistas extremamente negativas sobre a mulher negra escrava, sendo ela uma ama de leite possivelmente infecciosa para as crianças ou corruptora moral, além de cozinheira de hábitos e pratos questionáveis. Com o advento da narrativa modernista da democracia racial ou o resgate proposto pela causa perdida da Confederação, esta mulher torna-se um emblema (até mesmo lucrativo) de um passado de afeto e hospitalidade, passando a ser uma imagem nostálgica sobre um passado aristocrático e colonial. Em qualquer uma das situações, falta uma característica central ao ser humano que não é estendida a mulher negra: a subjetividade. E, ainda hoje, romper com o lugar dado pela narrativa

colonial é uma batalha ainda sendo travada, seja no campo profissional da culinária ou na vida cotidiana.

Referências bibliográficas

BERNARDINO-COSTA, J. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas: teorias da descolonização e saberes subalternos**. Tese—Brasília, DF: Universidade de Brasília, mar. 2007.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Tese—São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

COLLINS, P. H. **Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment**. 1 edition ed. [s.l.] Routledge, 2008.

DEIAB, R. DE A. **A mãe preta na literatura brasileira: a ambiguidade como construção social (1880-1950)**. Dissertação (mestrado)—São Paulo: Universidade de São Paulo, ago. 2006.

DÓRIA, C. A. **A formação da culinária brasileira**. São Paulo: Publifolha, 2009.

DOS SANTOS, S. DE A.; BRITO, J. P. S. **Se uma boneca de pano é gente, Tia Nastácia é o que?** . In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL ACOLHENDO AS LÍNGUAS AFRICANAS. Salvador, Bahia: UNEB, 26 set. 2014

DUTRA, R. C. DE A. Nação, região, cidadania: a construção das cozinhas regionais no projeto Nacional Brasileiro. **Campos**, v. 5, n. 1, p. 93–110, 2004.

FREYRE, G. **Manifesto Regionalista**. 4ª ed. Recife: Instituto João Nabuco de Pesquisa Social, 1967.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**. 39. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

FREYRE, G. **Açúcar: em torno da etnografia, da história e da sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil**. 5. ed. São Paulo: Global, 2007.

GARCIA, A. Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos. **Estudos Avançados**, 58. v. 20, p. 316–322, dez. 2006.

GIACOMINI, S. M. **Mulher e escrava - uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2012.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs. p. 223–244, 1984.

GONZALEZ, L. A categoria político cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, v. 92–93, p. 69–82, 1988.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOOKS, BELL. **Ain't I a Woman: Black Women and Feminism**. 59867th edition ed. Boston, Mass.: South End Press, 1999.

LOBATO, M. **Reinações de Narizinho**. São Paulo: Círculo do Livro, 1936.

LOBATO, M. **Prefácios e entrevistas**. São Paulo: Brasiliense, 1957.

LOBATO, M. **Memórias da Emília**. 20. ed. São Paulo: Brasiliense, 1966.

LOBATO, M. **Histórias de Tia Nastácia**. 32. ed. São Paulo: Brasiliense, 2002.

RONCADOR, S. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, v. 31, p. 129–152, 2008.

TIPTON-MARTIN, T. **The Jemima Code: two centuries of African American Cookbooks**. [s.l.] University of Texas Press, 2015.

WALLACE-SANDERS, K. **Mammy - a century of race, gender and southern memory**. 1. ed. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2008.

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**O TEMPO E SEU CARÁTER RELACIONAL
ENSAIO DE UM APRENDIZADO COM UM PRETO VELHO¹⁹**

Guilherme Dantas Nogueira²⁰

Resumo: Este ensaio debate o tempo como categoria, comparando sua configuração moderna com a afrorreligiosa. A modernidade, escorada em seu ideário progressista e em sua intrínseca crença de superioridade como arranjo social, apaga o passado para falar do futuro e entende que a história se constrói do zero, com ações no presente. Esta forma de ver o tempo difere em muito da compreensão tradicional centro-africana, ou – revisitada no Brasil da colonialidade – afro-ameríndio-religiosa. É isso que nos ensina Pai Guiné de Aruanda, preto-velho da Umbanda, versado no culto aos inquices congo-angolanos e figura central na chegada do Candomblé Angola às Minas Gerais (Brasil). O tempo, conforme explica, é uma relação inexorável entre passado, presente e futuro, que, cultuado como a divindade Ktembu, representa o mundo. A perda desta compreensão pela modernidade está na raiz de seu desequilíbrio e de todo o sofrimento que enseja.

Palavras-chave: Tempo, Candomblé, Ktembu.

¹⁹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil. Texto versa sobre questões em pesquisa pelo autor como parte de sua tese de doutorado, orientada pela profa. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida.

Apresentação

A colonial modernidade, escorada em seu ideário progressista e em sua intrínseca crença de superioridade como arranjo social, apaga o passado para falar do futuro e entende que a história se constrói do zero, com ações no presente. Com efeito, esta compreensão pode tanto ser encontrada na bibliografia das Ciências Humanas que busca debater o tempo, quanto mesmo em jargões populares, como “esqueçamos o passado e foquemos no futuro”, ou ainda, “neste momento estamos fazendo história”.

Na Sociologia encontramos inúmeros trabalhos – sobretudo dos clássicos – que trazem uma compreensão evolutiva do tempo, em que uma reta temporal linear pode ser traçada e, a partir de qualquer ponto desta, pode-se contar a história desde então ao futuro. Esta é, com efeito, a compreensão da história nacionalizada, ou seja, do Estado-nação, que homogeneiza culturas, sentimentos, percepções e noções de tempo sob uma unificada, ascética, ordenada e progressiva história geral. Nesta, a “temporalidade corresponde ao domínio político (e não ao físico, nem ao mecânico, nem ao psicológico)” (RUFER, 2010, p. 13). Trata-se da mesma compreensão de que mormente se vale a Historiografia, sempre capaz de narrar as minúcias registradas com palavras escritas de um determinado evento passado e, a partir deste, indicar mudanças que seguiram no mundo, sem se aprofundar, todavia, em reflexões e/ou em relações causais entre eventos da história descrita (SARAIVA, 2016; RUFER, 2010).

Há nesta Historiografia colonial/moderna uma forma de ver o tempo que se difere em muito da compreensão tradicional centro-africana, ou – revisitada no Brasil da colonialidade – afro-ameríndio-religiosa²¹. É isso que nos²² ensina Pai Guiné de Aruanda, preto velho da Umbanda, versado no culto aos inquices congo-angolanos e figura central na chegada do Candomblé Angola às Minas Gerais. O tempo, conforme

²⁰ Doutorando em Sociologia pela Universidade de Brasília. Membro do Calundu - Grupo de Estudos sobre Religiões Afro-Brasileiras, vinculado ao Departamento de Sociologia da mesma universidade. e-mail: guidantasnog@gmail.com.

²¹ Religiões afro-brasileiras são, de modo mais exato, afro-ameríndias. Isto, pois embora a matriz religiosa – o culto a inquices, orixás e voduns – possa ser africana, foi no Brasil colônia, em contato e sincretizando-se com religiões indígenas e em alguma medida com o próprio cristianismo português, que se estruturaram e tomaram as suas formas atuais (SILVEIRA, 2006).

²² Utilizo ao longo deste texto tanto pronomes relativos à primeira pessoa do singular quanto à do plural. Isso, pois ainda que o texto seja por mim escrito como um único autor, os ensinamentos de Pai Guiné de Aruanda não me foram confiados individualmente, mas sim como membro de um coletivo maior, que é a comunidade do terreiro Nzo Kuna Nkosi. Muitas das informações que temos sobre ele fazem parte do conhecimento coletivo da comunidade e tradição oral do terreiro. Igualmente, não o entrevistei sozinho para aprender sobre o tempo relacional, portanto, o ensinamento não foi passado apenas a mim.

explica, é uma relação inexorável entre passado, presente e futuro, que, cultuado como a divindade Ktembu, “representa o mundo”.

Tal ensinamento nos foi passado em conversa pelo próprio Pai Guiné. Para com ele aprendermos, foi necessário que o invocássemos com a ajuda de um médium que o incorpora, o sacerdote Tateto N’panji – meu pai de santo e avô biológico – no terreiro de Candomblé e Umbanda Nzo Kuna Nkos’i, de Belo Horizonte. Casa de antepassados e divindades ancestrais que dão sentido à compreensão de mundo afrorreligiosa, o terreiro é um local que resiste à modernidade e, mesmo localizado em uma região urbana, permite-nos presenciar e vivenciar outras perspectivas acerca de nossa própria existência. Pai Guiné de Aruanda é o mentor espiritual do Nzo Kuna Nkos’i e toda a sua comunidade, da qual fazemos parte – ao lado do ofício de pesquisador em Sociologia, é o de candomblecista o meu lugar de fala. Conversamos com o preto velho na manhã de uma quinta-feira de setembro de 2016, em que nos encontrávamos reunidos além de mim mesmo e Tateto N’panji, o ogan Tata Kis’ange – filho biológico de Tateto N’panji e meu pai biológico. Como outrora faziam os africanos em África, foi com o sábio antepassado de nossa família que – auxiliados pela incorporação mediúnica – sentamos para aprender.

O ensinamento de Pai Guiné é sofisticado e não pode aqui ser resumido em um parágrafo. Além disso, traz em si diversas nuances que podem ser debatidas sociologicamente. Esta é, no limite, a motivação deste texto. O objetivo aqui posto é, portanto, apresentar esta noção afro-ameríndio-religiosa, que chamarei de tempo relacional. Como forma de argumentação, apresento uma breve comparação com uma visão sobre sua contraparte moderna.

Para seguir com esta digressão, cabe antes precisar o caráter ensaístico deste artigo. O mesmo decorre do fato de que a categoria tempo relacional ainda está sendo investigada, e receberá em novo texto um debate mais completo do que as linhas aqui esboçadas. Tal *paper* está sendo escrito e se beneficiará, além do conteúdo já reunido neste ensaio e de um maior aprofundamento teórico, hora em produção, dos aportes recolhidos ao longo da apresentação deste trabalho na I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília – que justificam a publicação deste ensaio em seus anais.

O tempo relacional, como buscarei demonstrar, é um conceito com forma e conteúdo próprios. Todavia, sua melhor explicação não prescinde da compreensão de

quem é a pessoa que o explanou. Em outros termos, é mais fácil compreender o tempo relacional sabendo-se quem é o preto velho Pai Guiné de Aruanda.

Conforme o cientista social Sullivan Barros (2010, p. 21), “os pretos-velhos são as ‘entidades’ mais carismáticas que povoam os terreiros de Umbanda, são reconhecidos nacionalmente como espíritos de ex-escravos africanos nos anos de escravidão e, sobretudo, após a abolição”. Tratam-se, portanto, de pessoas que viveram no Brasil do século XVI a XIX sob a condição da escravidão e que, em muitos casos, morreram livres. Voltam aos terreiros agora, com a ajuda das/os médiuns que as/os incorporam (que chamam de “cavalos”), para trazer ajuda espiritual variada, cura (via medicina tradicional afrorreligiosa), conselhos e conhecimentos acumulados durante sua(s) vida(s) como encarnadas/os²³ e desencarnadas/os, que são válidos para a vida de outras pessoas. Como um coletivo arquetípico de pessoas representam, mais adiante, muito mais do que os indivíduos/personalidades que tiveram vidas no passado e que – a exemplo de Pai Guiné de Aruanda – podem ser nomeadas/os (possuem nomes próprios). Representam todo um povo, ou todo o povo africano e afro-brasileiro escravizado no Brasil, e são portadoras/es privilegiadas/os de sua história e ancestralidade.

Como membro deste coletivo, Pai Guiné de Aruanda pode ser visto como uma entidade atípica. Isto, pois nunca viveu no Brasil como escravo. Pelo contrário, adquiriu a identidade de Pai Guiné de Aruanda há cerca de 500 anos, quando esteve encarnado na África Central, mais especificamente na região da Guiné (daí seu nome). Sendo assim, é uma entidade extremamente antiga, com capacidade ímpar de dar conselhos e ensinamentos, e assim vista na Umbanda praticada em Belo Horizonte. Justamente por seu conhecimento africano tradicional é, ainda, versado nos cultos aos inquices, as divindades centro-africanas reverenciadas no Brasil, sobretudo, nos Candomblés da nação Angola. Com efeito, Pai Guiné transcende as divisões que existem entre diferentes religiões afro-brasileiras e, mesmo sendo uma entidade da Umbanda, tem voz

²³ A crença na reencarnação e, com isso, na vivência de múltiplas vidas por um mesmo ser espiritual é central para as religiões afro-brasileiras. Bem como, só é possível entender o trabalho de um preto velho como ser desencarnado a partir da crença de que o mesmo, como espírito, mantém a habilidade de se encarnar novamente, por algumas horas, no corpo de seus cavalos.

no Candomblé do Nzo Kuna Nkos'i, cuja comunidade começou a praticá-lo, efetivamente, por ordem sua²⁴.

Foi pela envergadura de seu conhecimento que nos reunimos com Pai Guiné de Aruanda para aprendermos sobre o tempo. Tendo os ensinamentos aqui reproduzidos sido passados por ele, organizei os itens da sequência deste ensaio respeitando a ordem de sua fala, ainda que a reproduza nas minhas próprias palavras, para que o texto escrito não perca coerência. Demarco aqui, todavia, que ensinamento dentro de terreiro, sobre filosofia ou afazeres domésticos, sobre o passado ou o presente, ou qualquer outro, é sempre aprendido e reproduzido via diálogo e oralidade, sendo a palavra escrita irrelevante, ainda que hegemônica porta afora. No que tange ao estudo dos fatos do passar do tempo, o historiador e filósofo Luís Augusto Saraiva (2016) indica que tal proceder é próprio da africanidade, mas não possui valor de evidência histórica para a colonial modernidade. Esta perde, todavia, ainda conforme o mesmo autor, a possibilidade de entender as nuances e contornos da história contada, que não podem ser positivados ou documentados – ou que são opcionalmente/politicamente esquecidos, cabe acrescentar – e jamais será completa.

A dinâmica do tempo relacional e as relações que dão sentido à vida

Conforme Pai Guiné de Aruanda, o tempo não volta e segue para frente. Nesta compreensão afrorreligiosa não é visto como circular, em alusão à ideia de que tudo que existe no presente é uma repetição, mesmo que atualizada, daquilo que já existiu no passado. Mas tampouco deve ser entendido como linear, ou seja, como a linha de tempo historiográfica, formada de eventos inéditos e sequenciais, com pouca ou nenhuma relação com o passado. Pelo contrário, a base do tempo relacional é a ideia de que tudo

²⁴ Uma exposição mais pormenorizada deste processo poderá ser encontrada no livro *O Moxicongo nas Minas Gerais*, de autoria de Tateto N'panji, atualmente no prelo, com publicação prevista para o início de 2017. De qualquer forma, cabe aqui dizer que o fato não é incomum no Sudeste brasileiro. Vários terreiros de Candomblé antigos foram fundados por umbandistas que, por razões variadas, aderiram àquela religião. Igualmente, as duas religiões coexistem em inúmeros terreiros sudestinos (brasilienses idem), sendo fato raro encontrar algum terreiro de Candomblé que não realize por vezes rituais de Umbanda. Esta imbricação encontra, ainda, lastro histórico. Calundus Coloniais angoleiros dos séculos XVI a XVIII já realizavam no Brasil rituais para divindades (inquices) e antepassados (caboclas/os e outros), no que veio a ser o germe do nascimento da Umbanda contemporânea e do Candomblé Angola (SILVEIRA, 2006).

que existe no presente tem forte relação com algo que já existiu no passado – não há acaso ou coincidências – e, portanto, o futuro não se constrói sem se considerar o que se passa agora e já se passou antes. Tudo está ligado, inter-relacionado.

O central nesta compreensão é a ideia de relação. Conforme explica o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2016), a noção de mundo afrorreligiosa, encontrada em comunidades de terreiro, é regida sobre a noção de uma existência múltipla, comum a todo um coletivo de seres humanos e não humanos, sempre relacionados entre si e com sua ancestralidade. A integração entre todos se dá pelo fato de não haver dualidades ou oposições, como na modernidade. O que impera, portanto, é a lógica da unicidade, ou, mais minuciosamente, da sua multiplicidade como um todo integrado.

Um tempo presente que segue para frente em unidade com seu passado e seu futuro carrega em si, intrinsecamente, uma noção mais bem definida pela palavra destino. Com efeito, o antropólogo Renato da Silveira (2006) indica que o destino é um dos sete elementos que caracterizam os sistemas religiosos tradicionais africanos²⁵. Os outros seis são: deus supremo, divindades da terra (inquices/voduns/orixás), espíritos locais, antepassados, magia, e o mediador entre todos (mais conhecido no Brasil como exú). A antropóloga Clara Flaskman (2016), por sua vez, reitera o peso do destino sobre a compreensão de mundo presente nas comunidades de terreiro, enfatizando, mais adiante, que este mesmo deixa pouco espaço para a agência humana, que é quase inexistente. Isso não implica dizer, cabe acrescentar à observação da autora, que o destino de uma pessoa – ou do coletivo/comunidade a que ela se associa, que chega a ser todo o universo/multiverso, com tudo que contém – seja irreparável, tal qual a palavra escrita que não se pode apagar. Pelo contrário, há sempre a possibilidade da negociação tanto com o destino quanto com os outros seis elementos elencados por Silveira (2006). Inclusive há a possibilidade de negociação com o mediador exú, que também é, por definição, o próprio negociador e que, como bem lembra Saraiva (2016), segue em todas as direções e navega por toda a pluralidade existencial. Os limites do trato serão as relações que existem entre tudo, que não podem ser ignoradas ou desfeitas.

²⁵ Há aqui uma generalização, posto que a África é um enorme continente, berço do nascimento humano, tendo abrigado inúmeros povos e culturas ao longo de milênios. Os sistemas religiosos tradicionais serão, portanto, neste contexto, aqueles de uma África mais contemporânea ao desastre do tráfico negreiro e à invasão colonial europeia. Ainda assim, a intensidade da percepção/consideração de cada um dos sete elementos variará entre diferentes povos e localidades.

Fica claro, retornando ao tempo, que sua caracterização como relacional se difere radicalmente da noção de tempo linear, mais própria à modernidade. Acerca deste, o crítico de arte Walter Benjamin (1974 apud LÖWY, 2005) nos apresenta em sua nona tese sobre o conceito de história o “anjo da história”, com seu olhar que se volta ao passado e suas asas abertas contra a “tempestade” de vento que o leva ao futuro. Tal “tempestade” é o progresso, tal qual é entendido na modernidade. Esse mesmo progresso, por vezes disfarçado de crescimento econômico ou desenvolvimento, que traz benefícios e produz riquezas, mas que já não é tão benéfico para todas aquelas pessoas que não conseguem acompanhá-lo e jamais desfrutam de suas riquezas. Na alegoria benjaminiana, estas pessoas caem mortas aos pés do “anjo”, que lhes mantém fixas em seu olhar, mesmo que não possa parar para auxiliá-las.

Ao interpretar esta alegoria o sociólogo Michael Löwy (2005) chama nossa atenção para o fato de que a “tempestade” que sopra para longe o “anjo da história” não vem da condenação de locais sombrios, mas do paraíso. Conforme explica, em uma leitura religiosa judaico-cristã – útil para se entender Walter Benjamin – esse se trata do Jardim do Éden, de onde, segundo esta visão, originou-se a humanidade e do qual foi expulsa também, nas figuras de Adão e Eva, por comerem o fruto proibido. Em uma leitura profana, explica Löwy (2005, cap. 1, tese IX), o Jardim do Éden seria a “sociedade primitiva sem classes”, que seria para Benjamin a origem da humanidade. Uma origem comunista, matriarcal, “profundamente democrática e igualitária” (LÖWY, 2005, cap. 1, tese IX). O progresso a que o anjo de costas se destina é, por consequência, o oposto do paraíso: o inferno. Na visão marxiana de Benjamin, este pode ser visto como a sociedade capitalista (LÖWY, 2005).

O progresso que se dirige à sociedade capitalista na alegoria benjaminiana não encontra lugar de existência em uma comunidade de terreiro. Não pode existir, pois não poderia ignorar os mortos que caem aos pés do “anjo da história” e seguir adiante sem eles. Não há adiante que não se relacione com o passado. Este é o maior ensinamento por trás da noção de tempo relacional. Nas palavras de Pai Guiné de Aruanda, o tempo pode ser representado pelo arco-íris que liga dois pontos. Cada ponto representa um momento: passado e futuro, presente e passado, ou presente e futuro. Estes momentos estão em locais distintos e, portanto, não se sobrepõem. Mas estão ligados pelo arco de cores. Suas pontas jamais se encontram, mas sua leitura só pode ser correta ao se

considerar o todo: pontas e arco de cores. Não há arco-íris sem estes elementos, tal como não se trata do tempo se não houver relações.

Saraiva (2016) nos lembra que, no que tange a Walter Benjamin, o pensador apresentou sua nona tese sobre o conceito de história de forma crítica, razão pela qual o “anjo da história” segue de costas. Em sua visão marxiana, discordava das desigualdades criadas e reproduzidas pelo sistema capitalista. Tal qual o próprio Marx²⁶, todavia, não questionava a linearidade do tempo. Mas, em sua visão romântica alemã, percebia o caráter não inclusivo do progresso, que deixa para trás, mortos, esquecidos, excluídos, todos que derrota em seu caminhar – aqueles mesmos chamados pela politóloga Hannah Arendt (1988) de “párias” da história. É por isso que o “anjo da história” é triste. Ele chora pelos derrotados. Dicotomicamente, na lógica do tempo relacional não há espaços para exclusões. A tudo se inclui, porque tudo se relaciona.

Ainda no que tange a conceitos de tempo, cabe resgatar uma outra noção, talvez mais bem entendida pela ideia de espiral, a que nos traz a atenção o trabalho da cientista social Tânia Mara Almeida (2003), influenciada, em grande medida, pelo *Cativeiro da Besta-Fera* do antropólogo Otávio Velho (1987) e pela antropóloga Rita Segato (1991). Na imagem apresentada por esses autores, um texto mítico de referência – que para a comunidade pesquisada por Almeida (2003) era o texto bíblico – serve como referência histórica – ou tornada histórica por diferentes grupos sociais – para a interpretação de eventos presentes. Passado e presente, portanto, se aproximam para além da linearidade historiográfica e, com isso, o próprio texto se atualiza e ganha novo sentido. Não se trata do passado revivido, mas do presente sendo significado pelo passado e o passado sendo reinterpretado no presente.

Esta noção se aproxima daquela do tempo relacional, posto que demonstra a ligação entre passado e presente. Não se trata, contudo, da mesma relação, dado que o tempo relacional é vivido nos terreiros via oralidade. Pai Guiné de Aruanda, ao se assentar em uma sala conosco e nos ensinar sobre o tempo não está apenas nos informando do tempo. Está vivendo conosco aquela experiência, que é transformadora para nós e para ele também. Trata-se, em outras palavras, de uma personalidade do passado, desencarnada – e que por isso mesmo se comunica com a ajuda de seu cavalo –

²⁶ Karl Marx desenvolveu uma teoria sobre o tempo, que é reproduzida em vários de seus trabalhos, à exemplo de *Para a Crítica à Economia Política* (MARX, 1859/1982). Com efeito, sua teoria sobre a história embasa todo o sistema teórico marxiano.

mas viva em outra forma. É capaz, assim, de ensinar e aprender também. E sua vida em forma desencarnada tem tanto sentido quanto a nossa, encarnada. A temporalidade aqui se vive, portanto, via experiência corpórea, coexistência, de um passado demarcado, mas existente no presente. Não há a necessidade de se traduzir e atualizar a fala de Pai Guiné, pois ele mesmo já faz este trabalho. Não é mais, finalmente, uma pessoa do passado. É uma pessoa do presente, que divide este tempo conosco a partir de outra forma e condição.

A relação entre passado e presente se apresenta como um bloco, dinâmico, em constante caminhar e em constante coexistir. E este movimento não pode ser captado pela palavra escrita. Tampouco pode ser gravado, para futuramente ser rememorado. Foi provavelmente por isso, inclusive, que Pai Guiné de Aruanda não me permitiu usar um gravador em nossa conversa. “Essas coisas não existiam no tempo de nego-veio”, foi o que me disse. “Nego-veio”, todavia, existe no presente e sabe o que é um gravador. Não pode ser, portanto, à tecnologia “moderna” que resiste. Não gravar sua fala é, assim, deixar espaço para seu dinamismo e para o sentimento que me enseja cada vez que falo sobre ela. O diálogo, dessa forma, permanece presente em meus sentidos. Ao passo que a língua escrita deste texto caducará, a memória que tenho de nossa conversa jamais se perderá, mas se transformará a cada momento em que eu a acessar. Isso não seria possível com uma gravação, estática. Tampouco o é com a linguagem escrita. O tempo relacional é, assim, antes de tudo, um tempo vivido e sentido, que não pode ser enquadrado. Esse tempo exige co-presença. As pessoas devem estar em interação para que o tempo se efetive, englobando várias dimensões da experiência humana ao mesmo tempo.

O tempo como divindade

“Ktembu representa o mundo”. Assim se referiu Pai Guiné de Aruanda à divindade do tempo, quando lhe perguntei o que esta representava. “Representa o

mundo” é uma afirmação sucinta, mas que evoca todo o respeito dos angoleiros²⁷ por esta divindade, central ao Candomblé Angola.

Ktembu é uma divindade congo-angolana que, no Brasil, foi parcialmente absorvida também pelo chamado “povo de Ketu”, ou seja, candomblecistas praticantes do Candomblé Ketu (SILVEIRA, 2006). Conforme Silveira (2006), foi na Bahia do século XIX que o tempo começou a ser cultuado tanto pelos religiosos ali identificados como jejes quanto pelos religiosos nagô-iorubanos (povo de Ketu). Trata-se de uma história longa, que tem, conforme o mesmo autor, relação inclusive com a celebração do carnaval. Segundo explica, o culto ao tempo foi perdido entre os nagô-iorubanos já na África, devido a guerras e desagregações de seu povo, mas sobretudo pelo fato de que o tempo não era particularmente identificado como uma divindade/orixá. Estava mais presente no culto à árvore sagrada, que seria a gameleira branca – que representa a própria vida e a fertilidade. No Brasil, todavia, quando da chegada maciça dos iorubanos, no século XIX, o tempo já era aqui reverenciado pelas/os calunduzeiras/os centro-africanas/os e seus descendentes, que aqui já estavam desde o século XVI. Em um ato de solidariedade, central para a resistência dos povos e da religiosidade de matriz africana – tornada afro-brasileira nesta parte do planeta – o conhecimento necessário ao assentamento do tempo foi compartilhado com o povo de Ketu, a partir do que surgiu o orixá Iroko.

Em nossa comunidade de terreiro, em Belo Horizonte, Ktembu está assentado junto a um cajuzeiro, que é, em nossa tradição, sua árvore sagrada. No alto, acima da copa da árvore, tremula uma bandeira branca, conhecida no Candomblé como a bandeira de tempo. Perguntei a Pai Guiné de Aruanda seu significado na África, adiantando-me a lhe explicar que desde sempre eu havia aprendido que a bandeira branca, ao tremular com o vento, indicava a direção que povos nômades da África Central deveriam seguir ao mudarem de lugar. Ao ouvir esta explanação Pai Guiné me disse que “toda lenda tem um fundo de verdade”, mas que o verdadeiro sentido da bandeira branca é, ao tremular, espalhar as energias negativas que existem em um dado lugar, trazendo pureza, portanto. Trata-se da mesma função que tem a bandeira nos

²⁷ Angoleiros são, no Brasil, os iniciados nas religiões afro-brasileiras identificadas com as tradições de matriz centro-africana, trazidas ao Brasil por africanos escravizados originários mormente dos atuais Congo, Angola e Moçambique. Ou seja, aquelas tradições que cultuam como divindades superiores ao deus supremo Nzambi e aos iniques congo-angolanos como divindades da terra.

Candomblés Angola brasileiros, embora por aqui, em suas palavras, “também representa a paz”.

Tempo, pureza, vida, paz, limpeza energética, todo o mundo e a própria existência. Estas palavras parecem reunir o significado central de Ktembu para as/os angoleiras/os e dar sentido ontológico à sua crença. Ktembu é um inquite indefectível no panteão de divindades do Candomblé Angola. Conforme Pai Guiné de Aruanda, “o homem só consegue caminhar se conhece o tempo”. E isso acrescenta uma explicação, em sua visão, para o desastre humanitário da colonial modernidade, que anseia e aponta sempre para o futuro, mas não foi capaz de entender o todo que o tempo representa. Que sob a bandeira do progresso – que só pode ser trazido pelo futuro – ignora o tempo presente e apaga o passado. Nas palavras de Pai Guiné, o ser humano “sabe de onde veio, não para onde vai”. São o passado e o presente, portanto, nesta visão, que se sobrepõem ao futuro. Não o contrário, como na colonial modernidade.

A explicação sobre o sentido de Ktembu é bastante próxima àquela ensejada pelo conceito de tempo apresentado pelo filósofo queniano John Mbiti (1990, p.23), que diz que para os africanos “o tempo não é mais que uma sucessão dos acontecimentos que ocorreram, que estão sucedendo agora e os que inevitavelmente ou imediatamente ocorrerão”. Nesta perspectiva, segundo o mesmo autor, o que não aconteceu ou não tem probabilidade de acontecer cai na categoria “não-tempo”.

Mbiti (1990) não menciona a divindade Ktembu em sua explicação, ou outra que se assemelhe, mas expressa que na compreensão de mundo africana não há espaço para o sagrado e o profano, simplesmente porque tudo é sagrado. A vida é sagrada, todos os seres animados e inanimados são sagrados, a ancestralidade é sagrada, há também um deus sagrado e é sagrada a energia vital que une a tudo (o *ngunzo* ou axé, tal como lhe conhecemos melhor). O tempo é sagrado, portanto, também em sua visão, ainda que não seja divinizado.

Em diálogo com Pai Guiné de Aruanda, Mbiti (1990) precisa ser situado como um queniano noventa e nove e que, portanto, não tem o mesmo lugar de fala de um preto-velho guineano-brasileiro com conhecimentos que se acumulam desde o século XVI. O tempo é um inquite para Pai Guiné e não uma sucessão de eventos que, embora sagrada, não seja assentada como divindade. Em ambos os casos, não obstante, o tempo

representa o todo – “o mundo” – da existência de todos os seres, que não podem existir se não como componentes deste todo e suas relações.

Considerações finais

A modernidade busca solidificar formas de pensar como forma de construir um todo homogêneo, generalizável e politicamente interessado. Anos de colonialismo e suas cicatrizes não foram, contudo, capazes de apagar outras noções de mundo, que resistem nas Américas – e no Brasil em particular. O tempo relacional é uma dessas noções, estranha e possivelmente incoerente para a Historiografia, mas capaz de unir antepassados desencarnados e religiosos encarnados nas comunidades de terreiro, em comunhão de ideias, de aprendizados e de vida.

Como busquei demonstrar, o tempo relacional não é linear, tal qual sua contraparte colonial/moderna. Mas “segue para a frente”, como nos explicou Pai Guiné de Aruanda. Na lógica afrorreligiosa isso não implica em distanciamento do passado, mas em seguir em frente com o passado. Essa é, possivelmente, a maior diferença da forma de ver o mundo afro-ameríndio-religiosa para a moderna/colonial. Ao passo que a colonial modernidade é excludente e produz individualidades e distanciamentos, comunidades de terreiro se orientam pela coletividade, pela inclusão e proximidade com todos. Todos, religiosos ou não, têm santo na cabeça e todos os santos oferecem bênçãos. Com tudo se aprende e todos têm histórias válidas para contar. Toda energia é força transformadora, passível de ser canalizada para o bem da comunidade. E todos partilham do presente e do passado, sendo toda partilha e toda experiência válida.

Pai Guiné de Aruanda é uma pessoa que representa esta pluralidade. Sendo preto velho, é uma entidade brasileira e é, sobretudo, nos terreiros de Umbanda que se faz mais presente. Mas sendo da Guiné, veio da África trazer conhecimentos erigidos por lá e é uma grande autoridade em cultos a inquices. Não veio encarnado, todavia, pois já não mais vive desta forma. É por meio de seu cavalo que fala, em um muito bem articulado português brasileiro. E por meio dessas experiências aprende também e, com isso, transforma-se junto com a comunidade de terreiro que lhe tem como mentor.

Em meio a todo este dinamismo, passado e presente não podem ser considerados como noções estáticas, mas sempre como construtos vivos, em constante atualização pela oralidade. Claro está que tal dinamismo não implica na substituição de experiências vividas por outras imaginadas. Pelo contrário, implica que o passado, próximo ou distante, permanece tendo valor no presente, ontológico, e, como tal, cabe sempre ser rememorado.

Para a Historiografia – e a Sociologia junto a esta – podem ficar em aberto questões como o valor de verdade da história e/ou da tradição oral, sempre preteridas pela colonial modernidade e centrais ao tempo relacional. Não é objetivo de comunidades de terreiro, todavia, que suas histórias e tradições orais sejam absorvidas pela modernidade ou façam sentido para a Historiografia e para a Sociologia. E estas disciplinas – e particularmente a Sociologia – ganham mais com a complexificação de seus próprios corpos de conhecimentos com perspectivas oriundas de terreiros do que com a avaliação do valor de verdade de suas noções. O debate sociológico da categoria afro-ameríndio-religiosa do tempo apresentada por Pai Guiné de Aruanda foi um esforço neste sentido. As perspectivas do terreiro são, finalmente, formas de ver o mundo e estruturar-se como comunidades válidas para seus frequentadores que, ainda que em papel não cêntrico, compõem o todo da sociedade.

Como fechamento deste texto, cabe apenas comentar que em conversas entre candomblecistas as hierarquias religiosas são respeitadas e dão o tom das falas. Não foi diferente com Pai Guiné de Aruanda, que saudamos com nossas cabeças ao chão, em sinal de respeito a este que, como preto velho e mentor de Tateto N’panji, é o pai maior de nosso terreiro, guardião máximo de sua tradição. É a ele, igualmente, que agradeço a inspiração para a escrita deste artigo.

Saravá, Pai Guiné de Aruanda!

Bibliografia

ALMEIDA, Tânia Mara C. *Vozes da mãe do silêncio: a aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais (MG)*. São Paulo, Attar, 2003.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1988, 2 ed.

BARROS, Sullivan. “Sociabilidades míticas na Umbanda: identidade étnica e consciência subalterna”. *Série Antropologia* 433, 2010. Disponível em: http://www.dan.unb.br/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=11&Itemid=22. Acesso em 02/03/2013.

FLAKSMAN, Clara. “Relações e Narrativas: o enredo no Candomblé da Bahia”. *Religião e Sociedade*, 2016.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo, Boitempo, 2005, versão eletrônica para Kindle.

MARX, Karl. *Para a Crítica da Economia Política*. Lisboa, Editora Avante, 1982.

MBITI, John. *Entre dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*. Madri, Editorial Mundo Negro, 1990.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. “Sobre os Candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, n. 13, agosto 2016.

RUFER, Mario. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”. *Memoria y Sociedad*, jan-jun 2010.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. “Exu interroga Clio: Contribuições da Filosofia Africana na construção de um novo paradigma para o estudo da História”. *Revista DasQuestões*, n. 4, ago/set 2016.

SEGATO, Rita Laura. “Cambio Religioso y Desetnificación. La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina”. *Religiones Latinoamericanas* 1, 1991.

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador, Edições Maianga, 2006.

VELHO, Otávio. “O Cativo da Besta Fera”. *Religião e Sociedade*, 1987.

RACISMO E VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA MULHERES NEGRAS

Bruna Cristina Jaquetto Pereira²⁸

Resumo: Os estudos sobre a violência contra as mulheres, sobretudo em quando travada em âmbito doméstico, pouco abordam a interseccionalidade entre gênero e raça. Nesta pesquisa exploratória, entrevistas a mulheres negras que estiveram em situação de violência são analisadas quanto às dinâmicas simultaneamente baseadas no gênero e na raça. Como resultado, são observados aspectos não contemplados da violência doméstica, tais como a importância da cor do/a filho/a; o desempenho de trabalho remunerado como elemento constitutivo da “virtude feminina” e do “contrato conjugal” quando a mulher é negra; representações da mulher negra como hipersexualizada e por princípio destituída da compreensão tradicional de “virtude feminina”; compreensões diferenciadas sobre a possibilidade de reação à agressão masculina, por grupo de cor; e a relação de cada um desses elementos com a violência.

Palavras-chave: violência contra mulheres; racismo; interseccionalidades.

²⁸ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília.

Racismo e violência doméstica contra mulheres negras

Há algumas décadas, o combate à violência figura como um dos principais temas articuladores dos movimentos feministas e de mulheres no Brasil. A abordagem acadêmica da questão emergiu na década de 1980 (Santos; Izumino, 2005), seguindo as atividades da sociedade civil. Em período recente, a articulação política para enfrentamento da violência resultou na promulgação da Lei Maria da Penha (11.340/2006), que busca coibir a violência doméstica e familiar contra as mulheres, e na aprovação da lei que tipifica o feminicídio (13.104/2015).

De uma forma geral, os estudos e formulações teóricas mais conhecidas sobre a violência contra mulheres consideram quase que exclusivamente o gênero, ao qual se acrescenta eventualmente o recorte de classe (Gregori, 1999; Heilborn; Sorj, 1999). A produção mais recente no campo dos estudos feministas e de gênero apresentam uma tendência à pluralização. As pesquisadoras teriam passado a

Indagar se esses marcadores não deveriam ser articulados a outros também fundamentais, como os de classe, os de raça e os de escolha e orientação sexual, mesmo que eles sejam pouco evidentes quando observamos de perto os scripts que compõem as relações violentas. (Debert; Gregori, 2008, 179).

A diversificação dos estudos feministas e de gênero, ainda que tenha logrado avanços quanto a outras questões, não foi suficiente para superar o silenciamento sobre a questão racial: apenas 1% da literatura específica sobre violência contra as mulheres publicada entre 1980 e 2006 considera as experiências das mulheres negras (Braga; Nascimento; Diniz, 2006). A omissão quanto à questão racial faz-se especialmente notável quando estudos estatísticos apontam crescentes diferenças entre mulheres negras e brancas, por exemplo, quanto às taxas de homicídio: em 2013, a taxa de homicídios das mulheres negras foi de 7,2 por 100 mil habitantes, mais do que o dobro do que para as mulheres brancas (3,2 por 100 mil habitantes) (ENGEL *et al.*, 2015). Ainda assim, pouco se tem investigado como o racismo opera enquanto fator de vulnerabilidade e ao risco à violência contra as mulheres.

Gênero e raça não possuem vigência apartada. Pelo contrário, estudos como os de Virgínia Bicudo (2010); Sueli Carneiro (2003) e Lélia González (1983) apresentam indícios de que ser branca ou negra qualifica distintamente a experiência de “ser mulher” na sociedade brasileira. Também a produção literária de escritoras como Carolina Maria de Jesus, Marilene Felinto e Conceição Evaristo evidencia a interação

entre múltiplos eixos de hierarquia social na produção da violência contra mulheres negras.

O conceito de interseccionalidades, de Kimberlé Crenshaw, busca apreender diferenças existentes em sociedades racialmente hierarquizadas. Para a autora, o termo

[...] busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (Crenshaw, 2002, 177).

A intersecção do gênero com outras categorias sociais endossa a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres. Logo, em seu entrecruzamento, mais do que duas instâncias que têm vigência e atuação distinta, gênero e raça – entre outros – configuram sistemas de opressão e de distribuição de poder que são mutuamente referidos e que operam como aspectos constitutivos da organização social (Collins, 2000).

Neste capítulo, apresento parte dos resultados de minha pesquisa de mestrado, na qual procurei apreender a interação entre gênero e raça/racismo na violência doméstica contra mulheres negras. Para tanto, entrevistei, durante o ano de 2012, 14 mulheres de classe baixa e média/alta²⁹, autotransclassificadas como negras (pretas ou pardas), moradoras do Distrito Federal (DF) e que reconheceram ter vivenciado situações de violência doméstica. Abordo de modo prioritário as entrevistas de Manuela, Emília e Keila³⁰.

Manuela, parda e integrante da classe C, tinha 47 anos no momento da entrevista. Era então dona de casa e já havia trabalhado por alguns períodos como empregada doméstica. Tendo migrado da Paraíba, residia há mais de 30 anos em Brasília. Era casada e tinha três filhos maiores de idade, que moravam com ela e o marido.

Manuela contou ter sofrido violência doméstica praticada tanto pelo pai quanto pelo marido, que ainda a agredia. Para o relato que apresento, é relevante a informação que ela forneceu sobre sua mãe ser “índia” e seu pai, branco. Ao contrário do que aconteceu com a maior parte das entrevistadas, Manuela apontou ter sido alvo de posturas racistas por parte de familiares, contrariando uma maior dificuldade em se falar

²⁹ Conforme critérios da extinta Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República.

³⁰ Nomes fictícios.

sobre as discriminações advindas de pessoas mais próximas por parte de outras entrevistadas. Quando lhe perguntei se ela já havia se sentido ofendida ou discriminada por causa de sua cor, ela disse:

Manuela: Já. Quando eu era criança, assim, moleca. O jeito que meu pai me tratava. Eu sempre era aquela, né? E as outras, minhas irmãs, eram mais claras. Então, depois que eu fui crescendo, que eu fui vendo o jeito que ele tratava. Porque tudo pra fazer lá em casa, sempre mandava eu. Sempre era eu pra fazer as coisas, né?

Entrevistadora: De trabalho de casa?

Manuela: É, isso. Tudo era eu... Aí era onde era muita briga, do meu pai e da minha mãe, por causa de mim. Hoje eu vejo que era por causa de mim, né? Porque, não sei se era implicação dele. Mas se estivesse eu e a minha outra minha irmã sentadas assim, ele mandava eu fazer as coisas. Aí minha mãe já entrava no meio, e daí começava a briga deles. Aí ele sempre se referia... “É, essa sua neguinha não sei o que... Essa sua neguinha não vale bosta! Essa sua neguinha não sei o que!”. E ficava, sabe?

É possível identificar uma disputa entre o pai e a mãe de Manuela quanto à forma de tratamento adequada à filha. O relacionamento por ele estabelecido entre a raça/cor de Manuela e o trabalho que lhe é devido respalda-se numa noção de seu valor, apurado também a partir de sua condição racial: é a “neguinha” que “não vale bosta”. É a feminilidade imiscuída à ausência da branquitude que rebaixa Manuela, na visão do pai, frente às demais filhas, e que a vincula ao desempenho das tarefas domésticas, que o mercado de trabalho delega com tenacidade às mulheres negras. O que ele enuncia com suas ordens à filha e com as ofensas que lhe desfere é a existência de uma hierarquia, de um lugar demarcado para Manuela, e que ele não atribui apenas ao fato dela ser mulher, a características de sua personalidade ou a episódios anteriores.

A indicação de lugares e funções na rede de relações familiares nem sempre emerge por meio da violência explícita. Em outros casos, é a brincadeira que cumpre esse papel, ou ainda atitudes que dispensam referências diretas à questão racial, dos quais Jade, 28 anos, forneceu exemplos em sua entrevista. Tais relatos não apareceram em perguntas sobre ofensas raciais, racismo ou discriminação racial que lhe dirigi anteriormente, mas sim quando perguntei se já havia ouvido “comentários” sobre raça em sua família:

Já, já, já. Já sim. A minha irmã, quando ela teve o primeiro filho dela – é um menino, hoje ele está com 15 anos –, ele nasceu neguinho. Então foi bem... comentado. Foi bem comentado, quando ele nasceu, a respeito disso. O pai dele fez até algumas críticas, em relação à cor, e tudo. Aí, quando nasceu a minha filha, a minha primeira filha, ela nasceu branca, branca, bem branca. E aí saiu esse comentário na família. A diferença, né, no caso. Nós somos bem parecidas, tivemos filhos tão diferentes.

Jade declarou-se preta quanto à cor, e é, portanto, negra, assim como à prima a que se refere no trecho citado. O marido da prima, homem branco que não se recusou a unir-se conjugalmente com ela em virtude de sua raça/cor, não obstante tece comentários que indicam sua desaprovação quanto à cor do filho e que, friso, repercutem por toda a família. O mesmo se passa no caso de Manuela. Embora seu pai agrida sua mãe fisicamente, não há registro de ofensa ou crítica racial à parceira. O recurso violento ao elemento racial esteve presente na forma de críticas ou de ofensas à mulher em virtude da cor do/a filho/a. Quando pergunto abertamente, Manuela confirma que as ofensas raciais eram desferidas por seu pai somente contra ela, ela confirma que o pai nunca havia ofendido à mãe racialmente.

Isso indica que mesmo quando a raça/cor não constitui para o homem branco uma barreira para a união conjugal com uma mulher negra, pode persistir, no entanto, a preocupação com a raça/cor dos/as descendentes. Em primeiro lugar, vislumbra-se a expectativa de branqueamento da prole, talvez apoiada em antigas crenças na prevalência do elemento branco nos casos de miscigenação. Em segundo lugar, ao contrário da mulher negra com quem se uniu, os/as filhos/as podem constituir para o homem como que um prolongamento dele, ou uma parte sua, para a qual não se admite a negritude.

No caso da mulher mais escura, a ausência de consanguinidade opera para o homem como um separador, ou como um delimitador daqueles/as que constituem os/as afins e aqueles/as que constituem uma alteridade. Quando da existência de filhos/as negros/as, há uma marca que incorpora ou reforça na rede de parentesco o signo racial subalterno. Neste caso, não apenas o/a filho/a constitui um problema: a mãe, que trouxe ou reforçou na rede de parentesco a cor mais escura e demais traços da afrodescendência, é alvo de críticas ou de agressões verbais e físicas.

Também o relacionamento de Manuela com o marido após o casamento foi retratado como trespassado por diversos tipos de agressões dele à esposa. O marido é retratado como um homem bastante violento: ele exige que ela mantenha relações sexuais com ele e, embora não utilize coerção física para obrigá-la, promove escândalos caso ela se negue; usa de violência física indiscriminadamente; humilha-a tendo casos com mulheres da rua em que moram; ofende e insulta a ela, à mãe dela e aos filhos do casal; e tem ainda vergonha de apresentar-se em público em conjunto com a esposa.

Nesse contexto, as agressões verbais que ele lhe desferiu durante os três períodos de gravidez e após o nascimento dos filhos são ainda reveladores de dinâmicas

raciais, especialmente no que diz respeito ao nascimento do primeiro filho. Outras pesquisas (Oliveira; Vianna, 1993; Grossi, 1994) apontam para a intensificação da violência durante os períodos de gravidez, que decorreria, entre outros, da dúvida sobre a paternidade. No caso de Manuela, a suspeita persiste após o nascimento em virtude da cor da criança e é motivo de novas agressões a ela e ao filho:

Meu filho, o mais velho que nasceu, ele não puxou, assim, pra cor do meu marido. Nasceu muito clarinho, ele. Aí meu marido ficou naquela... A família dele, que é toda preta... Aí perguntou pra ele se o menino era filho dele. Falou que era pra fazer um exame, né? Aí, foi aí aonde começou, o meu casamento, um inferno, sabe? Que foi... Até agora... Até meu filho com a idade de 19 anos, meu marido ficou, o tempo todo, sempre cobrando, né? Querendo saber de quem ele era filho, se ele tinha sido trocado no hospital.

A alusão da família do marido a um possível acesso sexual de Manuela a um homem do grupo racial superior (branco) o humilha e serve, aqui, como deflagrador da violência. Como Manuela é mais clara que o marido, seria plausível supor simplesmente que a cor da pele do filho “puxou” mais à sua do que à do pai. Contudo, a cor da pele do filho passa a ser vista como um indício de uma suposta infidelidade de Manuela. Por outro lado, é possível que o marido de Manuela não tenha realmente dúvidas sobre a paternidade, e sim que se sinta humilhado pela percepção alheia sobre a cor do filho, que constituiria um indício de sua “desonra” por uma suposta traição da esposa.

A bibliografia sobre a violência doméstica contra as mulheres vem indicando a questão do controle da sexualidade e da fidelidade feminina como um elemento participante do fenômeno. A abordagem do tema congrega desde os assassinatos classificados como “crimes de honra” (Corrêa; Souza, 2006) a percepções sobre certa tolerância à infidelidade feminina (Fonseca, 2000), e também a fidelidade feminina como parte do contrato conjugal (Machado; Magalhães, 1999). Porém, numa sociedade racista, é importante observar que a cor dos/as filhos/as biológicos/as, quando por algum motivo for diferente daquela esperada, pode constituir um “indício” da infidelidade feminina – real ou imaginada – e, portanto, em potencial “desonra” do parceiro.

Retomando o caso de Manuela, a entrevistada afirmou ter se tornado racista em virtude da forte carga de sentimentos raivosos que emergia a cada menção pejorativa à sua cor. Mesmo assim, casou-se com um homem de cor preta. Por um lado, ela justifica sua escolha e a violência do parceiro como “um castigo”, ou um preço a ser pago pelo racismo que diz ter introjetado. Por outro, vale-se do status inferior da cor do cônjuge na

escala racial, socialmente forjada, para reagir às agressões que sofre. Segundo ela, quando as agressões físicas eram frequentes,

[...] eu chorava muito. Teve até uma vez que eu chamei até ele de preto, né? Falei: “Bem que a minha mãe falou, que o preto, quando ele não caga na entrada, caga na saída”. Que ele era... preto metido.

Manuela parece ter buscado na relação com um homem mais escuro evitar novas situações em que sua raça/cor constituísse uma desvantagem, bem como a possibilidade de reação. Ao dizer-se racista, ela partilha com o pai o entendimento de que ela mesma possui um status inferior. Portanto, não há possibilidade de reação frente à figura paterna. Com um homem racialmente “inferior” a ela, a situação inverte-se.

O marido da entrevistada, segundo ela, ocupa por sua cor a extremidade mais escura do *continuum* de cores da sociedade brasileira. Num primeiro momento, seria possível entender que, nas disputas entre o casal, este seria o domínio em que a prevalência de Manuela, mais clara, seria incontestável. O que na realidade não se confirma, pois ele consegue subverter a sua suposta inferioridade racial:

Entrevistadora: Alguma vez ele falou alguma coisa da cor da senhora?

Manuela: Não tem como ele falar porque ele é preto mesmo, como é que ele vai me chamar de negra, né?

Entrevistadora: Então ele nunca falou? Falou alguma vez que deveria ter casado com mulher branca?

Manuela: Ele falava que essa mulher que era interessada nele que ela era branca, né? Era enfermeira, e tudo. Que ela tinha estudo e eu não tinha, eu era apenas empregada doméstica.

Analisando a preferência de homens negros que ascendem socialmente por mulheres brancas, Carneiro identifica da parte deles “[...] o desejo de pertencimento e de aliança com um mundo restrito aos homens brancos, no qual para adentrar, homens negros em suposto processo de ascensão social utilizar-se-iam de mulheres brancas como avalistas” (Carneiro, 1995, 546). Da mesma forma, para o marido de Manuela, o acesso sexual e a possível aliança a mulheres do grupo racial de maior status social garante sua superioridade em relação a Manuela. Sua capacidade de sedução de mulheres consideradas racialmente superiores e que, pela ótica machista e racista, pertenceriam ao grupo dos homens superiores, garante que ele tente desempenhar com legitimidade o papel masculino (da força, da lei e da superioridade) dentro do contrato conjugal – cujas implicações de gênero, exclusivamente, foram escrutinadas por outras autoras (Machado; Magalhães, 1999).

Assim, no contexto conjugal, a hierarquia de gênero entre marido e esposa não é estática: a suposta inferioridade feminina e seu par, a superioridade masculina, podem ser interpelados pela hierarquia racial. Tampouco está engessada a hierarquia racial, relativizada pelo acesso sexual do marido a uma mulher de status racial superior. Isso indica que as disposições hierárquicas baseadas no gênero estão dotadas de um referencial de feminino e de masculino que são ordenados a partir de um ideal de branquitude.

A entrevista de Emília, de cor preta, foi a que revelou mais abertamente a existência de ofensas raciais nas dinâmicas violentas. À época, ela contava 35 anos; estava casada com um marido que exercia função como funcionário público e que considerou como negro, com quem tem quatro filhos e três filhas. Com ensino médio completo, Emília estava na época desempregada e enquadrava-se na classe C.

A entrevistada pareceu-me bastante inteligente e afirmou ter tido contato com formulações acadêmicas e militantes e circulado por ambientes de ativismo feminista e do movimento negro. Sobre o marido, ela mencionou uma ocasião em que ele a traiu e que praticava contra ela agressões físicas (inclusive sexuais), psicológicas e morais, que persistiram durante anos e as quais evidentemente ainda lhe provocavam sofrimentos.

Os conflitos começaram após a revelação da traição pelo marido, que mudou de cidade para assumir um posto de trabalho. Ele envolveu-se, na ocasião, com outra mulher. Mantiveram a decisão de que Emília viria juntar-se a ele com os/as filhos/as. A partir de então, passaram a discutir frequentemente. A situação exacerbou-se e ele lhe deu um tapa. Depois disso, as ofensas persistiram e o marido passou a agredi-la também sexualmente. Em um certo momento, Emília envolveu com um colega de trabalho, com o qual afirmou ter mantido apenas relação de amizade. Decidiu então contar para o marido o que estava acontecendo e separar-se dele. Quando tentou falar-lhe, ele lhe desferiu agressões físicas e humilhações. Porém, disse, por sua condição financeira, não teria como bancar a decisão de separar-se e resolveu continuar casada.

A situação de violência persistiu e agravou-se. Com maior frequência, o marido passou a ameaçá-la de morte, violentá-la, xingá-la e humilhá-la. Dentre xingamentos e humilhações, surgiu a questão racial. Diz Emília:

E quanto à questão racial, o que eu achei engraçado, é que a pessoa com quem eu me envolvi é branco. Ele [o marido] dizia assim que não ia nunca mais se envolver com mulher preta, que mulher preta só servia pra cama... E que a outra pessoa só queria uma mulher negra – a questão racial veio dessa forma... Ele falava assim: “Não, ele só quer as negras pra se

relacionar sexualmente. Mulher preta tudo não presta”. Ele se sentiu então diminuído porque essa pessoa tinha uma outra cor. Não poderia ter sentimento, ou mesmo que fosse uma relação sexual, não podia ser com alguém de outra raça. Então aí ele mesmo tratou de trazer o racismo em relação a mim. Que preta era vagabunda, que preta era descarada, que era por isso que os homens pegavam as mulheres negras e sempre tinham casinhos com elas, que isso era uma coisa constante. E ele me dizia abertamente que nunca mais ele ia se relacionar com uma mulher negra.

Para além de sua ponderação de que o marido se sentiu inferiorizado pela posição hierarquicamente superior do concorrente quanto à raça/cor, é plausível considerar que ele passe a acionar as representações sobre a sexualidade das mulheres negras porque elas estão impregnadas não apenas de suposições sobre seus atributos eróticos e sexuais, como ainda porque remetem aos parâmetros de subalternidade dentro dos quais as mulheres negras poderiam relacionar-se com homens brancos. Afinal, a levar-se em conta o imaginário social retratado e reproduzido pelos estudos clássicos do pensamento social brasileiro, o par miscigenador torna-se possível, de um lado, pela curiosidade e pelo exacerbado apetite sexual do homem branco – elevado então à posição paradigmática da virilidade e da masculinidade – e, de outro, pelas qualidades eróticas e sexuais da mulher negra (Giacomini, 2006; Moutinho, 2004) – assim destituída *a priori* dos atributos conformadoras do feminino casto, normativo.

As mesmas representações sobre as mulheres negras acionadas pelo marido de Emília são recuperadas em John Burdick, que pediu a seguidoras do culto religioso de Anastácia que recontassem o mito da escrava. Em suas entrevistas, as mulheres pretas narraram uma versão em que ela foi castigada por não ceder às investidas sexuais do senhor. Já as pardas contaram que a senhora mandou torturar Anastácia ao descobrir o amor verdadeiro que o senhor lhe devotava. Burdick identifica nas narrativas de ambos os grupos uma versão de defesa da virtude, da honra feminina, seja pela recusa do estupro – ao qual Anastácia resiste –, seja pela negação da prostituição – já que existe “amor verdadeiro”. Quanto às devotas brancas, nenhuma delas considerou importante, na história de Anastácia, a defesa da honra, outro indício de que a virtude e a honra são atributos referidos modelarmente às mulheres brancas. Embora (supostos) comportamentos possam retirar das mulheres brancas a sua virtude, os achados de Burdick indicam que as mulheres negras já estão, de partida, destituídas dela, seja pela distância imposta pelas hierarquias entre elas e os homens brancos (e que sanciona o estupro), ou pela sexualidade exacerbada que lhes é atribuída (que as aproxima da imagem de prostitutas) (Burdick, 1999).

Em sua fala, Emília sintetizou tais efeitos da racialização do gênero:

Emília: Ou seja, a mulher negra que assume a sua sexualidade “Eu gosto disso assim, eu quero isso assim, eu vou fazer isso assim”, ela é descarada, ela tem um estereótipo... Todo o amor e a sexualidade da mulher negra são um estereótipo, inclusive, pro homem negro. [...]. [M]esmo não dito, parece que tem um consenso masculino de que mulher negra é boa pra ir pra cama. Pra casar mesmo tem que ser a branca. Então, ele me disse que ele que foi otário que casou com uma mulher negra.

Ainda que pouquíssimas entrevistadas tenham relatado ofensas raciais por parte de seus (ex-)namorados, (ex-)companheiros e (ex-)maridos, algumas delas fizeram menção a casos contados por outras pessoas. Simone foi uma delas. Ela possui um fenótipo claro e hesitou entre classificar-se como branca e parda, mas acabou definindo-se pelo último termo. A informante descreveu sua família em termos raciais como “misturada”, e indicou que suas irmãs têm a cor mais escura do que a sua. Aproveitei então para questionar sobre possíveis ofensas raciais desferidas às irmãs:

Entrevistadora: Essas pessoas da sua família que são mais escuras que você, elas falam, já relataram alguma situação em que os homens com quem se relacionavam as ofenderam?

Simone: Sempre xingam.

Entrevistadora: Do que?

Simone: É, isso... Cabelinho de pixaim... Xingam, os homens geralmente assim... No início, quando começa o relacionamento, eles não veem nada disso. Depois, com o tempo... É igual elas relatavam pra mim... Depois eles começam a ver os defeitos. Aí começam ver o cabelo ruim, a cor escura... os beijões, como diz elas...

A fala de Simone indica ainda como os predicados físicos que remetem à afrodescendência são indicados como “defeitos”, isto é, como características que distanciam suas portadoras dos ideais estéticos femininos valorizados como positivos e desejáveis. A associação entre negritude e feiura também emergiu na pesquisa de Dona Goldstein, que observa que:

[...] a equação geralmente aceita é que uma combinação particular de características brancas e negras cria a beleza da mulata, mas características brancas por si só são também capazes de qualificar uma outra categoria de beleza (superior). As características africanas puras, sem misturas de características brancas, são consideradas feias. A participação dessas categorias na definição de beleza e de feiura transformam a atratividade sexual numa questão racial. (Goldstein, 2003, 121, tradução nossa).

Ao ocuparem o extremo mais escuro do espectro de cores da sociedade brasileira, ao portarem os mais evidentes traços da afrodescendência, as mulheres pretas são consideradas feias, dotadas de atributos físicos esteticamente inferiores, não desejáveis, ocupando o lugar de “antimusas da sociedade brasileira” (Carneiro, 2001).

Uma das consequências encontradas foi que os homens com quem se relacionam parecem prescindir do controle mais acirrado sobre a sua sexualidade – ao menos em relação às entrevistadas pardas –, uma vez que, em tese, elas seriam menos atrativas para outros homens. A situação muda, contudo, quando outros homens parecem interessados ou atraídos por tais mulheres, como fica evidente no relato de Emília.

O caso de Mônica, também de cor preta, é exemplar:

Depois que eu me separei, eu vim a ter um [...] namorado. Aí, ele [o ex-marido] implica com esse cara. Ele fala que eu estava com o cara durante o casamento. Que o motivo de eu separar foi o cara.

Em ambos os casos, quando o envolvimento com outros homens surge como possibilidade ou como fato, têm lugar as ofensas à sua sexualidade. Ao mesmo tempo, é possível sopesar que os predicados estéticos atribuídos às mulheres pretas parecem indicar para o marido de Emília e para o ex-marido de Mônica uma atitude ativa no envolvimento afetivo-sexual: se são consideradas feias, elas não ocupam o lugar de objeto de desejo masculino, e apenas no caso de agirem deliberada e sedutoramente podem conquistar os homens com quem passam a se relacionar. Comportamento que diverge da postura exigida da mulher “virtuosa”. São, portanto, rotuladas como vagabundas, piranhas, prostitutas, etc. – o que independe de como tenham, de fato, agido.

A terceira entrevista que abordo de forma privilegiada é a de Keila, uma mulher inteligente e dona de uma personalidade alegre e vibrante. No momento em que a entrevistei, ela contava 40 anos e era solteira. Ela havia se mudado do Rio de Janeiro para o DF ainda adolescente, trabalhava como diarista, possuía ensino médio completo e estava alocada na classe C. Keila integra o grupo das entrevistadas de cor preta.

Keila havia tido um primeiro companheiro, com quem tinha tido o filho e a filha, e estava separada havia sete anos quando se envolveu com o novo companheiro, branco e alguns anos mais velho do que ela. Ela discorreu sobre o relacionamento nos seguintes termos:

No início, maravilha como tudo, né? Ótimo. Ele trabalhava, eu trabalhava... Aí, com o passar dos tempos, ele começou a ver que eu, trabalhando como diarista, acabava tirando muito mais do que ele, que trabalhava como protético. Daí começou a dizer que estava desempregado, que não arrumava emprego... Eu arrumava emprego pra ele, ele ia, dizia que não era o nível dele aquele tipo de emprego. E assim foi enrolando.

E aí... Eu botava as coisas dentro de casa, ele comia, passava o dia todo na rua. A gente foi, assim, começando a ficar na rotina. Então eu falava: “Vai arrumar um emprego, porque eu não estou aqui para sustentar homem”. E ele dizia que nunca conseguia.

A palavra “trabalho” repete-se no decorrer da entrevista: o relacionamento era bom (podemos supor que, dentre outros motivos) porque ambos trabalhavam; foi porque o companheiro não trabalhava e ela não queria sustentá-lo que os desentendimentos começaram.

Quando os conflitos emergiram, ele passou a desferir ofensas raciais a terceiros/as na presença dela:

Entrevistadora: Esse daí nunca falou nada de cor, cabelo, nada?

Keila: Não. Não mencionava. Não sei, né? Mas acredito que, se ele fosse [racista] de verdade, não ia fazer amizade com tanta gente negra [...]. Ele, até então, não tinha falado disso. Foi só quando a gente começou a brigar. Não sei se ele falou para me ofender... Ou se era uma coisa que estava escondida dentro dele e veio a aflorar, depois de muitos anos... Ou se ele sempre teve isso, mas não teve coragem de falar, né? E passou a fazer amizade com pessoas negras para mostrar que não era preconceituoso... Tem aí toda uma história.

Entrevistadora: Ele começou a falar essas coisas depois que vocês começaram a se desentender?

Keila: Sim, sim. “Preto, quando não caga na entrada, caga na saída”. Quer dizer, quando não faz uma coisa ruim de início, ou no final, quando sai do serviço, fez alguma sujeira... Assim... Ou então no início ele não via, mas depois achou que eu brigava com ele porque eu era preta...

O companheiro de Keila opta por enunciações dúbias, pois não se refere claramente a ela, porém desfere comentários pejorativos e genéricos sobre pessoas da mesma raça/cor que a companheira. Os desentendimentos prosseguem e a tensão aumenta, uma vez que o companheiro de Keila continuou sem trabalhar. Até que ela se decide:

E aí, quando foi um dia eu falei: “Óh, quero que você vai embora, porque não vai dar certo esse negócio da gente estar junto. Eu trabalhando não tô aqui pra sustentar homem. Eu acho que, quando a gente arruma um marido, é pra andar os dois juntos. E não eu na frente e você lá atrás”. [...]. [E]u peguei e falei pra ele: “Me fala, por que é que você não quer trabalhar? Porque não é porque ninguém arruma. Porque eu já arrumei pra você, colega seu já arrumou, e você sempre arruma uma desculpa”. “Você quer saber a verdade mesmo? Eu não trabalho porque eu não quero trabalhar. Eu já sou velho!” – 47 anos, ele tinha. Aí eu falei: “Ah é? Então você vai sair daqui de dentro agora!”. Aí ele pegou e me deu um tapa no rosto.

Maria Filomena Gregori (1993) e Lia Machado e Tereza Magalhães (1999) indicam que a violência física pode ter para os envolvidos o papel de restauração da ordem. Em Gregori, essa ordem parece ser abstrata, enquanto que Machado e Magalhães, partindo das formulações de Gregori, propõem uma interpretação diversa.

Para elas, a violência não busca simplesmente restaurar a ordem, e sim participa da disputa entre o casal para definir o sentido dessa ordem. Tal sentido não é absoluto e está, para as últimas, no centro dos conflitos. Claramente, o sentido da ordem a ser restabelecida não coincide para Keila e para o companheiro; ele então lança mão da violência, procurando reforçar o entendimento da figura masculina como a que detém a capacidade e legitimidade para decidir em última instância. Isto é, ele recorre ao poder disciplinador socialmente atribuído à agressão masculina.

É pertinente sondar os sentidos da ordem que ele procura restabelecer por meio da violência física. Ainda segundo Machado e Magalhães, o que está em disputa nos cenários conjugais violentos são entendimentos sobre os papéis de gênero. O companheiro de Keila parece ancorar-se em expectativas quanto ao comportamento dela que, geralmente, não estão vinculados à forma como a feminilidade é referida pelos estudos de gênero *mainstream*. Ele espera que ela atue como provedora do lar, o que é geralmente considerado como tarefa masculina. Ele a explora economicamente, tendo em vista que o arranjo não se fez como um acordo entre as partes.

Encontro algumas proximidades entre este cenário e aquele a que recorre Moutinho (2004), na investigação sobre a forma como mulheres de diferentes grupos de raça/cor são representadas por autores clássicos da literatura brasileira. Especialmente, transcrevo trechos de sua leitura sobre o relacionamento entre Bertoleza, negra e escrava, e João Romão, português, personagens do romance *O Cortiço* (Azevedo, 19-- *apud* Moutinho, 2004):

João Romão labutava dia e noite e vivia todos os tipos de privações na ânsia por enriquecer. Quando conheceu Bertoleza ela era escrava de um cego de Juiz de Fora e estava amigada com um português, que fazia fretes com uma carroça. Na ocasião, era a escrava quem fornecia, como quitandeira, a comida para o português ambicioso. Ela também é representada como afeita à labuta, muito trabalhadora.

Certo dia, “seu português” morreu e João Romão, que lhe acolheu como amigo, acabou virando seu confidente e, com o tempo, o caixa, o conselheiro e o procurador da “crioula”. Fora administrando, por medo dos “gatunos”, sua suada poupança e “quando deram por fé estavam amigados”. [...].

O português, prometendo melhorar a vida da “crioula”, entregou-lhe uma falsa carta de alforria, que a analfabeta escrava, em lágrimas, acreditou ser verdadeira e, a partir de então, reteve para si suas economias. Estava, assim, selado o negócio afetivo-sexual. Ela agora representava “o tríplice papel de caixeiro, criada e amante”. A parceria foi tão boa que, com o trabalho estoico da “amiga”, ele rapidamente prosperou [...]. (Moutinho, 2004, 113-114).

Algumas continuidades são observadas entre as duas situações: Keila e Bertoleza estão alocadas no mais escuro polo do *continuum* de cores da sociedade

brasileira; ambas têm o trabalho como categoria central de sua experiência pessoal e social: associam-se a ele e a ele são associadas por aqueles com quem se relacionam; os dois homens, brancos, concebem uma estratégia para obterem privilégios a partir do trabalho das companheiras, o que fazem por meio de artimanhas. Também *Sobrados e Mocambos* (Freyre, 1968, 607) descreve um cenário muito próximo. Ao analisar a mestiçagem produzida num Brasil que se urbaniza e que busca os caminhos da modernização, diz o autor:

Os mulatos desde o começo do século começaram a sair em grande número dos “quadros”, dos “cortiços” e dos “mocambos”, onde imigrantes portugueses e italianos mais pobres foram se amigando com pretas e pardas. Não só por nenhuma repugnância sexual desses europeus pelas negras e pardas, ao contrário, talvez por encontrarem nelas algum pegajento encanto sexual, como pelo fato [...] das pretas, principalmente as Minas, representarem considerável valor econômico: mãos de lavadeira, de boleira, de doceira, de cozinheira [...] capazes de os auxiliar nas suas primeiras lutas de imigrantes pobres.

Que o interesse sexual de um homem branco por uma mulher preta ou mulata só possa ser entendido por Freyre como advindo de algum “pegajento encanto sexual” é digno de nota. Porém, interessa-me especialmente a motivação econômica para tal ligação: a união com as pretas é considerada como um bom negócio. Não há espaço para concepções do amor romântico, exclusividade da ligação de homens brancos com mulheres brancas. A relação é concebida em termos de vantagem econômica, de possibilidade de lucro, derivada da ideia de que a mulher negra, assim como Bertoleza, é uma “trabalhadora incansável, cuja descrição mais se assemelha a um burro de carga, dada a força animal que a compele ao trabalho” (Moutinho, 2004, 123).

A similitude entre os cenários apresentados por Azevedo e Freyre, destacados por Moutinho, e a narrativa de Keila são vislumbradas ainda em outros cenários. Das 7 entrevistadas de cor preta, 4 são as principais ou exclusivas provedoras do lar; 2 tinham sido as principais provedoras durante algum tempo e 1 nunca ocupou o posto de principal provedora, porém destaca sempre ter trabalhado “fora”. Das 7 entrevistadas pardas, 5 nunca ocuparam o posto de principal provedora da unidade doméstica; 1 ocupou provisoriamente tal posição enquanto o marido esteve desempregado e 1 relatou dividir com o companheiro as despesas.

Ainda que desprovida de representatividade estatística, é significativa a maior a proporção com que as mulheres pretas entrevistadas ocupam o papel de provedoras. Tais evidências confirmam que o trabalho das mulheres negras não tem o mesmo sentido

primordial de realização pessoal e complementaridade da renda familiar como para muitas mulheres brancas. As mulheres negras trabalham muito e duramente desde a escravidão, e permanecem ainda hoje como o grupo de mulheres para o qual são mais expressivas as taxas de chefia familiar feminina (IPEA, 2015). Nesse cenário, o trabalho não pode ser considerado essencialmente como um fator libertário, e está, antes, atrelado a uma necessidade de sobrevivência física e social.

Das distintas inserções sociais, decorrem também diferentes modos de estar em relacionamentos. O questionar da fidelidade da parceira foi indicada por algumas autoras como uma forma de legitimar a violência física perpetrada contra a mulher; a fidelidade feminina foi apontada como constitutiva do contrato conjugal (1999). No quadro aqui descrito, a pertença ao grupo racial que supõe a legitimidade da exploração econômica promovida pelo companheiro de Keila. Portanto, o contrato conjugal aparece assentado também na dimensão racial, uma vez que ela nitidamente funciona como um eixo articulador de expectativas e atitudes.

Também na fala de outras entrevistadas pretas, além de Keila, o trabalho parece configurar-se como uma categoria central, revelando um significado diverso do encontrado em geral nas narrativas das mulheres pardas. A ofensa que parece ser mais humilhante para Fabiana, preta, diz respeito ao trabalho:

Algumas vezes, ele me humilhou. Falava que eu era muito preguiçosa, que eu não queria trabalhar... Que eu queria moleza dentro de casa. E eu respondia pra ele: “Eu não sou preguiçosa! Graças a Deus eu já trabalhei, e eu tenho a minha casinha! Agradeça porque eu trabalho!”.

Não se trata apenas do exercício de uma atividade considerada importante por Fabiana: que ela trabalhe é também uma expectativa do marido. Diferentemente do que aponta a bibliografia citada, que indica que a sexualidade da mulher é geralmente questionada pelo homem durante os contextos de conflito, neste caso – como no de Keila –, é sobre o trabalho da mulher que versa o litígio. Para os estudos referenciais, as acusações que recaem sobre a conduta sexual feminina podem ocorrer mesmo se não existirem, de fato, suspeitas sobre a fidelidade da mulher. Da mesma forma, as ofensas desferidas pelo marido de Fabiana parecem derivar menos de fatos concretos do que da capacidade do olhar masculino de outorgar ou retirar da mulher sua respeitabilidade, assegurando ou negando-lhe o atributo da virtude:

Entrevistadora: Ele dizia isso quando a senhora estava desempregada ou quando a senhora estava trabalhando também?

Fabiana: Não, sempre! Mesmo que eu tivesse trabalhado. Ele falava essas asneiras, aí, essas coisas bobas.

O caso de Dóris também apresenta pontos em comum com o de Keila. Dóris, preta quanto à cor, indica que ocupar a posição de provedora principal do lar não constitui ao longo de sua história um evento esporádico, e sim uma constante de seus relacionamentos afetivos, que ela considera injusta. Com o tempo, ela passou a recorrer a estratégias para tentar subverter tal situação e tornar o pacto conjugal mais igualitário:

Entrevistadora: Como era a divisão do dinheiro com os seus companheiros? Teve alguma época em que você não trabalhava fora?

Dóris: Não, eu sempre trabalhei. [...]. Esse [companheiro] que me bateu ficava mais parado do que trabalhando. Então, a despesa de casa era quase sempre por minha conta. Esse outro [namorado], eu não morei junto com ele. Então era eu. Com o meu marido, agora, a gente divide. [...]. Tem coisa que eu pago, tem coisa que ele paga... Antes era dividido, tudinho. Aí eu fui tirando. Digo: “Que história de dividir!”. Por exemplo, o gás. Eu digo: “Não, que gás. Deixa sem gás mesmo”. Ele diz: “Não, mas a gente vai dividir”. Eu digo: “Não, não divido gás, não”. Porque às vezes tem conta que eu pago. Conta do carro, eu pago. Aí, um dia eu fingi que acabou o gás, eu troquei o botijão, coloquei um vazio, e disse: “Hoje não tem janta porque não tem gás”. [...]. Aí tem coisa que eu não divido, não.

Entrevistadora: Você faz isso pra quê?

Dóris: Para que ele tenha alguma responsabilidade também. Por exemplo, ele paga a luz, eu pago a água... Como ele já chegou e encontrou a casa montada, aí fica mais fácil. E nunca faltava nada na minha casa, porque eu gostava sempre de ter as coisas. Então assim, como ele encontrava tudo, então ele achava que não precisava. Entendeu como é? Aí eu fui jogando.

Entrevistadora: Algum outro companheiro pagava metade? Ou só esse?

Dóris: Não, só esse mesmo.

Por que o incômodo com a responsabilidade de manter sozinha a unidade doméstica não é claramente expressado para o companheiro? Por que não se propõe abertamente a divisão? Há nitidamente um constrangimento que leva Dóris a evitar o assunto, embora ela lance mão de outros meios para pôr em prática aquilo que considera justo. Talvez seja possível vislumbrar as origens de seu constrangimento ao alterar o enfoque das perguntas. Neste caso, a questão seria: por que o companheiro não se dispõe a assumir completa ou parcialmente os gastos do lar? Somado ao fato de que outros companheiros também se escusaram de dividir com elas os gastos, verifica-se que, ao relacionarem-se com ela, seus pares entendam como natural que Dóris encarregue-se sozinha das despesas.

Em outro trecho, o trabalho emerge para Dóris, assim como para Fabiana (conforme fala anterior) e para Júlia, como um atributo constitutivo de sua

respeitabilidade ou virtude. E a mulher respeitável e virtuosa, segundo compreensões expressadas pelas entrevistadas, não “merece” apanhar:

Dóris: Foi horrível. Depois de adulta, né, de trabalhar... Apanhar foi horrível.

Júlia: Eu também, eu me acho, vamos dizer assim, eu sou uma mulher trabalhadeira, respeitadora. Ficar com um homem que tá me batendo, eu não mereço, não.

Embora Júlia seja parda, foi para as mulheres pretas que a recorrência do uso do termo “trabalho”, as expectativas dos parceiros e o relacionamento do trabalho à noção de virtude pareceram apontar para uma imagem da feminilidade que destoa da forma como ela é, geralmente, representada. Quando apenas o gênero é tomado em conta pela análise, são deixados de lado os impactos da racialização do gênero, que superlativa a feminilidade e a masculinidade brancas, ao mesmo tempo em que rebaixa – em como indico, oculta – a feminilidade e a masculinidade negras (Carneiro, 2003).

Outra significativa diferença encontrada na fala de mulheres pretas e pardas diz respeito à forma de contar as suas reações e ao próprio conteúdo de suas falas quanto ao assunto. Este ponto adquire especial importância quando se considera a questão identitária na abordagem mútua de gênero e raça, tendo em vista que “resistência e obediência não são apenas tipos de agência, são também formas ou aspectos da subjetividade” (Moore, 2000, 16).

Retomo novamente a entrevista de Keila, cujo relato de reação frente à situação de violência é quase da ordem do extraordinário. Passando longe de uma performance ou postura feminina de conotação vitimista frente à violência (Gregori, 1993), Keila adotou durante nossa conversa trejeitos e um tom que deixaram transparecer uma inquestionável valorização da própria valentia (Fonseca, 2000). Foi quando ela contou a sua reação à agressão física do ex-companheiro que a centralidade de seus próprios atos para a sua narrativa fez-se mais evidentes. Ela relata o que aconteceu quando exigiu que ele deixasse a sua casa:

Aí ele pegou e me deu um tapa no rosto. E eu não pensei duas vezes: mandei outro na cara dele. Aí ele pegou, me bateu e correu pra dentro do banheiro. [...] E eu fiquei furiosa, sabe? Corri atrás dele, chutei a porta do banheiro, botei a porta abaixo e falei: “Homem não bate em mim de jeito nenhum!”. Entrei lá e já entrei já dando um murro de baixo pra cima. E arreventou a boca dele. E aí ele começou a brigar, e aí fomos lá pra sala, brigando. Aí, quando chegou na sala, estavam meus dois filhos sentados. Aí ele foi, me chutou. Eu peguei e chutei ele. Aí ficou aquele negócio: segura, igual briga de sumô. Ele me chutava, eu chutava também. Aí eu falei: “Sabe de uma coisa? Vou acabar com isso agora!”. Corri lá na cozinha, peguei a faca, voltei, dei uma banda nele, joguei ele no chão, prendi a cabeça dele aqui na minha perna,

puxei o cabelo dele, botei a faca no pescoço dele e falei: “Vou te matar vai ser agora! Você sai da minha casa, porque senão eu te mato! Eu sei que eu não vou ser presa, mesmo, porque vou ser ré primária!” – eu falando pra ele, né? “Eu te mato, fujo com os meus filhos, me apresento em 24 horas e vou responder em liberdade. E você vai ficar lá, [embaixo de] sete palmos de terra”.

Keila não supôs que o companheiro, por ser homem, tivesse força física maior do que ela. E, ainda que sua atitude individual não tenha força para subverter práticas ancoradas em códigos culturais que instituem o poder disciplinar como masculino, é interessante verificar como a natureza da reação foi capaz de provocar no agressor, se não o respeito à autoridade, a intimidação que ele buscou impetrar na companheira: ele fugiu dela e escondeu-se.

A possibilidade de recorrer a vizinhos/as, amigos/as, familiares ou à polícia para fazer cessar a situação de violência também não foi cogitada no discurso de Keila. Pelo contrário: ela entendeu que deveria de alguma forma pôr fim à situação rapidamente e por si mesma. Parece haver uma quebra com a característica de dependência associada ao feminino, revelada na fala daquelas para quem o recurso a elementos externos à relação figurou como possibilidade exclusiva de fazer cessar a violência e/ou obter a separação.

São visíveis na fala de Keila duas linhas mestras de organização da experiência e que aparecem em seu discurso como incorporadas a sua identidade pessoal: força física e autonomia. Em medidas distintas, tais atributos foram também perceptíveis em outras entrevistas. Também Fabiana e Michele, pretas, destacam a própria reação frente à violência:

Fabiana: Eu falei pra ele que, se um dia ele voltasse a me agredir, eu ia dar umas cacetadas nele [risos].

Entrevistadora: Como aconteciam as agressões?

Fabiana: Uma vez ele me bateu. Uma vez ele me deu um murro, por cima do meu olho. Aí eu avancei nele, joguei ele no chão, meti-lhe a porrada nele também [risos]. Não vou dar mole pra ele não!

Entrevistadora: O que é que a senhora fazia então nessas situações?

Michele: Revidava, revidava!

Entrevistadora: A senhora chegou a procurar ajuda ou a senhora preferiu se isolar?

Michele: Não, não, nós nos separamos, minha ajuda fui eu mesma que dei um basta. Acabou, quando terminou, acabou.

Esse não foi o entendimento de todas as entrevistadas. Algumas (por exemplo, Emília e Júlia) ressentiram-se pela falta de envolvimento familiar e de amigos/as, a quem atribuíam a capacidade de fazer cessar a violência. Além disso, algumas

entrevistadas (como Sônia), embora não tenham recorrido a auxílio exterior, não o fizeram por vergonha e relataram a atitude de isolamento como algo penoso, como um elemento que potencializa a dor íntima forjada pela experiência da violência.

Ainda que as histórias tenham tido desfechos distintos, os relatos e valorizações positivas da reação à violência doméstica emergiram com relevância indubitavelmente maior na fala das mulheres pretas. Não se trata de supor que as mulheres pretas tenham algum tipo de resistência física ou psicológica superior à violência, mas de apreciar como representações e condições sociais e históricas que perpetuaram imagens e valores são, por vezes, incorporadas por elas e, por vezes, por aqueles/as que com elas relacionam-se. Afinal, o corpo feminino negro tem sido associado à força física pelo menos desde o período da escravidão, quando as cativas tinham que levar a cabo o trabalho na lavoura nas mesmas condições em que os homens, mesmo quando doentes ou grávidas .

Considerações finais

“Sem uma forma de nomear nossa dor, também ficamos sem palavras para articular nosso prazer” (bell hooks, 1992, 2, tradução nossa).

De maneira geral, a pesquisa empreendida indicou que a representação da feminilidade, conforme geralmente referida, está calcada na representação e experiências das mulheres brancas. Além disso, foram encontradas diferenças por grupos de cor: a virtude das mulheres pretas esteve relacionada não apenas à sexualidade, como aponta a bibliografia referencial sobre gênero e violência, como ainda ao desempenho do trabalho remunerado, implicando em exploração econômica por parte dos parceiros. Também para este grupo, verificou-se menor recurso a elementos externos na reação à violência, que empreenderam muitas vezes por conta própria. Já as pardas pareceram estar submetidas ao controle sexual masculino mais incisivo.

No decorrer da pesquisa, pude observar como os atributos raciais das mulheres implicam em distintas práticas e dinâmicas violentas no contexto doméstico, com ou sem a presença de menções explícitas e/ou ofensivas, no que tange à atribuição de tarefas e mesmo à maior ou menor propensão a constituir alvo de violência. Quanto aos laços matrimoniais, a união com mulheres negras não descartou a presença de representações e práticas racistas por parte de seus companheiros, que emergiram

relacionadas à raça/cor dos/as filhos/as e à valorização estética (beleza/feiura) e moral-sexual (virtuosa/prostituta). Esta constituiu tanto motivo de ofensas raciais às mulheres quanto se apresentou como elemento de demarcação de proximidade ou de distanciamento na rede de parentesco. Simultaneamente, a cor do/a filho/a foi mencionada no questionamento da virtude feminina, utilizada pelos agressores para justificar a violência contra as mulheres.

Constatei também que o contrato conjugal não diz respeito apenas ao gênero, estabelecendo papéis e expectativas quanto ao “homem” ou à “mulher”. Os arranjos, expectativas e práticas, inclusive violentas, indicaram que o contrato conjugal é racializado. Ressaltei também que as hierarquias raciais e de gênero, nesse âmbito, constituem-se e interpelam-se mutuamente – como quando o acesso sexual a mulheres brancas foi mencionado por um homem negro quando a mulher, mais clara, o ofendeu racialmente.

A pesquisa ora apresentada teve caráter exploratório e elenca uma série de elementos e dinâmicas que devem ser adicionalmente investigados. Coloca-se, assim, como um passo inicial para que as ações de combate à violência contra as mulheres expandam seu escopo. Com ela, faço eco ao esforço de visibilidade e combate ao racismo patriarcal (Werneck, 2013, 15) empreendido pelas mulheres negras que travaram antes de mim as suas batalhas nessa guerra e, como elas, ousou vislumbrar um futuro em que o prazer de viver e sonhar, e não a violência, constitua para nós a norma.

Referências bibliográficas

BANDEIRA, Lourdes M. “Violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação”. *Sociedade e Estado*, v. 29, n. 2, p. 449-469, maio/ago. 2014.

BICUDO, Virgínia L. *Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

BERQUÓ, Elza. “Demografia da desigualdade”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 21, p. 74-85, 1988.

BRAGA, Kátia Soares (org.); NASCIMENTO, Elise (org.); DINIZ, Débora (ed.). *Bibliografia Maria da Penha: violência contra a mulher no Brasil*. Brasília-DF: Letras Livres; Ed. UnB, 2006.

BURDICK, John. “Tortura e redenção”. *Religião e Sociedade*, v. 20, n.1, p. 55-64, abr. 1999.

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento”. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117-132, dez. 2003.

_____. “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”. In: *SEMINÁRIO Internacional Sobre Racismo, Xenofobia e Gênero - Anais*. Durban, ago. 2001.

_____. “Gênero, raça e ascensão social”. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, 2º sem. de 1995.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge, 2000.

CORRÊA, Mariza; SOUZA, Érica R. (orgs.). *Vida em Família: uma perspectiva comparativa sobre “crimes de honra”*. Campinas-SP: Pagu-Núcleo de Estudos de Gênero, 2006.

CRENSHAW, Kimberlé. “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

DEBERT, Guita G.; GREGORI, Maria Filomena. “Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 66, p. 165-211, fev. 2008.

ENGEL, Cíntia Liara *et al.* *Diagnóstico dos Homicídios no Brasil: subsídios para o Pacto Nacional pela Redução de Homicídios*. Brasília (DF): Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública, 2015.

FONSECA, Claudia. *Família, Fofoca e Honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1968.

GIACOMINI, Sônia M. *A Alma da Festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona norte do Rio de Janeiro – o Renascença Clube*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.

GOLDSTEIN, Dona M. *Laughter out of Place: race, class, violence, and sexuality in a Rio shantytown*. Berkley and Los Angeles, California: University of California Press; London, England: University of California Press, Ltd., 2003.

GONZÁLEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, Luiz Antonio *et al.* *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. Brasília (DF): ANPOCS, 1983.

GREGORI, Maria Filomena. “Estudos de gênero no Brasil (comentário crítico)”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira*. v. 2, São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS; Brasília (DF): CAPES, 1999.

_____. *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: ANPOCS, 1993.

GROSSI, Miriam P. “Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil”. *Revista Estudos Feministas*, n. especial, p. 473-484, 1994.

GROSSI, Miriam P.; MINELLA, Luzinete S.; PORTO, Rozeli M. (orgs.). *Depoimentos: trinta anos de pesquisas feministas brasileiras sobre violência*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. “Estudos de gênero no Brasil”. In: MICELI, Sérgio (org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira*. v. 2, São Paulo: Editora Sumaré; ANPOCS; Brasília (DF): CAPES, 1999.

HOOKS, bell. *Black Looks: race and representation*. Boston, M: South End Press, 1992.

IPEA. *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*. Brasília-DF: IPEA, 2015.
Disponível em: http://www.ipea.gov.br/retrato/tabelas/bloco_2/Tabela_2.1.xlsx.

MACHADO, Lia Z.; MAGALHÃES, Maria Tereza B. “Violência conjugal: os espelhos e as marcas”. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (orgs.). *Violência, Gênero e Crime no Distrito Federal*. Brasília-DF: Universidade de Brasília; Paralelo 15, 1999.

MOORE, Henrietta L. “Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência”. *Cadernos Pagu*, v. 14, p. 13-44, 2000.

MOUTINHO, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004.

OLIVEIRA, Eleonora; VIANNA, Lucila. “A violência conjugal na gravidez”. *Revista Estudos Feministas*, v. 1, n. 1, p. 162-165, 1993.

SANTOS, Cecília M.; IZUMINO, Wânia P. “Violência contra as mulheres e violência de gênero: notas sobre estudos feministas no Brasil”. *Estudios Interdisciplinários de America Latina y El Caribe, Israel*, v. 16, n.1, p. 147-164, 2005.

WERNECK, Jurema. *Racismo Institucional: uma abordagem conceitual*. São Paulo: Geledés, 2013. Disponível em: <http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/12/Racismo-Institucional-uma-abordagem-conceitual1.pdf>

O RACISMO NO BRASIL E A INSERÇÃO DO NEGRO NO MERCADO DE TRABALHO

Indira Gandhi Pires Alves de Pina³¹

Resumo: O presente artigo traz reflexões sobre o problema da desigualdade racial no Brasil e o objetivo é, a partir desse fato, vislumbrar a situação da população negra e sua inserção no mercado de trabalho. O grau de desigualdade é bem refletido pelos dados estatísticos, neste sentido, problematiza-se até que ponto esses resultados refletem a discriminação racial no mercado de trabalho. O racismo já é considerado um elemento estruturante na organização social no Brasil, tornando-se o responsável pela péssima condição de vida da população negra³². Outro fator importante é que somente nos últimos anos a referida temática começa a ganhar mais destaque acadêmico no país, pois, a invisibilidade da questão racial é incontestável e vários estudiosos a confirmam em seus trabalhos. Este artigo se divide em três pontos, para além da introdução e considerações finais. No primeiro ponto, abordar-se o racismo como uma herança da escravidão e como fundamento da desigualdade e discriminação, mas, também mostra-se que a democracia racial brasileira é um mito criado por essa sociedade; no segundo ponto, expõem-se as limitações da legislação no combate ao racismo, bem como, alguns dos feitos das políticas de ação afirmativa, para a população negra; e no último ponto, apresentam-se as três formas de discriminação racial do negro no mercado de trabalho, a saber: discriminação ocupacional, salarial e pela imagem.

Palavras-chave: desigualdade racial, população negra, mercado de trabalho.

³¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília.

³² Refere-se ao contingente formado pelos brasileiros identificados como pretos e pardos, essa classificação é utilizada pela maioria dos pesquisadores da temática racial, bem como, por instituições de pesquisa no Brasil.

Introdução

As relações raciais, no Brasil, se constituem em um dos seus maiores problemas. Antes de definir o racismo, este se encontra ligado à raça, que é um conjunto humano que possui as mesmas características físicas, originárias de antepassados que são comuns. Entretanto, do ponto de vista biológico, pode-se dizer, hoje, que não existem raças na espécie humana de acordo com Santos (2001, p.83); e a ideia que deverá prevalecer para o futuro é a de etnia, que é um conjunto humano com sólido sentido de união e pertença. Portanto, a ideia de raça perde cada vez mais expressão no campo das ciências, pelo fato de estar cada vez mais ligado ao passado.

Posto isso, segundo Theodoro (2016, p.9 e 10), o racismo é uma ideologia que, classifica e hierarquiza indivíduos em função de seu fenótipo, numa escala de valores que tem o modelo branco europeu ariano como o padrão positivo superior e, de outro lado, o modelo negro africano como o padrão inferior; está presente no cotidiano das relações sociais, funcionando como um filtro social, abrindo oportunidades para uns, vedando caminhos de outros, moldando uma sociedade desigual baseada na clivagem racial.

Inúmeros estudos atestam que o Brasil é uma sociedade que discrimina a população negra, apesar dela se constituir a maioria nessa sociedade (REIS, 1996, p.221; SANTOS, 2001, p.100). Em 2004, os negros representavam 48,2% da população brasileira, já em 2014, atingiu a maioria absoluta, 53,6%, e esse incremento justifica-se pelas maiores taxas de crescimento dessa população, mas, também pelo aumento de auto-declarações; visto que, o Movimento Negro³³, vem instituindo uma visão mais positiva sobre o afrodescendente através da estratégia de valorização da cultura negra, e de sua estética, o que levou muitas pessoas a se autodeclararem como negras (THEODORO, 2016, p. 2 e 3).

Nesta última década, houve os indicadores apontaram para melhorias socioeconômicas no país, por exemplo, a taxa de mortalidade infantil diminuiu de 23,4 para 14,4 óbitos por mil nascidos; a esperança de vida aumentou de 71,6 anos para 75,1;

³³ O desenvolvimento e a expansão dos movimentos sociais propiciaram a mobilização e a participação da população brasileira, no sentido da reivindicação de seus direitos e de uma intervenção política mais direta. No caso da população negra, ela se organiza, sobretudo, no Movimento Negro (GONZALEZ, 1985, p.176). Esse termo surge na década de 70 para designar um conjunto de atividades de entidades e grupos de negros, liderado por intelectuais, artistas e sindicalistas afrodescendentes, que buscam a valorização do negro e sua cultura (PEREIRA, 2008, p.26). Desempenhou um papel de extrema relevância na luta anti-racista, sensibilizando inclusive os setores não negros e buscando mobilizar as

o percentual das moradias com crianças que não possuem o abastecimento de água de rede geral, baixou de 23% para 18% (THEODORO, 2016, p.3).

No entanto, quando se faz o recorte racial, constata-se que essa evolução geral não se deu de forma homogênea; principalmente, nos índices de pobreza, o percentual de negros entre os 10% mais pobres subiu de 73,2% em 2004 para 76% em 2014, o que significa que a população branca saiu da pobreza mais do que a população negra (THEODORO, 2016, p.4). Essa situação tem a seguinte explicação: por um lado, a população pobre branca está em posições próximas aos limites da linha da pobreza, sendo assim mais rápida a sua ascensão, enquanto, que a população negra se concentra em posições mais distantes dessas fronteiras, sendo mais difícil a sua saída dos limites da pobreza; por outro lado, a população negra sofre com o racismo institucional, que faz com que não tenham a mesma qualidade de atendimento do que a população branca, no caso dos programas de acesso aos serviços e benefícios públicos, bem como das ações de combate à pobreza. Portanto, o racismo como ideologia contribui para a naturalização da condição de pobreza e de miséria, que não é percebido como algo que merece ter solução (THEODORO, 2016).

Ainda segundo Theodoro (2016 p. 16), uma sociedade racista molda instituições racistas. No Brasil, verificam-se dificuldades no campo da educação, por exemplo, as escolas ainda não incluem adequadamente nos seus currículos a luta e a história do povo negro no Brasil; nos meios de comunicação, é rara a presença do negro nas propagandas na TV; outro cenário importante da presença do racismo se refere à violência policial ou à alta taxa de homicídios da juventude negra, em 2000, a morte por homicídios de jovens era de 9.248 jovens brancos contra 14.055 jovens negros e passou para 7.065 brancos contra 19.255 negros, em 2009 (SANTOS, 2001, p. 95 e 99; THEODORO, 2016, p.12).

O racismo se reproduz em duas vertentes: o preconceito e a discriminação racial. O preconceito racial se traduz em atitudes; são modos de ver certas pessoas ou grupos raciais expressando-se por meio de valores, ideias e sentimentos; o preconceito é sempre uma atitude negativa e desfavorável e, pode ser tomada em relação a um indivíduo a um grupo ou mesmo a uma ideia; quando uma pessoa tem uma atitude preconceituosa em relação à outra, está fazendo uma comparação a partir de um padrão de referência que lhe é próprio; portanto, o preconceito racial ocorre quando uma pessoa

ou mesmo um grupo sofre uma atitude negativa por parte de alguém que tem como padrão de referência o próprio grupo racial (SANTOS, 2001, p.82 e 83; JACCOUD e THEODORO, 2005, p.111).

Então, o que se percebe do preconceito racial, segundo Theodoro (2016, p.10), é apenas o seu resultado, por se desenvolver de forma oculta e encoberta e, são marcas do preconceito racial no Brasil: a ausência de negros em posições de comando nas grandes empresas, a inexistência de negros em postos de destaque no Estado ou na Igreja, a escolha recorrente de alunos brancos como representantes de sala, etc. Também, conhecido como racismo institucional que é a forma mais eficaz da reprodução do preconceito, envolvendo o aparato jurídico-institucional e, atua como o principal responsável pela desigualdade no Brasil (MARTINS, 2000, p. 416).

Enquanto que, a discriminação racial é quando ocorre uma ação, uma manifestação, um comportamento de forma a prejudicar, enfim, quando o racista ou o preconceituoso externaliza a sua atitude em manifestação (SANTOS, 2001, p.82 e 83). A discriminação é o racismo em ato, pode ser um xingamento, uma agressão física, um impedimento de circulação em determinados ambientes tidos como “refinados”, entre outros; a discriminação geralmente é um ato personalizado, um indivíduo ou um grupo submete outro indivíduo ou grupo a esse tipo de ato (THEODORO, 2016, p 10).

I - O Racismo no Brasil

- *Uma herança do passado*

No Brasil, ao se questionar a instituição trabalho torna-se necessário fazer um retrospecto histórico sobre o período em que vigorou o escravismo (SANTOS, 2001, p.86). E é o que se pretende fazer nesse ponto, apesar de breve, auxiliará a entender a situação presente.

O Brasil se desenvolveu devido ao seu longo período de escravidão, diferente da escravidão colonial dos demais países, o tráfico negreiro se inicia por volta do ano de 1534 e se prolonga até 1850; deste modo, foi o país que maior número de escravos importou, cerca de 4 milhões de africanos (SANTOS, 2001, p.84). Portanto, cerca de 350 anos antes do projeto da imigração, os escravos já eram trazidos para trabalhar, visto que, tudo tinha de ser construído e acabaram por se revelar pela criatividade e capacidade de trabalho. Mas, também pela rebeldia, pois, desde o início do escravismo,

essa foi a sua marca e o resultado foram os quilombos³⁴ (SANTOS, 2001, p.85). A partir daí o Brasil tornou-se país de população cruzada e, foi com essa população que a nação apareceu e se definiu (BONFIM, 1997, p.206).

A longa escravidão foi mantida por causa do racismo, ou seja, na crença dos invasores europeus da inferioridade dos negros, ou com base nas “teorias da superioridade da raça pura” e isso autorizou o rapto destes na África (BONFIM, 1997, p.167; SANTOS, 2001, p.84). A tese racista dos escravagistas chegava a entender que os negros eram desprovidos de inteligência, o que demonstra que o racismo é uma construção dos homens e nunca teve um fundamento científico, de acordo com Santos (2001, p.85).

“O racismo, como ideologia, estabeleceu ao longo de nossa história, uma escala de valores sociais na qual o elemento negro é considerado um ser inferior, um cidadão de segunda categoria. E a questão racial tem origem em nosso passado, não só em função do período escravista, mas também no pós-escravismo” (THEODORO, 2016, p. 2).

No entanto, durante a abolição, a elite Brasileira teve como preocupação a substituição da mão-de-obra escrava por imigrantes europeus, mas, no fundo visava apagar o negro da história do país; pois, os imigrantes chegavam em massa, cerca de três milhões de imigrantes em trinta anos quase a quantidade de negros escravos trazidos durante o tráfico negreiro que durou 350 anos (MARTINS, 2000, p.412; PEREIRA, 2008, p.29). Facto que condenou os negros à imobilidade social, ou seja, travou as possibilidades econômicas e educacionais do negro, segundo Martins (2000, p.412). Assim, parte importante do desemprego estrutural brasileiro nasce a partir desta época e, trata-se de um desemprego e subemprego permanentes e tão antigos que já fazem parte da cultura econômica, onde sempre há uma multidão de pessoas mal capacitadas disponíveis para qualquer vaga que surja (MARTINS, 2000, p.413; SANTOS, 2001, p.86).

O regime escravista deixou, assim, marcas profundas no Brasil, principalmente, no que diz respeito à desigualdade e a discriminação racial. Pois, tem-se 75% de tempo de escravismo e 25% de tempo de trabalho livre, o que marcou profundamente a forma pela qual as relações humanas se dão no país (SANTOS, 2001, p.87).

- *Desigualdade e Discriminação racial*

³⁴Pequenas comunidades que rejeitavam radicalmente a escravidão (PEREIRA, 2008, p.27).

Como já se tinha mencionando, entre 2004 e 2014, houve significativos avanços na área social; devido à queda da desigualdade, com o índice de Gini passando de 0,555 para 0,49735 (THEODORO, 2016).

Entretanto, no Brasil, a desigualdade deve ser considerada a partir da clivagem racial; visto que, a desigualdade racial significa níveis diferentes de expectativas de vida e de oportunidade (mortalidade, anos de estudo, seletividade no mercado de trabalho, etc.) para brancos e negros (MARTINS, 2000, p.413; THEODORO, 2016). Conforme Leonard (1996, p.85), os cientistas sociais brasileiros, e não só, têm observado desigualdade racial com evidência de discriminação racial. Então, para Theodoro, (2016) os avanços não se justificam por esses dados apresentados, mas por um maior aprofundamento qualitativo.

“Ainda que o passado escravista tenha se constituído um marco importante em nossa história, sua superação não suscitou a supressão do racismo. Ao contrário, o racismo no período pós-Abolição ganhou novos contornos, evidenciando-se como elemento central da desigualdade brasileira” (THEODORO, 2016, p.8).

A partir do século XIX o país adota explicitamente a política de branqueamento ou de “higienizar” o sangue da população brasileira³⁶. Por exemplo, através do Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, que ratifica na República a política de imigração do Império, deixando explicitado o exclusivo interesse no elemento europeu; a elite intelectual e política nesse período cultivava um projeto de país, no qual, via-se o elemento negro como o responsável pelo atraso social e tecnológico, ou seja, como o grande entrave ao desenvolvimento nacional; o que deu um novo reforço às ideias racistas (PEREIRA, 2008, p. 29; THEODORO, 2016, p. 9).

O quadro socioeconômico foi historicamente construído pela existência de desigualdades sociais, onde há grupos de alta e média renda, assistidos por políticas públicas e, populações sem pleno acesso aos serviços públicos básicos de educação, saúde, saneamento, segurança pública e equipamentos urbanos, além dos baixos rendimentos (THEODORO, 2016, p. 7). Segundo Martins (2000, p.413), não é um fenômeno natural, mas uma implicação do modelo econômico adotado.

³⁵O índice de Gini mede a desigualdade em um país, variando entre zero (perfeita distribuição da riqueza) e um (concentração absoluta da riqueza).

³⁶A Eugenia é a ciência que visava a melhoria da raça através de sua apuração e foi adotada como referência na construção da sociedade brasileira (THEODORO, 2016, p. 9).

Conforme Gonzalez (1985, p. 171), a população negra tem sido excluída, dos projetos de construção da nação brasileira, desde a independência. Visto que, o Brasil tem apresentado taxas de crescimento, das mais expressivas, mas não reverteu o quadro de pobreza e desigualdade; porque essa pobreza deu-se pela influência direta do racismo (JACCOUD e THEODORO, 2005, p. 103; THEODORO, 2016, p. 8). Também, de acordo com Gonzalez (1985, p. 172 e 171), existe uma divisão racial do espaço, pois 64% da população branca concentram-se na região mais desenvolvida do país (no Sudeste)³⁷, enquanto a população negra, quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo, em regiões mais pobres como Nordeste e Minas Gerais.

Ao se tratar da população negra à essa desigualdade se junta a discriminação racial, principalmente, no mercado de trabalho no que se refere a algumas atividades laborais e funções hierárquicas; as desigualdades vividas pelos negros são reflexos de um projeto de marginalização executado com a participação do estado, e aprofundado pelas condições de vida atuais; portanto, há uma construção negativa e racista da imagem do negro, que se manifesta em práticas discriminatórias (MARTINS, 2000, p. 414 e 423). Como exemplifica Theodoro (2016, p. 4), tem sido destinado menos tempo de atendimento médico às mulheres negras, que correspondem a 60% das vítimas da mortalidade materna no Brasil, do que às mulheres brancas.

Neste sentido, são necessárias as medidas de política compensatórias, como será visto mais adiante. Mas, isso dependerá de um ato de reconhecimento pelo estado e, de consenso por parte da sociedade sobre as medidas a serem adotadas, a fim de compensar os negros prejudicados pelas ações discriminatórias (MARTINS, 2000, p.415 e 417).

- *Democracia racial*

O Brasil vem propagando pelo mundo, desde os anos de 1930, uma imagem de “democracia racial”, na tentativa de enfatizar a convivência pacífica das raças no país, tomando como referência os conflitos raciais em outros países, como Estados Unidos e África do Sul (ANDREWS, 1996, p.140; NASCIMENTO, 1997, p.172). A partir dessa ideia, a elite brasileira elaborou a teoria da democracia racial, que apresenta o país como uma nação de brancos que não discriminam os negros, pois, segundo essa teoria, no Brasil não há racismo, visto que a escravidão foi um sistema benigno, não racista, e

amigável para com o africano e, que a população brasileira é miscigenada, o que impediria a existência das desigualdades por causa das diferenças de raça (NASCIMENTO, 1997, p.172 e 181).

Este mito da democracia racial tornou mais difícil o desenvolvimento da consciência negra e o confronto racial no Brasil, conforme Martins (2000, p.416). Então, a partir dos anos 1950, essa imagem de “democracia racial brasileira” foi criticada pelos pesquisadores brasileiros (exemplo: Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg); pois, impede a análise correta do problema do racismo e suas consequências para a população negra (ANDREWS, 1996, p.140). Visto que, a elite transformou o assunto do “racismo brasileiro” em tabu, ou melhor, em um fato que não se nota, não se discute e nem se deseja notar ou discutir, ou mesmo como se não existisse (GUIMARÃES, 1996, p. 235; NASCIMENTO, 1997, p.172). No entanto, na realidade, a história que é narrada nas escolas, a inteligência e a beleza que são mostradas pela mídia é branca, ou seja, o negro não comparece como uma entidade importante da vida nacional; os fatos são apresentados por todos na sociedade como se houvesse uma supremacia definitiva dos brancos sobre os negros (SANTOS, 2001, p. 81 e 82). Porém, a maioria da população negra já se percebeu dos objetivos de mascaramento dessa teoria, visto que, democracia racial na prática da vida diária quer dizer discriminação racial (NASCIMENTO, 1997, p.181).

De inexistente, o racismo passou a ser encarado como um fator-chave na estruturação da sociedade brasileira, segundo Guimarães (1996, p. 235). A ideologia da democracia racial, apesar de ter recebido várias críticas nos últimos anos, continua vigente na sociedade brasileira; e em uma democracia racial não existe necessidade para programas de preferência racial, porque tais programas representam a negação dos princípios dessa ideologia (ANDREWS, 1996, p.142).

II – A Promoção da Igualdade Racial

○ A eficácia da legislação

As construções racistas, de inferioridade e desumanização do negro, cotidianamente na sociedade brasileira colocam em cheque a garantia aos direitos

³⁷ Os imigrantes europeus foram alojados principalmente nas regiões sul e sudeste (PEREIRA, 2008, p. 29).

constitucionais de respeito à dignidade humana e demais direito dos negros (MARTINS, 2000, p.415).

No Brasil, desde a década de 1950, a discriminação racial foi tipificada como proibida por legislação criminal; a princípio como contravenção, com a Lei Afonso Arinos de 1951, e mais tarde nos anos 1980, como crime imprescritível e inafiançável com a Constituição Federal e Lei Caó, de 1989 (THEODORO, 2016, p. 10); mas de acordo com Martins (2000, p.425 a 427) só na metade dos anos 90, começa a receber um tratamento judicial sistemático, ainda que precário.

Segundo Theodoro (2016, p. 10), a legislação atual cita o preconceito racial, mas ela está direcionada para as práticas de discriminação racial. Pois, o preconceito racial se manifesta no país como uma espécie de racismo tolerado, visto que, para ocorrer intervenção judicial é necessário que o preconceito se materialize em ação concreta. As penas previstas são prisão simples ou multas; para funcionários públicos pode ocorrer perda de cargo e em estabelecimentos privados poderá haver suspensão de funcionamento por prazo máximo de três meses. No entanto, com o passar do tempo as leis vão sofrendo alterações, por exemplo, a Lei 9.459/97 criou um novo tipo penal, a injúria racial e a sua pena é de três anos de reclusão (MARTINS, 2000, p. 417, 426 e 428).

Porém, a maioria dos casos levados a julgamentos são arquivados ou os agressores são absolvidos; visto que, os instrumentos jurídicos de realização do direito e da justiça social são ineficazes quando analisados na perspectiva de obtenção de resultados que beneficiam um número significativo de pessoas, como é o caso dos negros (GOMES, 2000, p.390; MARTINS, 2000, p.429). No pensamento judicial brasileiro as práticas discriminatórias, por vezes, são consideradas matéria de menor relevância, o que leva muitas vezes a pessoa discriminada recolher-se a posição de inércia (MARTINS, 2000, p. 422 e 424). Assim, a constituição de 1988 transformou o Ministério Público no “promotor da cidadania”, mas, os problemas organizacionais, estruturais e ideológicos não têm permitido que exercesse plenamente a sua missão, que consiste na superação das dificuldades de acesso à justiça (GOMES, 2000, p. 399 e 403).

- *Políticas de ação afirmativa*

De acordo com Theodoro (2016, p.11), a discriminação racial é um caso de polícia, uma vez que, a legislação prevê penas para os casos tipificados, já o preconceito é um caso de política. A integração é um problema político, social, econômico, e existe um conjunto de políticas que podem ser implementadas (LEONARD, 1996, p.85). Deste modo, as ações afirmativas são políticas que se inserem no campo da promoção da igualdade de oportunidades, facilitando o acesso dos grupos discriminados a certos espaços da vida social. Referem-se a uma intervenção estatal para promover o aumento da presença negra (ou minorias) na educação, no emprego e, nas outras esferas da vida pública; promover esse aumento implica levar em conta a cor como critério de seleção de candidatos a tais oportunidades; pois, tradicionalmente foram as pessoas brancas as favorecidas para qualquer oportunidade social e econômica (ANDREWS, 1996, p. 137; JACCOUD e THEODORO, 2005 p.113). Segundo Theodoro (2016, p 11), no Brasil as ações afirmativas constituem-se nos instrumentos de ação concebidos, especificamente, para o enfrentamento do preconceito e do racismo institucional.

“Seu objetivo é buscar garantir a igualdade de oportunidades adotando um tratamento preferencial para permitir que tais grupos alcancem um nível de competitividade similar aos demais grupos sociais. [...] dessa forma, aparecem como centrais nas políticas de ação afirmativa aquelas medidas que objetivam preparar, estimular e promover a ampliação da participação dos grupos discriminados nos diversos setores da vida social, especialmente nas áreas de educação, mercado de trabalho e comunicação” (JACCOUD e BEGHIN, 2002, p. 47 apud THEODORO, 2016, p. 11).

Nos Estado Unidos, a ação afirmativa é uma das muitas intervenções do governo no mercado de trabalho, desde a abolição da escravidão em 1863 (LEONARD, 1996, p. 87). No caso brasileiro, as ações afirmativas devem ser percebidas como instrumentos de complementação das políticas sociais, bem como, das ações de combate à pobreza e à miséria; tudo indica que com a criação, em 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), adotou-se uma agenda de combate às desigualdades raciais, o que significou a abertura de um novo campo de ação das políticas públicas, a promoção da igualdade racial (THEODORO, 2016, p. 11 e 13).

Ainda de acordo com Theodoro (2016, p. 13), a partir dessa data até hoje foram criados alguns programas importantes como:

- O Programa Brasil Quilombola, que objetiva proporcionar posse da terra, bem como, a construção de infraestrutura para as comunidades remanescentes de quilombos;
- O Programa Saúde da População Negra, cujo escopo é a atenção especial aos afrodescendentes, no que tange às doenças que mais atingem esse grupo, caso da hipertensão arterial e anemia falciforme;
- As Políticas de cotas, que em 2012 foi aprovada pela Lei 12.711 que estabeleceu o regime de cotas sociais e raciais nas Universidades Públicas, bem como, nas Escolas Técnicas, em âmbito federal. Mas, já tinha sido adotado antes de forma independente por diversas universidades, o que proporcionou a abertura de milhares de vagas para estudantes negros;
- A entrada em vigor da Lei nº 10.639, de 2003, que tornou obrigatório nas escolas de ensino fundamental e médio, o ensino da história da África e da cultura Afro-brasileira;
- A aprovação do Estatuto da Igualdade Racial;
- O governo federal adotou o sistema de cotas nos concursos públicos, o que permite uma maior entrada dos negros no serviço público.

Porém, de um modo geral as políticas de promoção da igualdade racial, até então não se consolidaram na dimensão necessária ao enfrentamento da problemática racial (THEODORO, 2016, p. 14). Por exemplo entre 2012 e 2015 foram criados 150 mil vagas para negros cotistas nas Universidades Federais, mas conforme Theodoro (2016, p. 5 e 13), ao comparar a taxa de conclusão do ensino médio (proporção de pessoas de 20 a 22 anos de idade) entre negros e brancos, observa-se que, em 2014, 71,7% de jovens brancos concluíram o ensino médio contra 52,6% no caso dos jovens negros; do mesmo modo, do total de estudantes negros de 18 a 24 anos 16,7% em 2004 cursavam o ensino superior, contra 45,5% em 2014; já no caso dos estudantes brancos nessa mesma faixa etária, essa proporção passou de 47,2% em 2004 para 71,4% em 2014; o que demonstra que os brancos continuam tendo melhores índices de escolaridade. A Lei 10.639 ainda não foi completamente implementada, portanto, grande parte das escolas ainda não inseriram no currículo os tópicos sobre a história da África e sobre a cultura de raiz africana (THEODORO, 2016, p. 14).

Nessa perspectiva, desafios são colocados e o que se espera é um posicionamento mais positivo por parte das instâncias governamentais para o enfrentamento desses obstáculos e, assim conseguir uma maior inclusão social e igualdade racial (THEODORO, 2010, p. 20).

III - A Divisão e Discriminação Racial no Trabalho

A segmentação racial no mercado de trabalho no Brasil é evidente e, os negros sofrem no mercado de trabalho três tipos básicos de discriminação. O primeiro tipo é a discriminação ocupacional que diz respeito às dificuldades de obter vaga para as funções melhor remuneradas e valorizadas; esse tipo de discriminação questiona a capacidade do negro para executar determinadas tarefas mais complexa, apesar de estar capacitado como os demais; portanto, com frequência criam-se dificuldades ao ingresso de negros em certas carreiras civis, como no corpo diplomático, na marinha e na aeronáutica; e são nas empresas de segunda linha, não modernas e menos competitivas, que o negro consegue algum espaço, e no setor público cujo acesso é mais democratizado, devido ao sistema de concurso, entretanto, a sua participação se limita às funções manuais (MARTINS, 2000, p.421 e 426). Além disso, os dados da UNIFEM/UNICEF mostram que em 2007 o desemprego entre as mulheres negras atingiu 12,2%, contra 9,2% no caso da mulher branca, 6,4% no caso dos homens negros e 5,3% para os homens brancos (THEODORO, 2010, p.16); a política que particulariza os negros no trabalho raramente está deliberada formalmente, trata-se de um dado cultural internalizado por todos e tudo flui impulsionado por uma cultura de exclusão do negro (SANTOS, 2001, p. 89 e 90).

O segundo tipo, é a *discriminação salarial* que diz respeito às diferenças salariais quando exercidas as mesmas funções, e no fundo, ela expõe a ideia de que o trabalho do negro não vale tanto quanto o dos demais (SANTOS, 2001, p.89). Entre 1980 e 1990, em termos de distribuição de renda, tem-se o seguinte quadro: recebem até 1 salário mínimo, 23,4% dos homens brancos, na mesma faixa estão 43% das mulheres brancas, 44,4% dos homens negros e 68,9% das mulheres negras; acima de 10 salários mínimos, tem-se 8,5% dos homens brancos, 2,4% das mulheres brancas, apenas 1,4% dos homens negros e 0,3% das mulheres negras (GONZALEZ, 1985, p.175). Esses dados se mantêm praticamente inalteráveis até hoje, em 2008, o salário médio do trabalhador negro é de pouco mais da metade do trabalhador branco (R\$ 407,35 contra

R\$ 778,35), e quanto à mulher negra o salário chega a representar apenas de 31% do percebe o homem branco (THEODORO, 2010, p. 7). Ou seja, há uma hierarquia em que o dado racial prevalece sobre o do sexo; O homem branco recebe mais que a mulher branca, que ganha mais que o homem negro, o qual, por sua vez, ganha mais que a mulher negra, isso em várias regiões do país como: São Paulo, Belo Horizonte, Distrito Federal, Recife, Salvador e Porto Alegre e, ocorre tanto nas funções mais simples, quanto nas mais valorizadas (SANTOS, 2001, p. 93 e 95). O quadro é mais dramático quando se verifica a situação da mulher negra, pois, as mulheres brancas ganham em média quase quatro vezes mais que as mulheres negras, e para alcançarem o salário médio das mulheres brancas devem estudar até quatro anos mais; as mulheres negras são chefes de família em maior número que as mulheres brancas, a grande maioria (84% das negras) têm rendimentos inferiores a três salários mínimos, são, portanto, as mais pobres (NASCIMENTO, 1997, p. 179; SANTOS, 2001, p. 94).

Em Salvador, maior cidade negra do país, a taxa de desemprego dos chefes de famílias negros é 74,2% superior à dos chefes de famílias brancos; os negros ingressam mais cedo no mercado de trabalho (o que acarreta graves prejuízos à formação escolar dos jovens) e permanece mais tempo (SANTOS, 2001, p.93). Não existe restrição mais prejudicial à cidadania do que a agressão econômica via discriminação no trabalho, da qual o afro-brasileiro tem sido vitimado de 1888 até os dias atuais (NASCIMENTO, 1997, p. 179).

O terceiro e último, é a fobia pela presença do negro, que é a *discriminação pela imagem*. O empregador busca manter aquilo que ele considera a imagem ideal de sua empresa e, isso ocorre mais nas pequenas e médias empresas; pois durante muito tempo e, ainda hoje, fala-se em “boa aparência”, pois, o conceito de beleza existente no Brasil é branco e de preferência loiro. Essa foi a forma de vetar o acesso de negros para as mais diferentes funções; contudo, esse conceito continua no imaginário das pessoas e o negro foi lesado por essa prática racista durante muito tempo (SANTOS, 2001, p. 89 e 90).

Portanto, é comum no Brasil a inexistência de negros trabalhando no atendimento (em padarias, farmácias, recepção, vendedores de lojas, etc.) ao contrário dos Estados Unidos³⁸ e África do Sul; é como se houvesse impedimento do negro fazer contato com o cliente, isso é prática corrente no sudeste e sul do país, por exemplo,

³⁸ Os afro-americanos não ultrapassam 12% da população.

apesar da população da região metropolitana do Rio de Janeiro conter 42% de pretos e pardos, por toda a orla da zona sul Carioca, os restaurantes, bares e churrascarias têm por prática sistemática não admitirem garçons negros (NASCIMENTO, 1997, p. 180; SANTOS, 2001, p. 87 e 88).

O Movimento Negro sempre denunciou a discriminação ocupacional, onde as piores vagas pertencem aos negros; a discriminação salarial, que paga menos a estes trabalhadores e a taxa maior de desemprego que, historicamente, aflige este grupo racial no Brasil (SANTOS, 2001, p.93).

No caso específico da inserção da mulher negra, no mercado de trabalho, é sempre a mais problemática, visto que, elas não estão apenas sujeitas às maiores taxas de desemprego, como também, quando ocupadas, na maioria das vezes a atividades é de baixa renda, notadamente o serviço doméstico. O emprego doméstico é um grande indicador das condições de desigualdade no mercado de trabalho; o Brasil conta atualmente com cerca de sete milhões de trabalhadores nessa atividade, em sua grande maioria mulheres; é o país com maior contingente de indivíduos empregados domésticos, situação resultante da significativa concentração de renda; essa categoria profissional é majoritariamente ocupada por mulheres negras, que em 2004, eram 5,925 milhões com idade entre 16 anos ou mais, efetivo que reduziu para 5,893 milhões em 2014. Nesse mesmo período, houve outras mudanças positivas como: a cobertura previdenciária que aumentou de 27,8% para 40,3%; também, observa-se um processo de envelhecimento desse contingente, devido a alguns fatores, exemplo: o aumento generalizado da taxa de escolaridade, ligado a maiores oportunidades de emprego para as mais jovens, fazendo com que encontrem novas profissões (THEODORO, 2010, p. 6 e 16).

Ainda, segundo Theodoro (2016, p. 5), os indicadores sobre a qualidade de emprego mostram uma evolução positiva do emprego formal que passou de 45,7% do total da população ocupada em 2004 para 57,7% em 2014; no caso dos trabalhadores brancos esse percentual subiu de 53,0% para 64,7%, enquanto que para os negros a evolução foi ainda mais expressiva, passando de 37,3% para 51,6%. Mas, os diferenciais entre negros e brancos ainda se mantêm significativos.

Em suma, a população negra é a maior detentora das piores posições no mercado de trabalho, com rendimentos baixos, maiores taxas de desemprego e, quando ocupados, encontram-se no trabalho informal, apresentam ainda os mais baixos índices de

cobertura do sistema previdenciário e os maiores índices de trabalho infantil (JACCOUD e THEODORO, 2005, p. 105).

Considerações finais

Atualmente, no Brasil a discussão sobre a questão da desigualdade e discriminação racial, que afeta negativamente a sua população negra, está centrada nas políticas de ação afirmativa ou de reparação; pois foram profundos os efeitos do longo escravismo. Trata-se de políticas para desenvolver uma nova cultura, a da inclusão, de modo que a riqueza possa ser mais bem repartida (SANTOS, 2001, p.101 e 102).

Mas, sem a ajuda direta do governo, a população negra permanecerá com a dificuldade de participar com igualdade nas instituições e estruturas básicas do país; isto é percebido pela ausência dos negros nos meios de comunicação que tende a levar a conclusão de que não têm qualquer papel na vida nacional, a não ser de esportista ou sambista (ANDREWS, 1996, p. 144). Pois, o negro ocupa hoje uma posição no trabalho análoga à da escravidão, é o menos remunerado e o mais desempregado; o que agrava essa situação é o fato de que mesmo entre os trabalhadores de baixa renda recebem menos do que os brancos e mesmo quando têm a mesma capacitação, recebem salários diferentes. Se há sistema educativo, habitação, serviços médicos, ele é o que tem menos acesso (NASCIMENTO, 1997, p. 172; SANTOS, 2001, p.87).

Portanto, o desenvolvimento econômico brasileiro resultou num modelo de modernização conservadora excludente e, enquanto, um desenvolvimento desigual e combinado, manteve a força de trabalho do negro na condição de massa marginal, como exército de reserva, em tempos de capitalismo; a sistemática discriminação sofrida no mercado de trabalho remete a uma concentração de negros nos setores agrícola, da construção civil e da prestação de serviços (GONZALEZ, 1985 p.173). Isso tudo levou vários autores (Theodoro, 2016; Santos, 2001; Guimarães, 1996; etc.), a afirmarem que as desigualdades sociais no Brasil têm um fundamento racial.

Também, por um lado, a maior parte dos indicadores aqui apresentados mostrou que a desigualdade racial tem sido constante ao longo do tempo, ou seja, os indicadores socioeconômicos não têm apresentado evoluções para a população negra e, por outro lado, o serviço jurídico brasileiro ainda se defronta com a naturalização do preconceito e a sociedade desvalorizando na prática os dispositivos constitucionais; e deste modo,

não se vão suprir a deficiência de condições de oportunidade de trabalho que a maioria dos negros vivencia (MARTINS, 2000, p.430).

Concluindo, a população negra é mais pobre, mais propensa às situações de desemprego e informalidade, habitando em áreas carentes de infraestrutura, o que deixa claro a precária condição social da população negra brasileira (MARTINS, 2000, p. 421; SANTOS, 2001, p. 94). Ainda, para muitos destes analistas, a reversão desse quadro de desigualdade passaria pela ação educacional na medida em que facilitaria uma mobilidade social ascendente aos negros; melhores níveis de educação resultariam em melhores condições de disputa dos postos no mercado de trabalho, permitindo desta forma, acesso à maior remuneração, e consequentemente melhores condições de vida.

Referências bibliográficas:

ANDREWS, G. “Ação Afirmativa: um modelo para Brasil” in SOUZA, Jessé. (org.) Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneo; Ministério da Justiça/ PNUD, Brasília, 1996.

BONFIM, Manoel. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*; Topbooks; 2º ed; Rio de Janeiro, 1997.

GOMES, Joaquim B. B. “O uso da lei no combate ao racismo: direitos difusos e ações civis públicas” in GUIMARAES, Antônio S. A. e HUNTLEY, L. (org.). Tirando a máscara: ensaio sobre o racismo no Brasil; Paz e Terra; São Paulo, 2000.

GONZALEZ, Lélia. “Mulher Negra”. Revista Carta, Falas, Reflexões, Memórias; vol. 13; 1999; pp. 171-182

GUIMARAES, Antônio. “A Desigualdade que anula a desigualdade” in SOUZA, Jessé. (org.) Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneo; Ministério da Justiça/ PNUD, Brasília, 1996.

JACCOUD, Luciana e THEODORO, Mário. “Raça e Educação: os limites das políticas universalistas” in SANTOS, Sales A. dos (org.) Ações afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas. 1º ed. Vol. 5; MEC/SECAD, Brasília, 2005.

LEONARD, J. S. “O Impacto da antitenedência dos Estados Unidos e a política de ação afirmativa na desigualdade social” in SOUZA, J. (org.) Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneo; Ministério da Justiça/ PNUD, Brasília, 1996.

MARTINS, S. S. “Direito e combate a discriminação racial no Brasil” in GUIMARAES, Antônio S. A. e HUNTLEY, L. (org.). Tirando a máscara: ensaio sobre o racismo no Brasil; Paz e Terra, São Paulo, 2000.

NASCIMENTO, Abdias. “Aspetos da experiência afro-brasileira”. Revista Toth, vol. 3; 1997; pp. 167-183.

PEREIRA, A. M. *Trajetória e Perspectiva do Movimento Negro Brasileiro*. Nandyala, Belo Horizonte, 2008.

RAMOS, Guerreiro. O negro desde dentro. Revista Toth, vol. 3; 1997; pp. 167-183.

REIS, Fábio. W. “Mito e valor da democracia racial” in SOUZA, J. (org.) *Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneo*; Ministério da Justiça/ PNUD, Brasília, 1996.

SANTOS, Hélio. “Discriminação racial no Brasil” in SABOIA, G. (org.) *Anais de Seminários Regionais Preparatórios para Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlatada*; Ministério da Justiça, SEHD, Brasília, 2001.

THEODORO, Mário. *Dez anos de Políticas de Promoção da Igualdade: um breve balanço a luz dos dados do IBGE*; CEERT, São Paulo, 2016.

THEODORO, Mário. *Desenvolvimento, equidade e questão racial*. 2010

**I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília
03 e 04 de novembro de 2016 - Instituto de Ciências Sociais da UnB**

**UM INTELLECTUAL ENTRETEMPOS: PÓS-COLONIALIDADE, TEMPO E
POLÍTICA NEGRA NA OBRA DE GUERREIRO RAMOS**

Marcos Vinícius Lustosa Queiroz³⁹

Resumo: O artigo pretende analisar as dimensões temporais do pensamento do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos. Para tanto, primeiramente são apresentadas as noções de tempo moderno e tempo colonial como grandes temporalidades existentes na modernidade-colonialidade. Em um segundo momento, é analisado como essas duas experiências no tempo se manifestam na obra de Guerreiro Ramos por meio de articulações complexas entre a questão nacional e a política negra. Por fim, sugere-se como as aproximações do sociólogo baiano podem contribuir para se pensar a diáspora africana no Brasil contemporâneo.

Palavras-chave: intelectuais negros, modernidade, colonialidade, racismo, temporalidade.

³⁹ Mestrando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília (PPGD-UnB), membro do Centro de Estudos em Desigualdade e Discriminação (CEDD-UnB) e do Maré – Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro. O presente artigo foi realizado como trabalho final de conclusão da disciplina Tópicos Especiais em Raça, Racismo e Anti-racismo, ofertada pelo professor Joaze Bernardino-Costa, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (PPG/SOL). Agradeço imensamente ao professor Joaze pelas contribuições oferecidas ao longo do curso, fundamentais para a elaboração deste artigo.

Introdução

O final dos anos 40 e a década de 50 foram anos agitados para a política negra no Brasil. Seguindo a tradição de organização e de protesto negro do início da República, que havia sido expressa sobretudo na Frente Negra Brasileira, houve também um corte em relação às antigas experiências de lutas: influenciados pelas ideias da negritude e pelo pan-africanismo, os novos movimentos não procuravam apenas integrar-se à sociedade “branca” dominante, pois reivindicavam o reconhecimento do valor civilizatório da herança africana e da personalidade negra (Nascimento e Nascimento, 2000). Como bem ilustra o sambista e historiador Nei Lopes, no seu romance *Rio Negro 50*, era tempo de afirmação negra, no qual botequins, livrarias, escolas de samba, clubes, cafés e esquinas das grandes cidades tornavam-se palco de encontro das “gentes de cor”, que gestavam uma esfera de discussão e cultural própria em relação aos fatos e às narrativas nacionais (Lopes, 2015).

É neste período, capitaneados pelo Teatro Experimental do Negro (TEN),⁴⁰ fundado por Abdias do Nascimento e tendo como militantes Haroldo Costa, Ruth de Souza, Aguinaldo Camargo, Alberto Guerreiro Ramos e outros, que diversas iniciativas são tomadas, como a Convenção Nacional do Negro Brasileiro (1945) e o 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950), bem como é aquecida a arena política em torno da discussão sobre a criminalização da discriminação racial (futura Lei Afonso Arinos, de 1951) (Nascimento e Nascimento, 2000; e Barbosa, 2013).

A figura de Guerreiro Ramos transita e se consolida intelectualmente por esse período de novidades e efervescência política e cultural. Tempo acelerado, de transição veloz entre duas ditaduras e de disputas sobre o caráter do elemento nacional, eixo motriz das discussões públicas na época. Guerreiro estava no centro do furacão: em meados da década de 50, quando torna-se uma personalidade pública de destaque, era professor da Escola Brasileira de Administração Pública (EBAP) da Fundação Getúlio Vargas, membro da Comissão Nacional do Bem-estar Social, co-fundador do Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP) e diretor do departamento de sociologia do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) (Santos, 1995; Barbosa, 2007).

Como personalidade eminentemente pública, Guerreiro busca intervir no seu tempo por meio do desenvolvimento de uma ciência social brasileira, enraizada e localizada no seu contexto. Uma sociologia de caráter pós-colonial como marco de onde se fala e se desenvolve o pensamento intelectual, que, por meio da metodologia da “redução sociológica”, apropria-se e

⁴⁰ O TEN foi criado por Abdias do Nascimento em 1944 e buscava capacitar e formar atores negros, bem como produzir suas próprias peças. Neste movimento, além de tentar valorizar e resgatar a tradição afro-brasileira, denunciava a segregação racista no mercado de trabalho, particularmente na arte (Nascimento e

subordina as categorias e conceitos desenvolvidos no estrangeiro a partir do elemento nacional, da concretude existencial primeira (Lynch, 2015).

É a partir do encontro desses dois contextos, a política negra e o nacionalismo, que o presente artigo procura perceber as tensões, contradições e tentativas de síntese presentes no pensamento de Guerreiro Ramos no que se refere, sobretudo, aos discursos sobre o tempo da nação e o tempo da diáspora africana. Neste movimento, em vez de buscar compreender Guerreiro como um “homem do seu contexto”, que tem como base uma noção domesticada do passado a partir de uma dimensão totalizante (ou seja, para compreender uma figura histórica ou um acontecimento, bastaria reconstituir o passado em seus amplos termos), aproximar-se-á da obra do sociólogo baiano na tentativa de perceber o que nela há de singular, particular e disruptivo à sua época (Rancière, 2011).

Essa percepção histórica será acompanhada da interpretação de Guerreiro Ramos enquanto um intelectual nos termos propostos por Edward Said. Para o autor palestino, o intelectual é aquele que provoca o dissenso, que irrompe contra a ordem das coisas, que, em última instância, fala a verdade ao poder – ou seja, articula uma noção do universal, de princípios intransigíveis contra a estrutura hegemônica. Ademais, no mesmo sentido colocado por Walter Benjamin, o intelectual, ao articular historicamente o passado, se insurge perante as narrativas dos vencedores. Posiciona-se, assim, contra as marchas triunfalistas por meio de um tecer contra-hegemônico em relação aos discursos exclusivistas e silenciadores (Said, 2005; Benjamin, 2013).

Assume-se aqui a perspectiva adotada pelo sociólogo britânico Paul Gilroy ao narrar as trajetórias políticas e filosóficas de intelectuais do Atlântico Negro (Gilroy, 2012),⁴¹ em que Guerreiro Ramos, por mais que tenha experimentado o exílio “real” somente em momento posterior da sua vida, foi um exilado no seu próprio tempo (Queiroz, 2016). Como um “estrangeiro”, a obra de Guerreiro é permeada por um estranhamento e por um ponto de crítica privilegiado, que advém do seu estilo de vida excêntrico e não-convencional. Tendo transitado por diversos espaços políticos e locais culturais, o intelectual baiano nunca foi completamente um nativo dos postos que assumiu (até por que nunca foi visto como tal). Era, na acepção de Giorgio Agamben, um autêntico contemporâneo, pois buscava as questões difíceis do seu tempo

Nascimento, 2000). Ademais, o TEN tinha como objetivo ser um fórum de luta contra o racismo nas suas mais variadas formas, articulando, para tanto, alianças e iniciativas políticas (Barbosa, 2013).

⁴¹ A categoria de Atlântico Negro, formulada pelo sociólogo britânico Paul Gilroy, pode ser sinteticamente definida como “um mesmo mutável: as experiências diaspóricas negras são formações transculturais e internacionais das quais emergem diferentes formas de construir identidades raciais e políticas em relação à modernidade e na modernidade, a qual foi, originalmente, uma forma de pensar o Ocidente” (OLIVEIRA, 2011, pp. 46 e 47).

justamente por estranhar o seu contexto temporal; por não se sentir confortável na sua própria historicidade (Agamben, 2009).⁴²

Partindo dessas noções de história e de intelectual, pretende-se enxergar as articulações temporais ambíguas e complexas na obra de Guerreiro Ramos. No entanto, antes de adentrar nesta análise mais específica, serão apresentadas duas distintas noções de tempo que permeiam a modernidade e o colonialismo, as quais serão utilizadas, posteriormente, para compreender o pensamento do sociólogo baiano.

1. Tempos modernos, tempos da nação – tempos coloniais, tempos diaspóricos

Na acepção do historiador François Hartog, regime de historicidade é um conceito instrumental que permite observar as diversas maneiras de engrenar ou de compor o passado, o presente e o futuro. Foca-se, portanto, na inteligibilidade das diversas experiências do tempo, visando perceber modos de articulação da temporalidade e a ênfase ou sobrecarga que cada sociedade dá sobre o passado, o presente e o futuro (Hartog, 2015; Paixão, 2013). Argumenta-se que a partir do “encontro colonial” (Connel, 2012) e a expansão do projeto moderno em sua articulação com o colonialismo (Dussel, 1993), dois grandes regimes de historicidade passaram a conviver sob o mesmo tempo histórico, os quais denominamos, neste artigo, de tempo moderno e tempo colonial.

O tempo moderno pode ser considerado como a temporalidade histórica iniciada em decorrência do iluminismo, da revolução industrial e da era das revoluções políticas. Rompendo com as noções de passado, presente e futuro da pré-modernidade, em que a história era vista como um depósito de experiências que servia de ensinamento para o futuro, na modernidade são alteradas as maneiras de vivenciar e conceber o tempo (Koselleck, 2006). Tomada pela vertigem e pelo aceleração dos acontecimentos históricos, a noção de progresso, oriundas das revoluções científica e industrial, articula uma nova forma de se perceber e fazer a história, na

⁴² Crê-se possível um desenvolvimento mais profundo do pensamento de Guerreiro Ramos enquanto um intelectual do Atlântico Negro, articulando a noção de Edward Said com contribuições de Walter Benjamin e Paul Gilroy, sobretudo no que se refere a importância do “exílio” e da “precariedade” como experiências importantes para a hermenêutica do tempo histórico. Benjamin, ao tratar da figura de Charles Baudelaire como o primeiro intérprete da modernidade, ressalta como a vida instável, precária e não-convencional do poeta possibilitou, ao mesmo tempo, uma imersão e um distanciamento do seu tempo histórico (Benjamin, 1989). Gilroy, ao falar sobre a intelectualidade viajante do Atlântico Negro e a experiência do exílio, aponta no mesmo sentido, argumentando que a situação de precariedade e fragmentariedade do exilado é caráter distintivo da política cultural negra na modernidade (Gilroy, 2012). Por fim, Guerreiro Ramos, além de toda sua trajetória política que diz por si só, ao ser questionado sobre qual situação de vida mais tinha contribuído para sua formação, responde, taxativamente, que a pobreza e a relação de comensalidade com os amigos, o que destaca os aspectos da precariedade, da circulação entre

qual o futuro se abre como uma parte da evolução atrelada à marcha da história e o passado é tido como algo a ser superado (Marramao, 1995, Koselleck, 2014).

O historiador Peter Fritzche simboliza a experiência de tempo na modernidade a partir da imagem da ruína. Como ele argumenta, o período revolucionário, o mercantilismo e o colonialismo foram grandes destruidores de mundos e criadores de uma era de infinitos “começos” e “fins”. A ruína, assim, emerge como o veredito irrevogável da progressividade histórica – não há uma volta para trás. A ruína sempre aparece como uma memória da inevitabilidade do progresso. E ela faz parte de uma marcação que decreta a obsolescência dos outros (o indígena, o selvagem, o oriente, o irlandês, o africano etc.) e a força da dinâmica europeia (Fritzche, 2013).

Através das lentes da periodização, as ruínas entram para o tempo histórico e anunciam o poder e a necessidade de sequências temporais nas quais um tempo ultrapassa o outro – ou que uma sociedade mais evoluída substitui ou domina uma mais atrasada. Neste sentido, a ruína do passado é inserida em uma marcação autoritária da história cronológica realizada por um ponto de vista no presente que se apresenta como universal. O passado (o outro) perde a sua autonomia, pois somente é compreendido e visto como momento de passagem ao que se entende como presente. Os museus imperiais e nacionais são os grandes exemplos dessa temporalidade, a qual representa o passado/outro através das lentes de um centro que se propõe como universal e mais avançado (“os outros tem estórias, enquanto nós temos a história”) (Fritzche, 2013).

Como argumenta Mario Rufer, na modernidade, a nação desponta como o grande sujeito de referência da história. Mais do que isso: opera-se uma marcação na qual há coincidência entre tempo e nação. Enquanto espaço silencioso, o Estado-nação torna-se a principal referência das grandes narrativas, atuando como ponto de articulação de um tempo homogêneo que abstrai as temporalidades múltiplas (e os mundos da vida divergentes) em uma imagem onicompreensiva da nacionalidade homogênea. Assim, as diversas temporalidades particulares (ou os diversos outros) são subsumidos em um metarrelato unívoco, cronológico e linear, que periferiza, exclui, silencia, apaga e “torna passado” tudo aquilo que não se encaixa dentro da sua estrutura temporal (Rufer, 2010).

Por mais que a historiografia contemporânea diga que a temporalidade moderna tenha sido borrada em decorrência dos acontecimentos do século XX (as duas guerras mundiais; os genocídios; a utilização da ciência para os fins mais abjetos; o terror indizível; a experiência do totalitarismo; o avanço científico e comunicacional etc.), os quais teriam gerado um novo regime de historicidade (ou a radicalização do regime de historicidade moderno) (Hartog, 2015; Gumbrecht, 2015; Rosa e Scheuerman, 2013), argumenta-se que a experiência do tempo “pós-

diferentes ideias e da apropriação renovadora de contribuições alheias na gênese do seu pensamento e da

traumática”, aqui chamada de tempo colonial, não é uma novidade do último século, mais algo que acompanha a modernidade desde os seus primórdios. Neste sentido, a modernidade e a colonização implicaram uma coexistência híbrida de temporalidades, ainda que domesticadas; uma experiência heterogênea do tempo enquanto experiência vivida e narrada – experimentada de maneira muito diversa pelo colonizador e pelo colonizado (Rufer, 2010).

Pode-se dizer que o processo histórico de negros e negras na modernidade tem como marco a diáspora africana no mundo atlântico, iniciada com a violência colonial e o processo de desterritorialização forçada, no qual populações inteiras foram transportadas e fragmentadas por diversas partes do globo (Connel, 2012; Fanon, 2008). Nestas novas realidades, tiveram que recriar e criar modos de vida em contextos que lhes era hostil (Mintz e Price, 2003), bem como enfrentaram as estruturas opressivas e totalizantes da escravidão e a precariedade de vida no pós-abolição. Assim, no “novo mundo”, os descendentes da diáspora africana encontraram uma série de dificuldades que impediram a transmissão geracional e intergeracional da experiência e a criação de uma esfera pública própria capaz de impulsionar a formação política independente e estruturas de memória estáveis (Gilroy, 2012; Queiroz, 2016).

Ao dar centralidade às trajetórias e às experiências de vida da diáspora africana, opera-se uma interrupção crítica nas grandes narrativas historiográficas sobre a modernidade, bem como torna presente um regime de historicidade que foge aos e colide com os padrões do tempo moderno. Como argumenta Stuart Hall, há uma reperiodização da história operada pela rasura pós-colonial, que, ao fornecer discursos alternativos àqueles incrustados nos relatos clássicos da modernidade, desloca as narrativas confinadas nos limites dos estados nacionais. O pós-colonial possibilita a percepção da colonização como a face mais evidente, o exterior constitutivo, do mundo moderno ocidental no pós-1492. Neste sentido, o colonialismo deixa de ser visto como um subenredo local de uma história maior para ser compreendido como um evento de significação global, de caráter deslocado e diferenciado (Hall, 2013; Dussel, 1993; Fanon, 2005).

E descobrindo essa outra narrativa sobre a modernidade que se vislumbra uma outra maneira de se relacionar com o passado, o presente e o futuro, a qual chamamos tempo colonial. Permeada por traumas, violências indizíveis, deslocamentos forçados, experiências de exílio, interrupções no ato de transmissão da experiência e o manuseio híbrido de sistemas discursivos e linguísticos impostos, o regime de historicidade colonial engendra uma percepção diferenciada do tempo: nele, as fronteiras entre passado, presente e futuro tornam-se borradas – o futuro apresenta-se como incerto e o passado é “presentificado” na medida em que continua a emanar consequências sobre o presente (Bevernage, 2010 e 2015; Gilroy, 2012). Ao tornar praticamente impossível a transmissão plena da experiência vivida, os contextos colonial e pós-

sua experiência de vida (Ramos, 1995). Sobre exílio, história e pensamento negro, veja-se: Queiroz, 2016.

colonial soterram o ato de narrar (Benjamin, 1987) e rompem com a concepção de uma temporalidade progressiva, linear, total e unívoca, dando lugar a um tempo fragmentado, precário e instável (Bevernage, 2015; Lorenz, 2014; e Morrison, 2000).

Para o tempo colonial, articular o passado historicamente não se trata apenas de “colocar os grupos colonizados como sujeitos da história” ou formular uma “história das classes subalternas”, que as reconduz, por outras vias, para o lugar da história local ou da diferença cultural (Bhabha, 2013), mantendo a hierarquia dos tempos históricos a partir do padrão moderno-ocidental. Ao contrário, enxergando o entrelaçamento entre as afirmações e os apagamentos do projeto moderno com o domínio colonial, articula uma percepção capaz de compreender as continuidades históricas das formas coercitivas e violentas da produção das identidades como desigualdades (Rufer, 2010).

Assim, justamente por ser parte daquele “outro” que a narrativa moderna nacional categorizou como arcaico ou parte do passado, o tempo colonial e, agora podemos dizer, diaspórico irrompe em discursos que demonstram a continuidade entre a realidade colonial/imperial e a nacional. Ao expor a colonialidade do poder, ou seja, a permanência da matriz social hierárquica oriunda do colonialismo, o tempo colonial aproxima-se da temporalidade híbrida do exilado; do estrangeiro ao seu próprio contexto: denota a continuidade (um passado que transborda sobre o presente) da vida do despojado (que se insurge contra a narrativa temporal hegemônico-nacional) (Rufer, 2010; Bernardino-Costa; 2015; e Quijano, 2005).

É diante dessas duas noções de experiência no tempo, inauguradas pela modernidade-colonialidade, que pretende-se perceber as articulações complexas, ambíguas e imbrincadas da obra de Guerreiro Ramos, sobretudo no que tange às conexões e aos afastamentos relativos à sua visão da política nacional e da política negra.

2. Guerreiro entretempos: o nacional e o (pós-)colonial

2.1. Uma ciência pós-colonial e a questão nacional

“Sou homem que penso o Brasil vinte e quatro horas por dia”, disse Guerreiro Ramos a Clóvis Brigadão no início da década de 80 (Brigadão, 1995, p. 10). Não há dúvidas, a obra do sociólogo baiano era eminentemente nacionalista. Não no sentido vulgar, mas naquele apontado por Joel Rufino dos Santos. Guerreiro, atrelado ao conteúdo das ideias da segunda metade dos anos cinquenta, preocupava-se com a autonomia e independência econômica, política e cultural do Brasil. Almejava que o país atingisse um grau no qual fosse capaz de realizar o seu desenvolvimento com as próprias pernas (Santos, 1995; Bringel, Lynch e Maio, 2015).

Para tanto, era necessária uma ciência social também independente e autônoma. Uma sociologia em “mangas de camisa”, como gostava de afirmar, que fosse enraizada, militante e socialmente orientada; engajada em compreender as dinâmicas próprias do contexto local e tendo como objetivo precípuo a solução dos problemas nacionais. Guerreiro afirmava que para romper o ciclo de dependência semicolonial que assolava o Brasil, era necessário abandonar o tipo de saber sociológico por aqui produzido, o qual ele chamava de ciência consular (Ramos, 1995). Permeada pelo dedutivismo, pela alienação, pela inautenticidade e pelo mimetismo relacional (uma ciência que se enxerga e se avalia a partir da imagem do estrangeiro), a sociologia brasileira era, até então, incapaz de entender o Brasil (Lynch, 2015, Ramos, 1995c).

Partia, portanto, de um diagnóstico que enxergava o colonialismo ainda entranhado no fazer científico brasileiro. Os intelectuais brasileiros encontravam-se perdidos no meio do academicismo e nas tentativas de agradar as nações estrangeiras. Em contraposição a esse modelo, propunha uma “sociologia autêntica”, para a qual dedicou grande parte dos seus esforços e trabalhos, ainda que dispersos, na busca de sistematização e constituição de uma ciência brasileira de caráter pós-colonial (Lynch, 2015).

Diante desse panorama preliminar, percebe-se em Guerreiro Ramos uma aproximação muito forte de uma visão decolonial do saber científico (Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016), na medida em que dá ênfase a uma sociologia que parta da sua própria particularidade/experiência. No entanto, ao ter essa perspectiva como núcleo do seu pensamento, tem como categoria e referência central de análise a nação e seu respectivo povo. É o Brasil e o brasileiro, mais do que qualquer outra particularidade, que ele procura compreender e é de ambos que surgirá uma nova sociologia em contraposição aos modelos das nações desenvolvidas.

Tal concepção homogênea do Estado-nacional, muito próxima da descrição de tempo moderno apresentada anteriormente, pode ser evidenciada em algumas das abordagens de Guerreiro Ramos sobre as relações raciais. Ao refletir sobre a presença negra no Brasil, o sociólogo baiano parece não se atentar (ou dar menor ênfase) às especificidades das hierarquias e estratificações existentes no país. O negro, com a industrialização, urbanização e expansão do mercado de consumo, teria se subsumido à totalidade brasileira, diluindo-se na homogeneidade do povo e perdendo suas relações de ambiguidade e contradição com essa mesma modernidade nacional (Ramos, 1995c). Além de denotar uma concepção de raça a partir da genética, a adesão à ideia de mestiçagem e uma espantosa incompreensão das relações entre raça e classe,⁴³ o seguinte trecho evidencia a completa subsunção do negro ao nacional:

⁴³ Liv Sovik reconhece em Guerreiro Ramos o pioneirismo em certas discussões sobre relações raciais no Brasil, sobretudo no que se refere à questão da branquidade. No entanto, aponta algumas noções equivocadas e contraditórias no seu pensamento. Primeiramente, argumenta que Guerreiro não percebe a mestiçagem como um articulação do colonialismo que permanece agindo como dispositivo discursivo impedor do debate sério acerca do racismo. Em segundo lugar, o sociólogo baiano parece minimizar o

Na atual fase de desenvolvimento econômico-social do Brasil, não existem mais suportes concretos que permitam a nossa minoria de “brancos” sustentar suas atitudes arianizantes. De um lado, verifica-se que desapareceram, desde há muito, do país, as situações estruturais que confinavam a massa pigmentada nos estratos inferiores da escala econômica; e, de outro, observa-se que a massa pigmentada, preponderante desde o início de nossa formação, absorveu, pela miscigenação e pela capilaridade social, grande parte do contingente branco, que, inicialmente, podia considerar-se isento de sangue negro. O que, nos dias de hoje, resta de brancos puros em nosso meio é uma quota relativamente pequena. O Brasil é, pois, do ponto de vista étnico, um país de mestiços (Ramos, 1995b, p. 231).

Essa visão de um tempo da nação e do capital, que, na sua marcha, apaga as diferenças intranacionais, é percebida na maneira como Guerreiro Ramos aborda os primeiros estudos sobre as expressividades diaspóricas no país. A despeito da crítica que se pode fazer a esses trabalhos, Guerreiro não enxergava neles mais do que meras fossilizações e folclorizações do negro no contexto nacional, minimizando as dinâmicas de racialização em manifestações religiosas e culturais (Ramos, 1995b e 1995c).

O respeito pelas obras de Oliveira Vianna também entram nessa relação particular de Guerreiro Ramos com o tempo. Em determinada fase da sua vida, Guerreiro não só foi condescendente com o racismo expresso na obra de Vianna, mas também se viu como um sucessor dos seus trabalhos (Lynch, 2015). Em grande parte, essa admiração provinha das ideias compartilhadas por ambos sobre a necessidade de se pensar uma razão nacional, ou seja, o Brasil como problema a ser solucionado, para o qual era necessário dispor de mecanismos, instituições e ações que destravassem o progresso. Nesta marcha, até mesmo a tese de “arianização” de Oliveira Vianna era minimizada, pois Guerreiro via nela uma ideologia verdadeiramente nacional, qual seja, a preocupação com o povo brasileiro em sua totalidade (Ramos, 1995c).

Talvez a grande síntese da influência do tempo moderno no pensamento de Guerreiro Ramos seja a sua “faseologia” dos processos históricos, que permeia não só sua análise sobre as etapas de desenvolvimento nacional, mas também sua visão relativa às ciências sociais. Por mais que parta da necessidade da construção de uma sociologia nacional, que tenha como instrumental categorias e métodos enraizados na realidade local, apontando para uma compreensão fragmentada e pluralista das relações globais, há uma linha linear e progressiva que baliza suas reflexões. Ao ser questionado sobre qual antecedente europeu baseia a sua noção de uma ciência social que seja também histórica, Guerreiro Ramos ilumina esses aspectos:

fato da branquidade também ser uma representação social, ou seja, ser branco não é uma relação objetiva oriunda da genética, pois pessoas com “gota de sangue negro” podem reivindicar e adquirir os privilégios da branquidade gestada no Atlântico branco e no colonialismo (Sovik, 2004).

Principalmente Hegel e seus continuadores revolucionários e, ainda, o historicismo, com Dilthey à frente. Temos de retomar estes marcos do pensamento e repensar a atual divisão das ciências sociais, a qual está muito comprometida com as tendências conservadoras da sociedade europeia, a partir mais ou menos da década de 1840. Em suma, o atual esquema das ciências sociais não é nada definitivo, *é reflexo de uma fase histórica, superado ou em vias de superação, na medida que estamos plantados em outra fase histórica* (Ramos, 1995a, p. 264) (grifo nosso).

Vinculado ao ISEB, defensor do trabalhismo, passado integralista e uma experiência de vida recheada de discussões acaloradas sobre a questão nacional, não é de se admirar que as noções de tempo, nacionalidade e história desse período atravessassem suas contribuições teóricas. No entanto, pretende-se sustentar a posição, afirmada no início do artigo, de que Guerreiro Ramos não era somente um teórico da questão brasileira, mas também um intelectual do Atlântico Negro e que, por isso, sua obra era recortada pelo tempo colonial – ou melhor, era constituída por uma temporalidade heterogênea colonial-moderna. É a partir dessa aproximação que algumas perguntas podem ser formuladas a respeito dos aportes do sociólogo baiano: se o pós-colonial é um pensamento e uma rasura que dá ênfase ao aspecto transnacional e desloca o nacional como lócus primeiro de enunciação, o que significa o foco de Guerreiro Ramos sobre a ideia de nação e povo brasileiro? Quais contribuições podem ser retiradas do pensamento de Guerreiro Ramos nas suas articulações instáveis entre a ideia de ciência universal e de uma ciência posicionada localmente? Arelada a esta última pergunta, é possível perceber uma noção plural de “epistemologias” na obra de Guerreiro? E, por fim, como o pensamento de Guerreiro Ramos, nas suas articulação de tempo nacional/moderno com tempo colonial/diaspórico podem contribuir para pensar as políticas negras na contemporaneidade?

2.2. Rasuras no tempo e o lugar da humanidade

O tempo colonial na obra de Guerreiro Ramos surge diretamente no seu ataque contra as abordagens tradicionais da sociologia brasileira no que se refere às relações raciais. Para ele, a noção de “problema do negro” no pensamento sociológico era nada menos que uma folclorização, mumificação e fossilização da população negra pela intelectualidade brasileira. Neste sentido, a sociologia retirava o negro da história, tratando-o como um objeto congelado e fixo (Ramos, 1995b e 1995c). Era, assim, uma forma sutil de genocídio que desvinculava a população negra da contemporaneidade. A ela era atribuída a posição de manifestação anacrônica do passado no presente.

A partir dessa crítica, ele propunha a alteração: em vez de “problema do negro”, sugeria “o problema do negro na sociologia brasileira”. Com isso Guerreiro queria apontar que a excessiva tematização de uma suposta problemática negra era decorrência da “patologia do

branco” brasileiro. Este, na tentativa de se distanciar da grande massa da população brasileira e aproximar-se do ethos da branquidade européia, tornava o negro brasileiro objeto de estudo, coisa a ser esquadrinhada, pesquisada e exposta nos salões da ciência humana, que, obviamente, só poderia ser branca (Ramos, 1995b). Aproximando-se de Fanon, Guerreiro Ramos via essa forma de raciocínio científico como consequência do colonialismo na constituição subjetiva das nações semicoloniais. Nelas, o colonizado desenvolve um pensamento dependente e extraviado, que tem como meta ser o outro, ou seja, o branco europeu, desprendendo-se da sua própria condição histórico-social (Ramos, 1995b e 1995c; Fanon, 2008; Lynch, 2015; Feres Júnior, 2015).⁴⁴

Como consequência da crítica da associação entre ciência e branquidade, surge a grande ruptura em relação ao tempo moderno na obra de Guerreiro Ramos, por meio da figura do “niger sum”: a afirmação autêntica do sujeito como negro. Trata-se de uma reivindicação de um local de experiência capaz de reestruturar o conhecimento e proporcionar ao investigador uma perspectiva que o “habilita a ver nuances que, de outro modo, passariam despercebidas” (Ramos, 1995c, p. 199). Portanto, a partir da ideia “negro eu sou”, aponta-se para a corporeidade como ponto de partida da reflexão teórico, o qual permite um olhar distintivo sobre as relações sociais e um desenlace de crítica às narrativas hegemônica. Fala-se, assim, ao poder branco, tornando-o precário e possível de desconstrução. Um movimento de dialética do conhecimento, que tem como ponto de partida o corpo negro, com vistas a retirar o véu da ideologia colonial.

Neste contexto, Guerreiro Ramos desenvolve os 10 passos da “descida aos infernos”: uma propedêutica sociológica que põe em dúvida aquilo que parecia consagrado a partir da assunção da perspectiva do “niger sum” (do negro a partir de dentro):

1) “Então, em primeiro lugar, percebo a suficiência postiça do socioantropólogo brasileiro, quando trata do problema do negro no Brasil”, ou seja, a importação e falsidade conceitual e metodológica que se utiliza para interpretar a realidade nacional; 2) “Então, enxergo o que há de ultrajante na atitude de quem trata o negro como um ser que vale enquanto aculturado”; 3) “Então, identifico o equívoco no etnocentrismo do ‘branco’ brasileiro ao

⁴⁴ As semelhanças entre Fanon e Guerreiro Ramos são inúmeras, muito provavelmente devido às mesmas fontes de onde beberam, como Hegel, o jovem Marx, Sartre, Balandier e a própria revista da negritude francófona “*Présence Africaine*”, como aponta Antonio Sérgio Guimarães (2008). Entre essas semelhanças, ambos se questionam sobre a possibilidade existencial do negro em sociedades pós-coloniais, em que há uma ausência e precariedade ontológica – o negro que se pauta e se vincula pelo ideal branco. A pergunta de como escapar dessa sombra inescapável permeia o pensamento dos dois. Como coloca Fanon, mesmo querendo fugir de si mesmo, a sociedade colonial o chama: “mãe, olha o negro!”. A ideia de invisibilização forçada e visibilidade máxima, ao dispor da sociedade branca, nos termos propostos por Audre Lorde (2007), acompanha as aproximações de Fanon e Guerreiro. É desse contexto que para ambos surge duas alternativas possíveis: vestir uma máscara branca (que não deixa de ser sempre uma máscara, um embuste que manifesta a falsidade ou a negação do próprio eu; uma patologia social que nasce do complexo de inferioridade e da falta de confiança, criada por padrões

sublinhar a presença do negro mesmo quando perfeitamente identificado com ele pela cultura”; 4) “Então descortino a precariedade histórica da brancura como valor”; 5) “Então, converto o ‘branco’ brasileiro, sôfrego de identificação com o padrão estético europeu, num caso de patologia social”, aqui, novamente, a aproximação com Fanon na análise da subjetividade do colonizado (2008); 6) “Então, passo a considerar o preto brasileiro, ávido de embranquecer se embaraçado com a sua própria pele, também como ser psicologicamente dividido”, como na obra dos psicanalistas negros Fanon (2008) e Neusa Santos Souza (1983), evidencia-se a impossibilidade do “tornar-se negro” em sociedades coloniais ou pós-coloniais; 7) “Então, descobre-se-me legitimidade de elaborar uma estética social de que seja um ingrediente positivo a cor negra”, o “niger sum”, a afirmação da negritude como maneira de inverter o sistema valorativo das cores; 8) “Então, afigura-se-me possível uma sociologia científica das relações étnicas”, assim, depois de expurgar e reconhecer o caráter patológico tanto do branco como do negro brasileiro, é possível a compreensão das relações raciais no país; 9) “Então, compreendo que a solução do que, na sociologia brasileira, se chama o ‘problema do negro’ seria uma sociedade em que todos fossem brancos”, ou seja, para a sociologia, o branco europeu é o padrão e o centro de referência a ser alcançado; 10) Finalmente, “capacito-me para negar a validade a esta solução” para pensar em alternativas a partir de uma perspectiva e da experiência negra (Ramos, 1995c, p. 199).

Na argumentação de Guerreiro Ramos, há, evidentemente, dois tipos de experiência no tempo que compartilham uma mesma temporalidade: a do colonizador, em que a história é tida como progressiva e unívoca e há um centro específico a ser seguido, buscado e copiado; e a do colonizado, do negro, de tempo marginal, periférico, silenciado, excluído e violentado pelo tempo hegemônico, mas capaz de ser chave hermenêutica para a construção de outras narrativas possíveis.

Com a dialética da negritude, chamada de personalismo negro por Muryatan Santana Barbosa, faz-se o caminho da assunção da negritude (tese), da suspensão da brancura (antítese) e da compreensão humanística do valor objetivo da negritude e da luta negra (síntese) (2006). Ao diferenciar o negro tema do negro vida, Guerreiro Ramos chama a atenção para dois aspectos: toda essencialização, classificação e identificação são formas sutis de desumanização e possuem raízes na forma colonial do saber científico; e a afirmação do negro como sujeito do conhecimento, em vez de objeto, expõe a multiplicidade da experiência e o ímpeto redutor do sistema mundo colonial (Ramos, 1995b e 1995c; Barbosa, 2006; Fanon, 2008).

Assim, a condição racial surge não como dado objetivo, mas como uma identidade construída a partir da colonização. No entanto, sem essa mesma identidade, o negro não pode alcançar o seu ser pleno. Assim, aproximando-se novamente de Muryatan Santana Barbosa

exógenos impostos) ou assumir a pele e a corporalidade negra (virar o mundo de ponta cabeça a partir de

(2006), percebe-se que na obra de Guerreiro a negritude significa uma vivência múltipla e ambígua da identidade, em que o personalismo negro opera como uma verdadeira rasura pós-colonial.

Indo além, a hermenêutica negra de Guerreiro é uma espécie de entretempo, o qual permite a mediação entre o tempo moderno (o da nação) e o tempo colonial (o da diáspora africana), articulando e percebendo a convivência híbrida e heterogênea de diversos tempos na colonialidade. É, assim, uma tentativa de reivindicação do valor universal das histórias particulares em contraposição à narrativa única, progressiva e linear dos discursos hegemônicos, sejam eles nacionais, étnicos, econômicos ou científicos. Mas mais do que somente um ato de reivindicação desse valor, que novamente particularizaria essas histórias no âmbito das histórias locais ou culturais, Guerreiro disputa a participação na universalidade humana – vai além: disputa o que é propriamente essa universalidade humana e a partir de quais parâmetros ela se constitui.

Essa visão de Guerreiro Ramos é explícita em nota publicada sobre as pinturas de Abdias do Nascimento, no ano de 1975:⁴⁵

Há na arte de Nascimento um sentido restaurador que dá consequência ao significado contemporâneo da cultura negra no Brasil e em toda parte. Mais frequentemente não se dá atenção à cultura negra, o que decepciona, uma vez que sua extensão equivale à cultura prevalecente no Ocidente. É uma negligência. Por exemplo, os símbolos religiosos africanos são encarados como apenas significantes em uma perspectiva evolucionista, como se fossem um ponto datado no tempo, a se constituir puramente um sujeito de matéria ou estética para pesquisas históricas e sociológicas. *A visão artística de Nascimento confronta-se de modo decisivo com este pressuposto e afirma que os símbolos religiosos podem diferir no tempo e no espaço, mas que a experiência humana que eles expressam é basicamente idêntica.* Assim, a verdade dos símbolos religiosos africanos não é menos válida que a verdade dos símbolos religiosos ocidentais. [...]. *Abdias acredita que nenhuma pessoa e nenhuma raça específica deve ser destituída de suas características para merecer as prerrogativas do universal.* Como negro, e porque o negro tem sido o ser mais destituído dos últimos séculos, Abdias fez de sua missão tentar descobrir e explorar maneiras de trazer ao fluxo principal da História da humanidade aquilo que tem sido excluído. Assim, ele aceita sistematicamente e profundamente a sua condição circunstancial como uma perspectiva concreta sob a qual se pode alcançar o eterno. *O divino, a beleza, podem ser encontrados na negritude, onde convencionalmente se enxerga a degradação. Mas o fato de a arte de*

sua visão desde dentro) (Ramos, 1995; e Fanon, 2008).

⁴⁵ Agradeço imensamente aos trabalhos de Muryatan Santana Barbosa por ter resgatado e debatido essa nota de Guerreiro Ramos nos seus trabalhos sobre personalismo negro, dos quais me servi profundamente para a conclusão deste artigo.

Abdias ser verdadeiramente uma arte negra deriva apenas do compromisso autêntico com um acidente biográfico. Seus símbolos visam ao que está além da negritude, da branquitude ou de qualquer contingência, e dizem que todos os homens podem ser reunidos na base de uma herança divina comum (Ramos, 1975; *apud* Barbosa, 2006. Grifos nossos).

Nota-se, além da perspectiva multidimensional da espiritualidade e do multiculturalismo afirmativo, apontados por Muryatan Barbosa (2006), uma perspectiva complexa e imbrincada sobre tempo, história e lugar. Guerreiro Ramos evidencia que o universal sempre se estabelece a partir de um particular (a Europa, a branquitude, a África, o Brasil, etc). No mesmo movimento, desloca as pretensões de narrativas totalizantes a partir de uma reivindicação do universal humano nascida da negritude, lugar apagado e violentado pelo colonialismo.

Neste campo, nota-se que em Guerreiro Ramos a negritude é mais do que um foco na universalidade de todo particular, pois se trata de uma desestabilização e profanação que contesta e alarga os sentidos do que se tem como humanidade. O movimento dialético da negritude, do “niger sum”, diz respeito a uma herança e a um destino comuns a todos. Neste sentido, ao dimensionar na arte de Abdias sua percepção complexa do tempo, Guerreiro expõe a busca de uma temporalidade específica, caracterizada pelo comprometimento com o passado de exclusão e violência e com a herança negra não essencializada, mas também vinculada a luta e a revolução negra contemporânea pela liberdade. Uma arte que simboliza, sobretudo, um presente híbrido, ao mesmo tempo moderno e colonial, permeado pelo nacional e pelo diaspórico. Uma temporalidade que, no entanto, não se contenta em ver essas polaridades de modo estanque e compartimentadas, pois percebe nelas a persistência de mediações ao longo da história. É com isso que a arte de Abdias e o pensamento de Guerreiro tentam lidar.

Conclusão

Percebendo Guerreiro Ramos como um intelectual da diáspora africana enraizado no contexto brasileiro, o presente artigo pretendeu expor as articulações complexas do tempo na sua obra. Nas tentativas de lidar tanto com o elemento nacional, mas também com o processo diaspórico negro, os trabalhos de Guerreiro Ramos apresentam-se como um arcabouço interessantíssimo para se pensar a política negra na era dos Estados-nação.

Para tanto, esboçou-se dois tipos diferenciados de regime de historicidade inaugurados pelo avanço do projeto moderno colonial, os quais convivem de maneira híbrida e heterogênea. O primeiro, chamado de tempo moderno, no qual a experiência no tempo é percebida de maneira progressiva, linear e unívoca, em que o passado foi “o que passou e não volta mais” e o futuro se apresenta como um leque de possibilidades em aberto a ser conquistado pela razão

humana. O segundo, denominado de tempo colonial, trata-se de uma relação com o tempo fragmentada, precária, instável e incerta, na qual o passado não deixa de emanar consequências sobre o presente e o futuro se apresenta mais como uma ameaça do que como esperança.

A partir dessas noções, percebeu-se como esses dois tipos de temporalidade aparecem de maneira imbrincada e complexa na obra de Guerreiro Ramos, na medida em que o intelectual baiano apresentava compromissos tanto com a chamada questão nacional como com a situação da diáspora negra pelo mundo. A obra de Guerreiro é mais do que a tentativa fácil de lidar com cada um dos dois tempos de maneira compartimentada (ou uma história nacional ou uma história dos subalternos), tratando de perceber as relações complexas de afirmações e negações estabelecidas entre modernidade e colonialismo, entre nação e diáspora africana. O pensamento de Guerreiro Ramos não era somente um pensamento profanador na forma e no método – ele tinha como conteúdo e objetivo político a busca da profanação ao longo da história e no presente. Em suma: como a margem lida com os supostos universais e, como nesse lidar, desloca o que se tem como universal.

Por fim, como colocado no texto, acredita-se que a atualidade de Guerreiro Ramos persiste justamente nessa tentativa de mediação entre tempos que convivem sob uma mesma temporalidade híbrida. O apagamento da sua obra, como colocam Angela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2007), é o silenciamento de possibilidades interpretativas e de alternativas políticas para questões candentes da diáspora negra no Brasil contemporâneo. Talvez, como afirmaria Guerreiro, o “estrangeirismo” persiste, ainda que sob novas e lustrosas roupas.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Nonesko. Chapecó, SC, Argos, 2009.
- BARBOSA, Muryatan Santana. “Do mulato ao negro: novas faces da brasilidade”. *Biblioteca Entre Livros*, v. 8, p. 92-97, 2007.
- _____. “Guerreiro Ramos: o personalismo negro”. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 18, n. 2, novembro, 2006.
- _____. “O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepção e inovações”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, núm. 81, fevereiro de 2013, pp. 171-184.
- BHABHA, H. K. *O Local da Cultura*. Trad. Myriam Ávia Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa, Hemerson Alves Baptista. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- _____. “Sobre o conceito da História”. In: BENJAMIN, Walter: *O anjo da história*. Minas Gerais, Autêntica Editora, 2013.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Saberes Subalternos e Decolonialidade: os sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2015.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze e GROSGOUEL, Ramón. “Decolonialidade e perspectiva negra”. *Revista Sociedade e Estado*, vol 31, número 01, janeiro/abril, 2016.
- BEVERNAGE, Berber. “The Past is Evil/Evil Is Past: New Perspectives in Memory Studies”. *History and Theory* 54. Wesleyan University, October, 2015
- _____. “Writing the Past Out of the Present: History and the Politics of Time in Transitional Justice”. *History Workshop Journal Issue 69*. Oxford University Press, 2010.
- BRIGADÃO, Clóvis. “Da sociologia em mangas de camisa à túnica inconsútil do saber”. In: RAMOS, Alberto Guerreiro: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995.
- BRINGEL, Breno; LYNCH, Christian Edward Cyril; e MAIO, Marcos Chor. “Sociologia periférica e questão racial: revisitando Guerreiro Ramos. Introdução.” *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 09-13, Jan./Abr. 2015.
- CONNEL, Raewyn. “A iminente revolução na teoria social”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27. No 80, p. 09-20, outubro de 2012.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1993.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora, UFJF, 2005.

_____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador, EDUFBA, 2008.

FERES JÚNIOR, João. “A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 111-125, Jan./Abr. 2015.

FRITZSCHE, Peter. “The ruins of Modernity”. In: LORENZ, C e BEVERNAGE, B. (ed.): *Breaking up Time – Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Trad. Cid Knipel Moreira. 2ª Ed. São Paulo, 34, 2012.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2008, n.81, pp.99-114.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso Amplo Presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Trad. Ana Isabel Soares. São Paulo, Editora Unesp, 2015.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... [et all]. Belo Horizonte, UFMG, 2013.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2014.

_____. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro, Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LOPES, Nei. *Rio Negro 50*. Rio de Janeiro, Record, 2015.

LORDE, Audre. *Sister Outsider*. USA, Crossing Press, 2007.

LORENZ, Chris. “Blurred Lines – History, Memory and the Experience of Time”. *International Journal for History, Culture and Modernity*, vol. 2, No, 1, 2014.

LYNCH, Christian Edward Cyril. “Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955)”. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 27-45, Jan./Abr. 2015.

NASCIMENTO, Abdias do e NASCIMENTO, Elisa Larkin. “Reflexões sobre o movimento negro no Brasil. 1938-1997”. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio e HUNTLEY, Lynn (orgs.): *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 1995.

MINTZ, Sidney Wilfred; PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Candido Mendes, 2003.

MORRISON, Toni. “Living Memory: Meeting Toni Morrison”. In: GILROY, Paul: *Small Acts*. Londres: Serpent’s Tail, 2000.

OLIVEIRA, Fábio Nogueira de. “Modernidade, política e práxis negra no pensamento de Clóvis Moura”. *PLURAL*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 18.1, pp. 45-64, 2011.

PAIXÃO, Cristiano. “Tempo presente e regimes de historicidade: perspectivas de investigação para a história do direito”. In: FONSECA, R. M. (org.), *As formas do direito – ordem, razão e decisão (experiências jurídicas antes e depois da modernidade)*. Curitiba, Juruá, 2013.

QUEIROZ, Marcos V. Lustosa. “Exílio e História: uma perspectiva do ofício do historiador a partir do Atlântico Negro”. *Revista HOLOS* (no prelo). Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E (org): *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. “A descida aos infernos”. In: RAMOS, Alberto Guerreiro: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995a.

_____. “A patologia social do ‘branco’ brasileiro”. In: RAMOS, Alberto Guerreiro: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995b.

_____. “Cartilha brasileira do aprendiz de sociólogo (prefácio a uma sociologia nacional)”. In: RAMOS, Alberto Guerreiro: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 1995c.

_____. (1975) "Nascimento artistic faith", trad. Muryatan Santana Barbosa. In: BARBOSA, M. S.: “Guerreiro Ramos: o personalismo negro”. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 18, n. 2, novembro, 2006.

RANCIÈRE, Jacques. “O conceito de anacronismo e a verdade do historiador”. In: SALOMON, M(org.): *História, Verdade e Tempo*. Chapecó, SC, Argos, 2011.

ROSA, Hartmut e SCHEUERMAN, William E. “Introduction”. In: *Social Acceleration: a New Theory of Modernity*. New York, Columbia University Press, 2013.

RUFER, Mario. “La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectiva poscoloniales”. *Memoria y Sociedad*, Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia), 14 (28): 11-31, janeiro-junho, 2010.

SAID, Edward. *Representações do Intelectual: as Conferências de Reith de 1993*. Trad. Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Joel Rufino dos. “O negro como lugar”. In: RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

SOVIK, Liv. “Aqui ninguém é branco”. In: WARE, V. (org.): *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Garamond 2004.

A (AUSÊNCIA DA) QUESTÃO NEGRA DENTRO DA IGREJA EVANGÉLICA

Morgane Laure Reina⁴⁶

Resumo: Em um contexto de crescente intolerância religiosa no Brasil e dada a importância do protestantismo evangélico para a população negra, a relação entre fiéis negros e sua igreja torna-se um tema importante para a academia, embora seja pouco estudado e mal delimitado ainda. O objetivo deste artigo é estudar as possibilidades e os desafios para os negros de reivindicar sua etnicidade, sua historicidade dentro da comunidade eclesial: qual é o lugar dos fiéis negros – como indivíduos não branqueados – na igreja? Quais são as possibilidades de reconhecimento da sua identidade negra? Qual identidade deve ser reivindicada? Apesar de certa ausência desta discussão teórica em pesquisas sociológicas, este trabalho se baseia em uma revisão crítica da limitada literatura, aprofundada por uma observação participante e entrevistas. Apresenta um desafio heurístico e metodológico que busca uma melhor compreensão da questão da intolerância racial, cultural e religiosa na igreja evangélica. Nesta perspectiva, esta reflexão propõe uma abordagem interdisciplinar entre a sociologia da religião e a sociologia das relações e das desigualdades raciais, no fim de explorar o que ainda é considerado um antagonismo entre a identidade negra e a identidade cristã no Brasil.

Palavras-chaves: Protestantismo evangélico, Fiéis negros, Identidade negra, Religiões de matriz africana, Intolerância.

⁴⁶ Mestra em Ciência Política, menção Sociologia Política Comparada, pela Sciences Po, Paris. Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. morgane.reina@gmail.com

Introdução

O que significa a observação de Roger Bastide (1995) sobre o fato dos negros não entrarem mais pela porta lateral da igreja? Em termos absolutos, os números mostram que « há mais evangélicos negros do que praticantes das religiões afrobrasileiras e as religiões evangélicas são as que mais crescem no Brasil das últimas décadas » (Silva/2011/298). Esse dado fala por si só da relevância de estudar a questão negra dentro da igreja evangélica, embora seja pouco estudada e mal delimitada ainda. No entanto, desde os anos 1980, o movimento negro e as ciências sociais refletem sobre diversos aspectos que compõem esta problemática. Nesse continuidade, o presente artigo propõe repensar e aprofundar a reflexão sobre esta questão.

O objeto de estudo deste trabalho constitui, simultaneamente, um desafio em termos heurísticos e metodológicos. Em primeiro lugar, há uma falta de consenso sobre a *identidade negra*, noção que queremos desenvolver aqui em relação às igrejas. A sociologia vem demonstrando que não existe uma identidade social fixa, atemporal. Toda identidade é o resultado de um processo de construção social e histórica. A adoção do termo de identidade para definir social ou racialmente um grupo visa geralmente a objetivos como a proteção e a defesa de uma minoria ou de interesses, a reversão de lógicas de opressão, entre outros. Mas definiremos a etnicidade dos negros como um conjunto de línguas, de representações do mundo e práticas sociais assim como crenças religiosas. Portanto, a sua identidade étnica é ligada à história e cultura do povo negro no Brasil. As reivindicações históricas de movimentos sociais como o Movimento Negro Unificado e as afirmações legais como a lei 10.639/03, que levaram a uma inclusão de um conteúdo pedagógico sobre a História da África e das Culturas Afro-brasileiras no ensino fundamental, proporcionando o reconhecimento da herança cultural africana na identidade negra no Brasil, apesar da falta de consenso por parte de setores mais conservadores da arena política e da sociedade.

Em segundo lugar, na falta de definição do que pode ser a *identidade negra* dentro da igreja, vários autores escolheram tratar de temas relacionados, passando à margem da elaboração do termo. O que esperar de uma literatura que estuda os negros evangélicos ou crentes negros? A maior entrada para o tema parece ser o conflito entre as religiões evangélica e de matriz africana, sob a perspectiva de uma intolerância evangélica (Silva/2011 ; Oro/1997, etc.). Porém, esta literatura sociológica, que pouco explora a questão negra nas igrejas evangélicas, muitas vezes deixa de lado instrumentos de sociologia das relações raciais, mesmo para estudar a questão da perseguição das religiões de matriz africana. No entanto, outros estudos se interessam, de forma detalhada, às percepções dos fiéis (Burdick/1999), às ressignificações da herança africana, mas sem superar o antagonismo entre protestantismo e questão negra: a impossibilidade para o crente negro de reivindicar sua herança cultural africana. Assim, para tentar integrar a questão da

identidade negra com os estudos sobre igrejas evangélicas, cruzaremos os olhares de duas tradições sociológicas. O objetivo é então fazer uma revisão crítica da literatura sobre as religiões evangélicas que estude temas relacionados à questão negra, levando em conta a perspectiva e os conceitos da sociologia das relações étnico-raciais.

Se a literatura chegou a conclusões isoladas sobre o que estudamos como a questão negra dentro da igreja evangélica, a revisão bibliográfica que nos propomos a fazer tenta delimitar melhor o que pode ser a *identidade negra* dentro da igreja, sem que seja necessariamente em conflito com os princípios cristãos. O presente artigo não tem pretensão de exaustividade em relação à formulação do que deve ser a identidade negra na igreja. No entanto, a proposta é levar diferentes pontos de vista para estudar as possibilidades do fiel negro, enquanto ser negro, de reivindicar a sua etnicidade, sua identidade, sua historicidade. O artigo levanta perguntas como : qual o lugar do negro – como ser não branqueado – dentro da igreja evangélica? Qual reconhecimento da identidade negra? Qual identidade negra deve ser reivindicada?

Para a construção deste artigo, nos delimitamos a uma revisão de literaturas de vertentes sociológicas diferentes, que aprofundamos usando a pesquisa de campo realizada por Morgane Reina entre agosto de 2014 e março de 2015⁴⁷ sobre a politização dos fiéis da Assembleia de Deus em São Paulo. Além da observação participante durante cultos, escolas dominicais e momentos de convivência na igreja, as entrevistas sempre incluíam uma parte sobre a identidade racial dos fiéis e suas percepções. Ademais, foram realizadas entrevistas específicas e aprofundadas sobre o tema com fiéis, um pastor de São Paulo e a presidenta da Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB), nossa informante pastora no Distrito Federal, para confirmar e reatualizar os dados coletados durante a pesquisa de campo de 2014/2015.

Finalmente, neste artigo que propõe uma reflexão mais global, não estudamos o temo sob a perspectiva de uma só denominação de igreja evangélica. Levamos em conta que existem maneiras distintas de tratar o assunto segundo a vertente do protestantismo. As principais vertentes no Brasil, o protestantismo histórico, o pentecostalismo e o neopentecostalismo, servem de base para nossa análise.

A separação histórica entre negros e brancos na igreja

O protestantismo chega no Brasil como uma religião branca, por duas vias. Primeiro, é o mestre da família branca escravocrata que se converte ao protestantismo da Reforma. Segundo, o pentecostalismo – cuja maior igreja, e a segunda mais antiga, permanece a Assembleia de Deus –, é inspirado do movimento pentecostal nascido nos Estados-Unidos em 1906 e fundamentado

⁴⁷ Pesquisa de campo para a dissertação de mestrado

nas doutrinas de John Wesley (Correa/2013/80). Em 1911, chegam em Belém Gunnar Vingren e Daniel Berg, dois missionários suecos marginalizados no seu país, principalmente luterano, que emigraram aos Estados-Unis durante a juventude. A implementação da igreja no Brasil se faz então a partir de um grupo sueco restrito e pobre. A situação econômica limitada dos missionários não permitiu garantir um certo controle do clero sueco sobre os fiéis brasileiros. Além do mais, o sistema pentecostal no Brasil se fundamenta menos na hierarquia e um clero diferenciado do resto dos membros do que na importância dada a comunidades socialmente marginalizadas no Brasil católico, como na Suécia luterana. Por conseguinte, os pastores brasileiros gozam desde cedo de uma grande autonomia.

No entanto, e apesar de ser uma religião marginalizada que promove uma liturgia dos socialmente excluídos, o pentecostalismo da Assembleia de Deus – como o das outras igrejas fundadas ao longo do século – continua uma religião branca, onde os negros são acolhidos mas discriminados. Existe uma separação explícita dentro da igreja. Durante o culto, os brancos ocupam a nave enquanto os negros sentam, ou no fundo ou na galeria. Aos poucos, os usos e costumes mudam, e, apesar de um racismo persistente, certos negros obtêm cargos dentro da igreja. Porém, o negro não deixa de importunar, como relata a pastora Waldicéia de Moraes Teixeira da Silva de Brasília ao contar a história dos seus avós Mercedes e Isidoro de Moraes. Ambos eram pioneiros da Assembleia de Deus de São Cristóvão, fundada em 1922, no Rio de Janeiro, por uma família recém chegada de Belém, e sempre causaram um certo desconforto entre a pastoral branca:

« Foi quando eles se mudaram para o Jacarezinho, que eles conheceram a Assembleia de Deus de São Cristóvão. Eles foram para lá, se identificaram muito com música, coisa que no Quilombo, é muito forte. Então eles se identificaram muito com a liturgia da Assembleia de Deus. Só que quando eles começaram a incomodar, que o meu avô também era sangue na veia, os dois : a minha avó e o meu avô... Eles começaram a se incomodar com esse lance de negra e negro na galeria, negra e negro sentados lá atrás, com essa forma de como eram discriminados na igreja. Aí minha avó e meu avô começaram a pressionar o pastor presidente, o ministério. Quando eles perceberam que o meu avô estava incomodando muito, o que a presidência de São Cristóvão fez? Enviou meu avô e minha avó abrirem uma igreja na favela do Jacarezinho, onde eles moravam, entendeu? Abrir uma congregação de São Cristóvão no Jacarezinho. Aí meu avô e a minha avó fundaram a primeira Assembleia de Deus do Jacarezinho que está lá até hoje, na rua Darcí Vargas, 69. Inclusive, eles fizeram um museu lá e estão lá a minha avó e o meu avô como fundadores da AD do Jacarezinho » (30/06/2016).

Se ao passar do tempo, os negros não entraram « mais pela porta lateral » como o nota Roger Bastide, não houve mais separação física entre os fiéis e negros com começaram a ocupar cargos pastorais, porém, sob a máscara de uma suposta igualdade, a discriminação contra os negros continuou e continua viva dentro da igreja, e assume outras modalidades.

A assimilação protestante do negro

Apesar de um certo preconceito racial, evidenciado nos estudos dos anos 1970 de Roger Bastide⁴⁸, devemos reconhecer a pertinência, até hoje, da sua teoria que a assimilação do negro ao protestantismo no Brasil leva à asfixia da sua identidade e herança cultural.

Os estudos clássicos sobre a tema afirmam que nasceu nos Estados Unidos um protestantismo negro facilitado por predadores negros e igrejas exclusivamente negras que tornaram possível a preservação de traços culturais africanos. No entanto, no Brasil, a questão não é relevante, pois contrariamente à América do Norte, não há um protestantismo negro análogo : o protestantismo negro não é diferente do dos brancos (Bastide/1995/494). Em outras palavras, não existe um protestantismo negro e sim, um protestantismo dos negros. Essa distinção semântica feita pelo autor nos ajuda a entender como não são os negros que revisitam o protestantismo, senão os negros que se tornam unicamente protestantes. Com efeito, a problemática que deve nos preocupar aqui tem menos a ver com reinterpretação do protestantismo pelos negros do que a assimilação dos negros.

A adesão do negro ao protestantismo, e por consequência sua assimilação a um protestantismo branco, tem dois tipos de explicação: uma histórica e uma religiosa. Em relação à primeira, o negro se converte ao protestantismo por causa da tradição doméstica de incorporação do escravo à vida da família escravocrata. Por ser uma religião resultante da Reforma e que precisa se afirmar e ganhar fiéis, os novos convertidos ao protestantismo se tornam sistematicamente missionários e veem seu senso de responsabilidade acentuado. É assim que são chamados pelos seus mestres e levados a se converter os primeiros escravos negros. Já em 1879, cinco negros ingressam a comunidade presbiteriana de São Paulo (Bastide/1995/495). Em segundo lugar, o protestantismo histórico assim como o pentecostalismo se tornaram mais atrativos para o negro por uma questão religiosa. Enquanto a população negra era rejeitada das igrejas ou das escolas católicas, as instituições evangélicas não operavam esse tipo de discriminação: todo mundo podia ter acesso (Bastide/1995/494). A liturgia protestante aceita o ser humano independentemente da sua cor. É dessa aceitação que trataremos, como sendo uma assimilação dos negros a um protestantismo branco ou para reutilizar termos da sociologia da relações raciais, um embranquecimento dos fiéis protestantes negros (Nascimento/1978). No Brasil, o protestantismo foi trazido por pastores europeus ou estadunidenses, como sublinhamos anteriormente. A questão da liturgia da universalidade do protestantismo, à qual devemos adicionar a incorporação do negro escravo à família branca escravocrata, fez com que depois de um tempo, não houve distinção entre negro e branco dentro da igreja. As entrevistas realizadas

⁴⁸ Que chega a reafirmar e difundir certos preconceitos nos seus escritos, ao usar o termo depreciativo e racista "nègre" em francês por exemplo

confirmam este aspecto, como o faz uma fiel negra de uma igreja presbiteriana da Ceilândia - DF:

« - Qual foi sua trajetória de mulher negra dentre da igreja?

- Pelo fato de eu ser uma pessoa muito comunicativa, também não enfrentei dificuldades. Fui tomando posição em algumas coisas (...) e fui bem aceita. Nunca tive problema não. Por muitos anos que sou da igreja... (...) acho que já tem uns trinta anos. E sempre tive cargo dentro da igreja » (Isaura, 30/06/2016).

No entanto, por ser uma religião trazida por pastores brancos, permaneceu uma religião branca à qual negros foram incorporados no Brasil. Assim,

« a igreja não aceitando nenhuma discriminação, a educação religiosa dos Negros [era] absolutamente a mesma que a dos Brancos e (...) a assimilação das crenças ou dos sentimentos [era] completa », suprimindo toda a margem de reinterpretação por parte dos negros (Bastide/1995/496-479).

A noção de assimilação e suas implicações se ilustram no exemplo residual e persistente contado pela pastora Waldicéia. Presidenta da Aliança de Negras e Negros Evangélicos do Brasil (ANNEB), a pastora da Assembleia de Deus em Brasília lida diariamente com as reclamações e queixas e defende fiéis que sofrem racismo dentro da igreja. Neste caso, a autora da denúncia foi uma jovem fiel de outra denominação que resolveu parar de alisar o cabelo e fazer tranças. Além de uma decisão estética, a fiel resolveu se pronunciar politicamente, decidindo assumir e reivindicar sua identidade. Durante o culto público do domingo à noite seguinte, o pastor a expôs e a denunciou na frente da comunidade inteira por ter trançado o seu cabelo e assim ter cedido ao demônio. Frente a tamanha ofensa por parte da fiel, o pastor deixou o púlpito e mostrou sua reprovação quando abandonou a plateia e saindo da igreja em pleno culto, deixando a condução do ofício a um segundo pastor. Esse exemplo é, primeiramente, típico da demonização da herança cultural africana como abordaremos, mais em profundidade, posteriormente. Ademais, apesar de uma aceitação aparente de todos e da convivência, o exemplo citado pela pastora mostra que a universalidade é branca e testemunha de um preconceito profundamente arraigado na igreja.

Este exemplo demonstra quão relevante ainda é a ideia por trás da noção de assimilação. O negro é aceito no seio da comunidade evangélica se, e somente se, abandona o que faz dele negro. Vislumbramos que temos de repensar a terminologia da assimilação e da liturgia universal do protestante que aceita todo mundo sem discriminação. Primeiro porque para o homem negro, existe a necessidade de adjetivação que não há para o branco. Com efeito, o negro não é homem, ele é homem negro. A noção de assimilação revisitada por Frantz Fanon nos indica que o negro não é homem a não ser que se torne branco para aceder à condição de ser humano. Ser negro significa uma descida ao inferno, ao não humano. Portanto, o negro pertence a uma zona de não-ser, « uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada »,

onde o colocou a colonização (Fanon/2008/26). O exemplo da fiel que escolheu não parecer com uma branca, para se afirmar e se elevar à condição de ser humana, é imediatamente reenviada a essa zona de não-ser, imediatamente demonizada. Consistindo no embranquecimento da raça e da cultura negra, a assimilação corresponde então ao que Abdias Nascimento chama de genocídio negro no Brasil como sendo um processo de « racismo mascarado » mas real na sociedade brasileira (1978).

Algumas teorias, no entanto, vão até defender o ponto de vista de que hoje em dia há menos racismo e que se pode reivindicar livremente a sua negritude dentro da igreja. Essas teorias, ao dar a palavra a fiéis negros, tentam por em causa a visão das ciências sociais, de discriminação à identidade negra, ao identificar um número surpreendente alto de esforços por parte dos evangélicos negros para defender sua identidade negra e lutar contra o racismo. Os fiéis declaram efetivamente sentir menos racismo dentro da comunidade evangélica do que na sociedade, e que são livres para expressar sua negritude, no momento dos cantos por exemplo pois « uma área importante para a intersecção entre o valor espiritual e a cor é a música »⁴⁹ (Burdick/ 1999/122). Porém, esta teoria não se sustenta por várias razões. Em primeiro lugar, sabemos que por serem religiões de convertidos, ao invés do catolicismo, os crentes protestantes ou pentecostais sempre buscam reafirmar sua identidade religiosa. A identidade evangélica se revela como uma parte muito importante do fiel, que sempre quer defender a sua igreja. Por essa razão, podemos fazer a hipótese de que, ao receber perguntas diretas sobre o racismo, os crentes podem sentir um ataque à sua igreja e tender a valorizá-la, na sua preocupação de se abrir ao mundo e desconstruir a acusação de intolerância que recebem as igrejas evangélicas (Zambiras/2014/243). Desse jeito, os fiéis podem ignorar ou amenizar experiências de racismo ou de discriminação dentro da igreja. Em segundo lugar, podemos até considerar que a nossa primeira hipótese, baseada na literatura e na pesquisa de campo, é errônea e que não há nenhum tipo de rejeição do negro dentro da igreja. No entanto, que pessoas afirmem que

« o racismo tem desaparecido, [o que] normalmente significa que os negros / as pessoas de cor ganharam direitos civis suficientes através de leis e práticas de anti-discriminação, que já não [estão] sujeitos ao terrorismo racial constante ou punições brutais evidentes com base na raça », não quer dizer que não existe mais racismo, discriminação e preconceito institucionais ou nas relações interpessoais (Hooks/2009/10).

No contexto da igreja, embora haja uma certa aceitação da identidade negra pela comunidade evangélica, a visão do negro não deixa de ser a de um negro exótico, e é carregada de preconceitos – sejam eles positivos ou negativos. Por exemplo, ao declarar que negros são mais abertos do que brancos aos dons do Espírito Santo, John Burdick opõe dois tipos de fiéis para mostrar a abertura que existe na igreja. Ele admite que o racismo não desapareceu, pois certos

⁴⁹ Tradução livre

fiéis acham que os negros só se exibem durante o canto. No entanto, e aí o argumento nos parece pouco consistente, o autor tenta argumentar que a maioria da comunidade é tolerante e aberta à identidade negra na medida em que reconhecem as qualidades do negro no comprometimento à religião, para escapar das forças diabólicas dos cultos afro-brasileiros ; ou no canto, ao naturalizar uma suposta emotividade negra. Apesar de querer elogiar os fiéis negros, a diabolização da herança religiosa africana assim como a essencialização da raça negra mostram que o racismo e o preconceito não desapareceram.

Identificamos duas situações em que há questão da relação problemática das religiões evangélicas com as religiões de matriz africana. Por isso, dedicamos uma parte da nossa discussão ao tratamento da herança cultural e religiosa africana pelas igrejas protestantes históricas, mas sobre tudo, pentecostais e neopentecostais.

Entre rejeição e ressignificação da herança cultural africana

Fizemos a escolha de dedicar-nos ao estudo da posição da herança cultural e religiosa africana na igreja por ser um aspecto fundamental da identidade negra por vários motivos. Primeiro porque, como vimos anteriormente, as culturas afro-brasileiras conseguiram um lugar específico na história do Brasil e das populações negras do país, por meio da lei 10.639/03. Por conseguinte, elas são oficialmente reconhecidas como parte integrante da identidade negra. Segundo, o legado africano é muito relevante pela atenção que lhe dão as igrejas evangélicas, sobre tudo pentecostais e neopentecostais. As relações destas últimas com a herança das religiões de matriz africana são um aspecto muito problemático da questão estudada.

Para entendermos melhor a profunda e obscura conexão entre as igrejas evangélicas e a herança da cultura africana, trataremos primeiro da rejeição histórica e seus motivos. De maneira geral, como vimos através dos estudos de Roger Bastide, a África como um todo sempre viu o seu acesso à igreja protestante recusado. O mesmo se verificou e continua sendo verificado com as igrejas pentecostais e neopentecostais, como o confirma Isaura, que a priori não via problema em afirmar sua negritude na igreja:

« Estou lembrando aqui um assunto... Há uns cinco anos atrás, fundei aqui com as meninas uma banda de música de percussão. E eu queria muito levar para a igreja. E pouco igreja aceitou. Porque eles achavam que tinha a ver com raízes africanas. Essas coisas, para eles, são demoníacas » (Isaura, 30/06/2016).

Vários fiéis ou pastores apelam à Bíblia para justificar a necessidade de deixar do lado de fora da igreja aspectos remetentes à cultura africana. É assim que o pastor Paulo faz uso do Levítico 19:31: « Não vos virarei para os adivinhadores e encantadores; não os busqueis,

contaminando-vos com eles. Eu sou o Senhor vosso Deus », para afirmar que os cultos afro-brasileiros são « um rumo da feitiçaria » e assim demonizá-los porque consultam mortos ou adoram outros deuses que não são Deus (Pastor Paulo, 04/06/2016). Portanto, há uma verdadeira demonização da cultura africana e das religiões de matriz africana por parte das grandes vertentes evangélicas do Brasil. Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus até considera que « a Umbanda, Quimbanda, Candomblé e o espiritismo de um modo geral, são os princípios canais de atuação dos demônios » (Macedo/1987/113).

A demonização das religiões de matriz africana se concretiza de várias maneiras. Em primeiro lugar, e na maioria dos casos, os ataques assumem a forma de agressões verbais durante o culto ou durante o discurso prosélito dos pastores, missionários ou fiéis das igrejas evangélicas. Gonçalves da Silva estabelece uma tipologia para identificar as diferentes práticas de demonização que vai dos ataques discursivos que mencionamos aqui, agressões físicas contra terreiros ou « cerimônias religiosas afro-brasileiras », a ataques « decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos » (Silva/2007/216). Com a eleição de cada vez mais representantes evangélicos, existe uma representação política destes interesses e os políticos evangélicos articulam ações para impedir a realização dos cultos, tentando proibir por exemplo o sacrifício animal no Código Estadual de Proteção dos Animais do Rio Grande do Sul (Silva/2007/220). Trata-se então de uma verdadeira *institucionalização* dos princípios cristãos, que tenta, através do direito e de instrumentos legais, legitimar a demonização de religiões de matriz africana.

A literatura existente que explora a questão da demonização dos cultos afro-brasileiros pelas igrejas evangélicas vê uma « concorrência religiosa entre iguais » pois são « expressões religiosas que disputam fiéis que compartilham além do mesmo nível social, dos mesmos códigos e cognitivos » (Oro/1997/16-17)⁵⁰. Assim, Ricardo Mariano também vê no fenômeno uma concorrência mercadológica pois os cultos afro-brasileiros seriam « os maiores concorrentes no mercado de soluções simbólicas e prestação de serviços religiosos para os problemas materiais e espirituais dos estratos pobres da população » (Mariano/1995/108-109). De maneira geral, os autores percebem essa rejeição como uma forma das igrejas evangélicas conquistarem um público mais amplo. O primeiro motivo de combate a essas religiões afros seria então

« uma forma de atrair fiéis ávidos pela experiência de religiões com forte apelo mágico; extáticas, com a vantagem da legitimidade social conquistada pelo campo religioso cristão » (Silva/2007/12).

⁵⁰ Aqui entrarão em consideração só as igrejas pentecostais e neopentecostais que historicamente miraram um público mais pobre e humilde, ao contrário do protestantismo histórico

A lógica da concorrência se torna muito mais relevante ao perceber que as religiões evangélicas dialogam com as religiões de matriz africana. A fim de captar novos fiéis, as igrejas evangélicas devem reconhecer os cultos afro-brasileiros para poder atacá-los mais eficientemente:

« (...) os pastores “acatam” todo o panteão afro-brasileiro: falam com eles, dão credibilidade a sua existência. Seria bastante ineficaz chegar para uma pessoa que durante anos recebeu um determinado guia dizendo que tais coisas não existem. O que o pastor faz é mostrar que elas existem, mas que ele tem poder sobre elas (...) no momento em que o pastor invoca uma entidade e ela se manifesta (...). Esse poder é reforçado quando o pastor se mostra capaz não só de invocá-las mas também de fazê-las falar, confessar sua origem demoníaca e, por fim, numa prova incontestável de sua força, expulsá-las » (Soares/1990/87).

Contudo, o diálogo entre as duas entidades vai além da busca de uma concorrência eficiente no mercado religioso no que diz respeito às igrejas pentecostais e ainda mais neopentecostais⁵¹. As práticas tais como a transe, o exorcismo, o falar em línguas, entre outras nas igrejas neopentecostais, se aproximam muito de ritos afro-brasileiros. O exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus é mais flagrante ainda:

« A IURD também se apropria, em seus ritos, de aspectos destas mesmas religiões [tidas como demoníacas]. (...) Apenas a título de ilustração, podem-se citar, em relação aos cultos afro-brasileiros, entre muitos, o uso de sal grosso, do galho de arruda, fechamento de corpo, distribuição da bala ungida para as crianças no dia de Cosme e Damião e a invocação das entidades para que se manifestem » (Bonfatti/2000/89).

Para explicar tal aproximação, Ari Pedro Oro usa o conceito de *alinhamento de marcos interpretativos* ou *frame alignment* da realidade de Snow et alii⁵². Ao usar as categorias de *frame amplification* e *frame transformation*, o autor analisa como as igrejas neopentecostais às vezes se apropriam de ritos e práticas afrobrasileiros, ampliando-os e reforçando-os, e outras, reutilizam marcos interpretativos de religiões de matriz africana buscando sua transformação, sua ressignificação (Oro/1997/26-27). Igrejas neopentecostais, sobre tudo a Igreja Universal do Reino de Deus, retomam certas práticas dos terreiros, como « a insistência de manifestações nos templos (...), dos espíritos da "macumba"; a ruptura de um tradicional modelo comunitário evangélico (...), e da introdução de uma relação quase "clientelista" com os fiéis » (Oro/1997/27), e transformam outras. Por exemplo, mira-se a ressignificação da prática do exorcismo, que não é mais visto como o « ponto culminante de extrema sacralização do ritual »

⁵¹ O culto das igrejas protestantes históricas não envolve estas práticas que encontramos nas religiões de matriz africana

⁵² Ari Pedro Oro usa a definição do *frame alignment* de Snow que « é utilizado (...) para explicar o recrutamento de indivíduos em movimentos sociais ou a conversão à novos movimentos religiosos (...) consiste em "estabelecer uma conexão entre as orientações interpretativas dos indivíduos e a dos grupos que pretendem recrutá-los, de tal forma que algum tipo de interesse, valores e crenças dos indivíduos vejam-se como congruentes e complementários com as atividades, objetivos e ideologia do grupo" (Snow et al./1986/464; Tradução de A. Frigerio) » (Oro/1997/26)

(Oro/1997/28), senão como um « polo negativo extremo de manifestação do sagrado por tratar-se da irrupção do mal » (Almeida/1996/77). Assim, a estratégia do neopentecostalismo é de tornar-se parecido com o inimigo demonizado a fim de distanciar os indivíduos que frequentam terreiros e convertê-los ao Evangelho.

Portanto, a literatura geralmente trata da questão da hostilidade evangélica para com os cultos afro-brasileiros à luz de uma lógica de concorrência de mercado. Sem dúvidas, o protestantismo histórico, o pentecostalismo e o neopentecostalismo são religiões historicamente sectárias que precisam se afirmar negando outras religiões. No entanto, apesar de Cecília Mariz declarar que « os pentecostais não demonizam apenas o oprimido socialmente (como seria o caso das religiões afros), mas também o socialmente mais bem sucedido (como o caso dos adeptos da Nova Era) » (Mariz/1996/237), reconhecemos aqui que é mais difícil se atacar com tanta veemência ao catolicismo por ser a primeira religião do país, mesmo que em declínio⁵³. Além do mais, a competição não pode ser considerada como o único fator responsável por essa perseguição. Ricardo Mariano parece ser um dos poucos autores a salientar a

« perseguição que também decorria da existência, nos séculos passados e no início deste, da extensa série de práticas, discursos e saberes elitistas fundamentados no racismo, no positivismo, no etnocentrismo, no evolucionismo e em preconceitos culturais variados que pressupunham e afirmavam a inferioridade racial e intelectual do negro e, por conseguinte, de sua cultura religiosa » (Mariano/1999/117).

Assim, o negro, embaixo da hierarquia social e cuja identidade é constantemente desprezada e oprimida, pode ver na conversão a uma religião evangélica – próxima dos cultos afro-brasileiros – uma possibilidade de ascender socialmente e sair dessa zona de não-ser. Nesse sentido, Roger Bastide afirma que

« assim, nesta religião de transe mística, o que nos parece mais dominante para o homem de cor, é esta vontade puritana, este esforço para sair da classe baixa, emburguesar-se para assim dizê-lo. É no momento no qual parece, agitado de tremores, falando línguas estrangeiras, dominado pelo Espírito Santo, de estar mais perto da África, que ele é, na verdade, o mais longe, que ele mais se ocidentaliza » (Bastide/1995/499).

Na literatura sobre a opressão dos cultos afro-brasileiros, não há um reconhecimento que a discriminação se fundamenta no racismo, variável muitas vezes tida como óbvia ou esquecida. Contudo, a literatura sociológica que estuda as relações raciais oferece um novo olhar e permite perceber que as culturas africanas não são só perseguidas por questões de estratégia contemporânea dos neopentecostais mas sim, « desde os inícios da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio ». Ademais, « há um indiscutível caráter mais ou menos violento nas formas, às vezes sutis, da

⁵³ Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

agressão espiritual a que era submetida a população africana » (Nascimento/1978/101). A perseguição persistente dos cultos afro-brasileiros se apoia nessa mesma visão de superioridade do branco e reforça o que o autor chama de genocídio negro no Brasil.

As possibilidades do ser negro dentro da igreja

A modo de conclusão, voltamos à noção de identidade negra e ao que ela nos oferece para o ambiente da igreja evangélica. A discriminação persistente e a ligação contígua e complexa entre as religiões evangélicas e de matriz africana nos levam a interrogar de novo a noção de *identidade negra* e a necessidade da afirmação de uma ancestralidade africana para se considerar e se reconhecer como negro. É preciso reivindicar a herança cultural e religiosa africana para consolidar sua *identidade negra*? Como se pode combater o preconceito contra os negros na igreja? São as identidades negra e pentecostal irreconciliáveis ou é « possível falarmos de uma cultura negra evangélica » (Santos/2013/12)? Mais uma vez, a literatura ajuda a concluir sobre a questão mas é sobretudo à voz dos movimentos sociais negros dentro das religiões evangélicas que damos a nossa atenção.

Uma força negra do protestantismo evangélico se constituiu no Movimento Negro Evangélico (MNE) que, no começo dos anos 1980, no final da ditadura militar, iniciou um trabalho de reflexão sobre a questão racial e de elaboração de uma identidade negro dentro de uma perspectiva cristã. Esse movimento se inspirou no modelo estadunidense de ação política e é devido à iniciativa de pastores negros. Ele responde ao antagonismo que evocamos afirmando que não havia « necessidade de relacionar identidade negra com as religiões afrobrasileiras » (Silva/2011/298). Existe então uma tendência dentro do protestantismo evangélico negro de não reconhecer e rejeitar a valorização da herança cultural e religiosa africana como uma necessidade histórica para o Brasil e particularmente para as populações negras. A criação do MONEBA, Associação Nacional do Movimento Negro Evangélico se inscreve nesta mesma perspectiva e permitiu a Reginaldo Germano, deputado federal no estado da Bahia de 1999 a 2007, entrar « na militância da causa negra sem abandonar algumas de suas convicções (ou preconceitos) », sem ter que cultivar algum tipo de reconhecimento às religiões de matriz africana (Santos/2013/6).

Frente a essa visão conflitante de uma identidade negra cristã que continua rejeitando as religiões de matriz africana, o antropólogo Livio Sansone vai mostrar que a noção de *comunidade negra* é problemática pois a negritude, como vimos em introdução, não representa uma entidade dada, mas uma construção social contingente (Sansone/2004/24). Existe então uma impossibilidade de chegar ao consenso para definir o que é a *identidade negra*, apesar das mobilizações de um movimento negro tampouco muito unificado e dos avanços legais, como

mencionamos. Segundo ele, « o termo comunidade negra, usado com bastante frequência nos círculos políticos baianos e nos meios de comunicação de massa, não se refere à totalidade da população negra nem define uma "comunidade negra" (...) A comunidade negra representa, portanto, apenas uma pequena parcela da vida social e cultural negra de Salvador » (Sansone/2004/114). Por isso, o autor vai repensar as relações raciais, não em termos de identidade senão de *negritude sem etnicidade* (2004). Essa ideia de negritude sem etnicidade encontra-se reverberada no Estatuto da Igualdade Racial que chegou a um consenso identificando « o negro não a partir de sua aparência ou de determinadas características étnicas, mas pelo fato de que historicamente o negro vem sendo discriminado na sociedade » (Santos/2013/13).

Porém, em contraponto destas visões, podemos concluir sobre as possibilidades de identidade negra dentro da igreja aprofundando o papel da ANNEB que evocamos anteriormente. A pastora Waldicéia retrata seu papel com vigor e convicção:

« Fui em São Paulo fazer uma palestra num fórum, que a gente da ANNEB sempre faz quando alguém é vítima de discriminação, preconceito e racismo na igreja... A gente aparece lá, primeiro para conversar com a vítima e dar a opção de irmos no próximo culto em que aconteceu: um monte de preto, tudo caracterizado, turbante, mante de preto, etc. se sentar nos primeiros bancos da igreja de frente para o pastor e colocar no meio da gente a vítima. Sem falar nada, assiste o culto normalmente. Aí quando o culto termina, eu como presidenta da ANNEB procuro o pastor (...): "Pastor, chegou até nós a denúncia tal da nossa irmã fulana de tal, nós já ouvimos ela, queremos ouvir o senhor". Quando ele termina, falamos: "(...) Nós somos do movimento social negro, e segundo a lei tal tal tal, o que o senhor fez é crime. Nós já colocamos ela [a vítima] para escolher: ou juntamos todos nós e vamos com ela e um advogado em uma delegacia denunciar o senhor pela prática de discriminação, preconceito e racismo, ou o senhor abre a igreja a semana que vem para que nós façamos um fórum temático sobre discriminação, preconceito e racismo na igreja protestante, onde nós vamos chamar representante do movimento social negro na primeira mesa. Na segunda mesa, eu como presidenta da ANNEB, vou falar sobre a legislação que existe hoje sobre discriminação, preconceito e racismo. O presidente da ANNEB nessa unidade da federação vai falar sobre discriminação, preconceito e racismo na Bíblia. E depois a gente abre para o debate. E no final, o senhor se retrata na frente de todas e todos que estão ali. O senhor escolhe, são duas alternativas que o senhor tem". Não precisa nem dizer que todos eles escolhem o fórum, né... » (02/07/2016).

Vários pontos na fala da pastora aparecem primeiro como surpreendentes e interessantes para o nosso estudo. A ANNEB se posiciona como uma organização que promove e reforça a ação do Movimento Negro Evangélico para « para comungar experiências, reflexões e propostas concretas visando à mobilização da igreja na contribuição de uma sociedade mais justa e igualitária »⁵⁴. Mas na sua busca de reparação das injustiças sociais, econômicas e históricas impostas à população negra e ao vestir indumentárias africanas, a ANNEB ressalta a necessidade

⁵⁴ <http://negrosnegrascristaos.ning.com/group/anneb>

de ligação profunda da população negra brasileira com a sua herança cultural africana. O uso provocativo de vestes africanas visa mostrar que não existe antagonismo entre as identidades negra e evangélica e busca a superação de qualquer forma de intolerância, também religiosa. A ANNEB constitui uma verdadeira valorização institucional de uma identidade negra que compreende a cultura e religiosidade africana como um legado a ser preservado e respeitado. Em um cenário institucional evangélico que alimenta um discurso que demoniza a África como um conjunto homogêneo, a organização aparece como uma exceção e porta a voz de fiéis que querem afirmar sua negritude ou de outros que não são necessariamente de acordo com o discurso institucional que despreza e oprime as culturas africanas. O exemplo de Lea, da Assembleia de Deus da zona oeste de São Paulo que várias vezes, durante a entrevista, defendeu sua negritude, a da sua filha que deixou de alisar o cabelo, e atacou com veemência uma mídia que ignorou a Nigéria e só reportava os atentados no jornal semanal Charlie Hebdo em Paris em janeiro de 2015, ilustra então que uma a via de reconciliação é possível:

« - Você postou um dia no Facebook: "Je suis nigériane". Por quê?

- É! Até procurei para escrever direito. Lembro porque nem o grupo de intelectualidade afrodescendentes que eu curto comentou sobre isso. Estava todo mundo falando "Je suis Charlie", mas e a Nigéria, onde fica em tudo isso? Ninguém falou nada. Lá o pessoal sofre, e sofre muito. E muito mais pessoas. Tudo bem que lá [em Paris], também foi dolorido, foi triste. Mas lá na África? » (31/01/2015).

Bibliografia

ALMEIDA, Ronaldo Rômulo Machado de. A Universalização do Reino de Deus. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, 1996.

ANTONIAZZI, Alberto (org.). Nem Anjos nem Demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1994.

BASTIDE, Roger. Les religions africaines au Brésil. Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

BONFATTI, Paulo. A expressão popular do sagrado - Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo, Paulinas, 2000.

BURDICK, John. Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil. New York/London, Routledge, 1998.

BURDICK, John. "What is the Color of the Holy Spirit? Pentecostalism and Black Identity in Brazil". Latin American Research Review, Vol. 34, n°2, 1999.

BURDICK, John. "Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: mistura impossível?". In: MAGGIE, Yvonne e REZENDE, Claudia Barcellos. *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

CORREA, Marina. *Assembleia de Deus. Ministérios, Carisma e Exercício de Poder*. São Paulo, Fonte Editorial, 2013.

FANON, Frantz (2008) [1952]. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador, Ed. UFBA.

HOOKS, Bell. *Writing beyond race. Living Theory and Practice*. New York/London, Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?* Rio de Janeiro, Universal Produções, 1987.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, 1995.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília. "Il demonio e i pentecostali in Brasile". In: R. Cipriani, P. Eleta e A. Nest (org). *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano*. Milano, FrancoAngeli, 1996.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1978.

ORO, Ari Pedro. "Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, nº1, novembro de 1997.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador/Rio de Janeiro, EdUFBA/Pallas, 2004.

SANTOS, Adriana Martins dos. "Identidade negra e neopentecostalismo: o caso Reginaldo Germano". XXVII Simpósio Nacional de História, Natal - RN, 22 a 26 de julho 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo". *Mana* 13(1), 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. "Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais". *Cadernos de Campo*, São Paulo, nº20.

SNOW, David et alii. "Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation". *American Sociological Review*, v.51, nº4, 1986.

SOARES, Mariza de Carvalho. "Guerra santa no país do sincretismo". In: LANDIM, Leilah (org.). Sinais dos tempos - Diversidade religiosa no Brasil. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, ISER, 23, 1990.

ZAMBIRAS, Ariane. La Politique inspirée : Controverses publiques et religion aux États-Unis. Paris, Karthala, 2014.

**MILITÂNCIA NA VIDA DE MULHERES NEGRAS ATIVISTAS: REFLEXO
NAS CONDIÇÕES PSICOSSOCIAIS**

Josenaide Engracia dos Santos¹

Fernanda Lopes Bento Xavier²

Resumo: As mulheres negras militante possuem um ponto de vista singular sobre suas experiências biográficas e os efeitos na sua identidade e subjetividade. Objetivo. Compreender como se dá o processo de significação da militância na vida de mulheres negras ativistas, e o reflexo nas condições psicossociais. Referencial teórico-metodológico para analisar o material empírico foi o método biográfico que reside nas experiências de vida, que alteram ou formam o significado de si mesmo. Participantes da pesquisa, três mulheres negras ativista. Resultados. O enunciado das mulheres relataram que: A desvalorização do corpo negro bloqueia a expressão das emoções e interfere na sua subjetividade e referência identitária. Todavia, a percepção de ser negra é o ensejo para torna-se uma militante, que vem como forma de libertação, onde é permitido expressar-se, denunciar, não se deixando silenciar, favorecendo a autoestima e as condições psicossociais. Considerações. As experiências das mulheres negras relatam o sofrimento que a condição da cor da pele traz em uma sociedade recheada de ideologias racistas e práticas discriminatórias. E ao mesmo tempo a necessidade de lutar contra a discriminação e se contrapor a uma situação injusta e desigual. A militância elicia a necessidade de enfrentamento no campo simbólico e real, das ideologias racistas e de supremacia branca, e ao mesmo tempo fortalece o equipamento psicoafetivo das militantes para lidar com o sofrimento, preconceito e injustiça.

Palavras-chaves: Negras, Gênero, Racismo, Saúde.

INTRODUÇÃO

Acredito que, nos últimos anos, o quadro das relações raciais no Brasil vem sofrendo mudanças significativas. Essa mudança é fruto de gestos coletivos tais como: o movimento nacional e internacional de organização dos negros e, mais especificamente, das mulheres negras e a luta pela garantia dos direitos sociais (Gomes, 2011). Todavia, falta muito para alcançarmos a superação do racismo principalmente entre as mulheres negras. E para superação é necessário que essas mulheres possam se fortalecer como ativista, pois estudos mostram que o racismo, machismo, sexismo, e entre outras formas de opressão fazem parte de um sistema que geram efeitos negativos na vida dos sujeitos que vivenciam essas práticas que pode interferir diretamente na sua saúde.

Na área da saúde, estudos têm evidenciado “que as desigualdades quanto à saúde e à assistência sanitária dos grupos étnicos e raciais são óbvias e que, das explicações de tais desigualdades, o racismo é a mais preocupante” (Organización Mundial de la Salud, 2001, p. 7). Não há como negar o peso da dimensão étnico racial nos profundos problemas sociais que assolam o país, “(...) bloqueando relações, possibilidades de participação, inibindo aspirações, mutilando práxis humana, acentuando a alienação de uns e de outros, indivíduos e coletividades” (Ianni, 2004, p. 23). Sendo assim, há necessidade de inserir o racismo e suas consequências nas discussões que regem o campo da saúde, entendendo como crenças, atitudes e conformações institucionais que tendem a denegrir, subjugar e excluir grupos e pessoas em virtude de caracteres fenotípicos e/ou afiliação étnica (Clark e col., 1999).

Mulheres negras carregam estigmas como o de gênero e cor, e sofrem de certa maneira a combinação dessas opressões e violências afetando diretamente a qualidade de vida. (Bispo, 2013) A opressão vivenciada pela maioria das mulheres negras é moldada pelo seu status de subordinada (Collins, 1986). Negar às mulheres negras agência enquanto sujeitos e tratá-las como “outros” objetificados representa mais uma dimensão do poder, e por outro o racismo estabelece a inferioridade social, e as mulheres negras precisam ser capazes de superar essa dupla opressão em suas vidas. Segundo Hasenbalg e col, (1992), o racismo é algo que afeta todo o ciclo de vida da pessoa que se traduz em problemas psicológicos e emocionais sérios, na medida em que, parte da população negra tem uma autoimagem negativa.

A consciência do efeito do racismo e da exclusão impulsiona o surgimento de movimentos de mulheres negras de combate ao racismo e sexismo, que constroem assim demandas específicas das mulheres negras brasileiras que lutam contra as desigualdades geradas pelo gênero e raça (Carneiro, 2011). O racismo minimiza as possibilidades de diálogo das pessoas, interfere na autoestima e, conseqüentemente, contribui de forma decisiva na saúde, (Silva, 2005; Lopes, 2005b), influenciando decisivamente nas suas condições psicossociais, entendida como interações entre o sujeito e a sociedade (Jodelet, 2001), norteado a partir de vivência cotidiana com o racismo, aspecto importante na construção em sua identidade, ou seja, subjetividade. Entendendo subjetividade como formas de viver, algo modelado, produzido por processos coletivos, institucionais, sociais, que atravessam os indivíduos (Zamora,2012).

Tornar-se ativista é assumir uma atuação infatigável cotidianamente contra o completo sistema racista e causador de desigualdades. Lorde (2013) exemplifica isso quando nos diz que: “Mulheres respondendo ao racismo significa mulheres respondendo à raiva; a raiva da exclusão do privilégio inquestionável, de distorções raciais, do silêncio, estereótipo”.

Lidar com as manifestações de preconceito, discriminação e estigmas requer investimento de ativistas negras, principalmente no que concerne a relação entre a consciência da opressão das pessoas oprimidas e as ações que elas tomam para manejar com estruturas de opressão, que possivelmente talvez sejam muito mais complexas do que a sugerida pela teoria social (Collins 1986). Manejar com a opressão implica na ressignificação das opressões sofridas em espaços de lutas, este trabalho tem como objetivo compartilhar os relatos biográficos de mulheres ativistas negras, suas trajetórias, e o reflexo dessas na saúde e condições psicossociais.

PERCURSO METODOLOGICO

Trata-se de um trabalho em ciências sociais da saúde, que permite a aproximação com as vivências e subjetividades sem necessariamente proporcionar respostas objetivas, mas reflexões sobre os modos em que contextos sociais constroem

singularidades, em especial de mulheres negras militantes. O método utilizado é biográfico, Segundo Goldenberg (1997), consiste em uma profunda análise acerca das influências do contexto social e histórico sob as singularidades dos sujeitos que os vive. A biografia nos permite analisar o universal, já que as histórias são construídas de acordo com tempos, lugares, culturas e influências diversas.

Para Garro (1994), quando os indivíduos falam de suas experiências, eles utilizam a memória autobiográfica, que pode ser compreendida não como reprodução de eventos passados, mas como reconstruções congruentes à compreensão atual; o presente é explicado, tendo como referência o passado reconstruído e ambos são utilizados para gerar expectativas sobre o futuro

A pesquisa foi realizada por meio de entrevistas narrativas com militantes, mulheres negras que se dispuseram a discorrer sobre suas histórias e trajetórias de vida. Na fase da iniciação da entrevista, apresentou-se uma “questão gerativa”, que estimulou uma narração extemporânea relacionada sobre a experiência no processo de militância e como reverberou na sua vida cotidiana e saúde. A pesquisa ocorreu de março a julho de 2014, as entrevistas foram gravadas e transcritas com consentimento prévio dos participantes. Ao todo foram entrevistadas três mulheres que se autodeclararam como negras e feministas ativistas antirracista, com idades acima de dezoito anos, e que se diferenciavam entre si por idade, escolaridade e classe social tendo em comum a militância no Distrito Federal (DF).

Na análise de dados, as entrevistas foram transcritas em sua totalidade e submetidas à análise reconstrutiva e sequencial. A análise reconstrutiva significa que o objetivo da reconstrução é decodificar tanto o significado da experiência biográfica vivida no passado quanto o significado da apresentação realizada no presente Rosenthal(1998). A análise é uma combinação da abordagem diacrônica com uma abordagem sincrônica. A sequencialidade pode ser percebida não apenas na utilização em ordem cronológica dos eventos vivenciados.

Para Rosenthal (1995, p. 65), dedica-se aos dados que podem ser vistos como razoavelmente independentes da interpretação do entrevistado sobre sua própria vida. A partir dos dados biográficos vivenciados pelo entrevistado, procede-se à formulação de hipóteses sobre as possíveis implicações de cada um desses acontecimentos, traçando assim trajetórias plausíveis para os entrevistados. Procedendo desta maneira,

evidenciam-se as escolhas possíveis no horizonte da entrevistada e o percurso vivenciado ao longo da vida, descartando-se a intenção de determinismo na trajetória de vida.

Ao final, procedeu-se à reconstrução biográfica, distinguindo-se e confrontando o interesse de apresentação do entrevistado (vida narrada) com a interpretação do percurso de vida do entrevistado (vida vivenciada), ampliando-se, as possibilidades de compreensão de como a percepção social de eventos é constitutiva da interpretação individual da própria biografia.

As entrevistadas foram descritas por nomes de militantes negras da história do Brasil, para preservação do sigilo das informantes. Temos então a: Tereza de Benguela, 47 anos, Líder comunitária, moradora do Sol Nascente, militante da igualdade em acesso a saúde e educação para todos. Luisa Mahin, 34 anos, Jornalista, moradora do Plano piloto, militante do movimento negro através de espaços acadêmicos e políticos. Dandara dos Palmares, 22 anos, moradora de Ceilândia, militante do movimento negro e feminista a arte e cultura.

Os contatos foram realizados por meio de articulações com grupos de mulheres negras, movimentos culturais e projetos sociais. As entrevistas foram realizadas em espaços públicos de escolha das próprias entrevistadas, como parques, restaurantes, shopping e posto de saúde. O projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade de Brasília da Faculdade de Saúde, conforme parecer 38736414.0.0000.0030.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Os resultados da pesquisa estão expressos por peças, cada peça acrescentada num mosaico para a compreensão do quadro como um todo, e acrescenta o lado subjetivo, ou seja, como as pessoas experimentam e vivenciam a sua identidade. As narrativas apresentam a reconstrução da estória de Luisa Mahin, possui 34 anos, nascida em Porto Velho- Rondônia, é jornalista formada pela Universidade de Brasília e classe média alta.

Eu nasci em Porto Velho, Rondônia, e vim pra cá, pra Goiânia, com 7 meses de idade. Assim, tanto meu pai quanto minha mãe são negros de pele clara, assim como eu. Mas meu pai tem o cabelo bem crespo, assim meio Black Power. Diz a minha mãe que eles se conheceram nos anos 70, né? E naquela moda de Black Power, diz que quando meu pai chegou lá na casa de meu avô, para conhecer ela, diz que meu avô falou assim: “Minha filha, ele só tem cabelo.”

Luísa cresce em meio à negação da negritude de seus familiares que, segundo ela, eram tidos como brancos em alguns espaços. Mas, apesar de ter crescido em um ambiente de classe média socialmente embranquecido, sua infância e suas vivências nunca deixaram que passasse despercebida sua cor. E mesmo que durante a infância, não tenha dado nome para os processos que vivia, ela sabia que algo que carregava internamente incomodava. Segundo Zamora (2012), a criança negra vê e sente a desvalorização de seu corpo e a fundamentação de padrões estéticos que desprezam o seu tipo, reservando a ideia de beleza para o tipo branco.

Eu falava assim: “gente, por que as pessoas não me veem? Na minha família eu sou linda, todo mundo me acha linda. E aqui na escola, que tem umas menininhas loirinhas, ninguém fala que sou linda?”. Ai eu meio que fui pro grupo das bonitas e eu além de linda era inteligente, né? E eu que ensinava pras bonitas, que eram burras. Mas era uma coisa muito gritante, tinha hora que os meninos falavam das meninas. E eles sempre falavam delas e não falavam de mim. Aí eu meio que fui me acostumando, mas achando ruim. Pensando que eu tinha que sair daquele lugar: “Eu tenho que sair daqui”. Ninguém me falou nada disso, mas eu entendia. Não sei, Já nasci entendendo. Tenho essa percepção. Mas assim, eu não tinha armas pra lutar. Eu não tinha o termo racismo. Eu não tinha a identidade negra e eu não tinha armas pra lutar contra. Eu entendia o que estava acontecendo e ficava triste.

No segundo grau, eu saía com as minhas amigas loiras e os meninos sempre chegavam e falavam: “Ai, queria conhecer sua amiga.” E eu ficava: “Por que ela? E não comigo? silêncio”.

O silêncio tem, como subproduto, a produção de um tipo de esquizofrenia ou suposição de paranoia nos alunos negros, posto que ele vive e sente um problema que ninguém reconhece Carneiro(,2005). A garota ficou ambivalente em relação a sua autodenominação, está dificuldade de definir a sua própria identidade

racial pode ser extremamente negativa para o desenvolvimento da criança, porque bloqueia a expressão das emoções e interfere na motivação, atingindo a sua performance escolar (...)” (Reichmann, 1995, p. 504).

Luísa é também vítima da experiência de ser negro em uma sociedade branca. Utiliza de sua inteligência para adentrar no grupo, daquelas que eram vistas com padrão de beleza estabelecido socialmente, para sentir-se valorizada. Ainda criança, é forçada a entender o significado das desigualdades raciais, de que sua estética não era valorizada.

A percepção de ser negra, acontece quando entra na Universidade, é o ensejo para torna-se uma militante antirracista, uma vez que na infância problematiza que possui uma participação social restrita, baseada em não pertencer ao padrão social branco. Porém, a possibilidade de se reconhecer enquanto negra e conquistar espaços que permitiam o discurso sobre si mesmo só acontece no meio acadêmico. Segundo Hooks (2000), entrar na academia, principalmente para mulheres negras, é um espaço que gera possibilidades de transgredir.

A militância, vem como forma de libertação, como espaço onde é permitido expressar-se, denunciar, e como forma de se impor e ser reconhecida. Eu lembro que assim que entrei nessa coisa de militância na Universidade, foi onde eu descobri e peguei todas essas armas que eu não tinha. Eu me descobri como negra no meio da luta racista. Porque foi na Universidade, na época que estava sendo discutida, o pré- projeto de cotas quando a gente começou a falar de cotas em 2001. Pensa no tanto de briga que me meti, que a gente era assim cinco pessoas contra 15 mil e 15 mil tiveram que abaixar a cabeça porque a gente revolucionou. Então a gente criou o enegrecer na verdade, porque eu era a única mulher negra do movimento enegrecer. Eu tenho muito orgulho disso, de ter criado o enegrecer, isso me faz muito feliz, essa e outras sementinhas que eu plantei, é uma sementinha muito querida e muitos frutos, uma geração de estudantes negros e várias pessoas que eu conheço. Foi ótimo, aí eu fiquei linda e maravilhosa e me achei.

A militância na Universidade passa a ser não somente uma atmosfera favorável a sua liberdade de expressão, mas torna-se também um lugar de pertencimento e ela começa a se ver como sujeito com patrimônio psicossocial, para Collins (1986), pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolver a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras devolvem também o ativismo, segundo Tajfel (1982) são

motivadas a procurar e manter uma identidade social positiva que contribui para um sentimento de autoestima, não se deixando silenciar. Fortalecendo suas condições psicossociais. Então, acho que ser militante me ajudou muito, me deu muito sentido, fez muita diferença na minha vida, eu fiz meu trabalho de conclusão de curso, também na questão racial. Então a questão racial tem dado muito sentido pra minha vida, na minha trajetória acadêmica e profissional, e de vida mesmo, uma missão de vida tornar o mundo menos racista.

Dandara dos Palmares tem 22 anos, possui ensino médio completo, é filha de empregada doméstica e nasceu em Ceilândia, Região Administrativa do Distrito Federal, que segundo dados da última Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílio-PNAD realizada em 2013 apresenta a população com maioria do sexo feminino 51,78% e negra 59,19%. A narrativa relata o começo de sua luta.

Minha luta começou desde que comecei a ver o que era, mas a consciência veio depois de conhecer o que é racismo, mas a luta vem de antes, na verdade, acho que essa é a palavra, porque sempre fui muito ativista, sempre fui muito, nunca me deixei abalar com muita coisa. Mesmo sabendo das minhas raízes, minha mãe sempre foi negra e empregada doméstica, sempre negou isso pra ela, sempre alisou o cabelo, sempre tentou não pegar muito sol pra não escurecer muito a pele, tentou se manter em casa para ir clareando mais a pele. E a pele dela realmente foi clareando. Eu nunca gostei que ela alisasse o meu cabelo crespo cacheado, eu sempre tive meus penteados, sempre tive esse emponderamento, mas eu não sabia que isso era uma forma de racismo, de opressão.

A negação da identidade, da racialidade negra, onde a miscigenação é um operador, implica no plano político em destituir o negro da condição de um grupo de interesse, a ser reconhecido, é uma estratégia de controle e anulação do sujeito político Carneiro(2005), segundo Gonçalves Filho(2008), o espaço familiar tem papel importante na construção ou desconstrução da imagem negativa de negritude, sendo esse um ambiente para fortalecimento da autodefesa, ou não, pois é através da família que a criança inicia o processo de formação de autoconceito. Dandara cresce com a mãe, que apesar de negra, não se reconhece como tal, e carrega consigo a ideia depreciada de negritude e a tentativa de embranquecimento.

Meu padrasto, eu tenho um padrasto, que eu sempre sofri muito também apanhando, ele é branco, a família dele também e nunca gostou de pessoas negras e ele

sempre teve essa opressão. Só que minha mãe se negava ser negra, mas não tinha tanta opressão como ele. Era uma opressão dele, porque a vontade dele era tanta de querer me punir de qualquer forma por eu ser uma ativista ou por eu ser negra que isso revoltava ele, entendeu?

Ao mencionar a cor branca de seu padrasto em seu relato, ela faz referência a violência física na infância. Dandara nos passa a ideia do incomodo que sentia em ser disciplinada por valores e comportamentos brancos, que segundo ela, influenciavam as atitudes da mãe Carneiro(2005). Muitas vezes, os esforços dos pais negros para não permitir que seus filhos tenham uma atitude vitimizada diante da vida, em função do racismo e das discriminações fazem-nos relativizar a extensão do problema, fazem-nos minimizar o que involuntariamente produz uma sensação esquizofrênica, sobretudo nas crianças

Até mesmo no colégio, teve alguns fatos que aconteceram que me deixou um pouco chateada. Foi uma vez que eu fui com o cabelo solto, mas minha mãe falava que era cabelo grande, cabelo afro tinha mais atração a piolho e essas coisas, aí ela sentou a tesoura no meu cabelo e quando ela fez isso eu fui pro colégio. Difícil, as crianças faziam chacotas do meu cabelo, foi neste momento que eu entendi o que era opressão, aí eu fui entendendo o que eu sou de verdade, de onde vem minha história, de onde eu vim.

As crianças são simbolicamente massacradas, porque os estudantes, especialmente nossos negros, estudam em escolas públicas que produzem neles a sensação de inferioridade e ausência de pertencimento em relação à nossa sociedade, dificultando-lhe a mobilidade social e cristalizando, naturalizando as desigualdades. (Reichmann, 1995, p. 503).

É possível perceber nas histórias a escola como um ambiente perverso, a afirmação de Hooks (2000) de que a escola pode ser um terrível espaço que colabora para o enfraquecimento da autoestima negra e o desencorajamento ainda na infância. Uma vez que a reprodução do racismo neste ambiente perpassa diversas áreas, tornando esse mais um espaço de exclusão e de sensação de não pertencimento.

Aí já veio mais forte a forma de ser ativista nessas lutas, e o auge pra mim que foi o ápice da coisa, foi quando eu conheci uma amiga, hoje uma grande amiga, Dani. E

ela é muito ativista nessa área, de luta mesmo, contra a opressão e de emponderamento negro. Eu comecei a pensar muito com ela, o que é isso, o que é se emponderar, o que é realmente pegar meu cabelo e fazer um penteado negro, porque eu gosto dele assim, eu sei que meu nariz é bonito porque ele é rechonchudo e eu gosto dele assim, eu gosto dos meus lábios porque eles são carnudos, não são lábios finos, entendeu? E eu gosto de mim hoje por causa disso, porque eu posso entender, eu posso me colocar no Estado e em que situação eu me encontro no Estado, é assim, e mais ou menos é isso minha história de vida. Cada dia a gente tenta se emponderar mais, porque quanto mais persistente você tá no assunto mais questionamento existem, quando a gente tem todas as perguntas, mudam-se todas as respostas, e todas as respostas mudam todas as perguntas e vice-versa, então quando eu comecei a ser mais ativista, que foi dentro da minha casa, as pessoas começaram a ser mais ativistas também.

A criação em padrões brancos e a sensação de não pertencimento ao lugar que lhe foi dado são o disparador para que se veja como ativista da luta antirracista. Assim como para Luísa, Dandara encara a militância como um espaço que promove a convivência com outros que considera igual, negros e negras, convivência importante para a elevação de sua autoestima. Se reconhecer enquanto negra, torna-se ativista e militante na luta antirracista, além de favorecer uma construção positiva de sua autoimagem, estimula a busca de compartilhar e produzir efeito sobre outros.

Saber quem eu sou de verdade, de me emponderar e me colocar é um passo importante. Porque é difícil, os racistas agem no sigilo, eles agem no silêncio, nas entrelinhas e às vezes as pessoas não sabem que são tão preconceituosas e isso acontece muito. Tenho amigos de muitos anos, pessoas que eu gosto muito, mas são realmente muito preconceituosas, e que não sabem que são, ou às vezes sabem, e tentam ocultar aquilo de alguma forma, por exemplo, quando existe aquela “o moreno, moreninha, você tem cabelo ruim”, são expressões que passa despercebido a quem fala, mas o que escuta tem um significado muito forte, é isso que pega na raiz do problema, não me chama de morena não, pode me chamar de negra, cabelo crespo não é ruim porque o meu não é igual o seu, porque o meu é bom e não deixa de ser bom, entendeu?

Milito desde quando eu comecei a participar de um projeto, do jovem de expressão. E lá é um espaço aberto pra jovem, mas tinha muita galera ativista, galera feminista e a galera que era negra. Depois que eu descobri que meu cabelo assim é

muito mais bonito, que meu olho preto é bonito, que meu nariz de conchinha é lindo, que meus dentes separados, é uma coisa muito engraçada, porque tem um lance cultural, também do índio, do negro, assim do dente separado, aí eu reflito: “Gente, como é que as coisas estavam tão na minha cara e eu não me via assim”. É depois de entrar nesses movimentos culturais e me ver bonita do jeito que eu sou, que eu comecei a entender o que é ser negro e gostar do que vi fora de mim e gostei do que eu sou.

Encontrar na militância o regate da autovalorização de características negras, torna-se forma de enfrentar as violências vividas diariamente através da reprodução do racismo. Violência essa que atinge sua identidade e seu corpo. Dandara passa por processo de desconstrução da supremacia branca que por muito tempo moldou seus caminhos e valores e usa disso para compartilhar com aqueles que se identifica e divide experiências em questões de gênero, raça e sentimento de pertença e de autoafirmação, que considera importante para reparar danos ocasionados pelo racismo.

Então, eu tenho um projeto que agora eu estou tentando, é um projeto que já existia, mas tinha parado, tinha dado uma cessada e eu estou voltando com ele agora, é um projeto que chama “projeto identifique”, é um espaço cultural, no centro da Ceilândia que reúne todos os projetos de identificação que são as promotoras legais populares. É na Ceilândia porque também é um lance de periferia, sou negra e periférica.

Porque a gente tem essa referência, a mídia tem essa referência, o social tem essa referência, se você é preta é porque você é pobre, não tem um porque isso, até a televisão, a mídia, você é preta porque você é pobre, tem essa união, a favela é muito regida pelo preto, aí vem o preconceito do branco. A periferia é ruim porque ela é movida pelo preto, porque se a periferia fosse movida pelo branco ela não seria periferia, entendeu? Essa associação que a favela faz, que o branco faz, porque a periferia é onde acontece os maiores movimentos culturais do país, é periferia. Eu queria agradecer a voz, porque é tão bom a gente poder falar da nossa cultura com muito orgulho, pois eu falo que eu sou periférica, com orgulho, de onde eu sou, quem eu sou e pra onde vou.

Tereza 47 anos, residente no Condomínio Sol nascente, região periférica com grande desigualdade social localizado em Ceilândia - DF, cenário composto de casas umas contra as outras ao longo de ruas. Muitas construções com tijolos aparentes têm ainda a aparência de inacabadas, à grande maioria veio do nordeste (Maranhão, Piauí, Bahia, Paraíba, Pernambuco e outros), como Tereza.

Eu nasci no interior da Bahia, na região semiárida. É, a minha história nunca foi fácil, mas também nunca teve obstáculo. E pela cor eu nunca tive dificuldade, por nada de preconceito, isso não me barra. Eu sou assim, desde que eu me entendi por gente. Não sei, acho que desde os 18 anos eu já tinha uma luta travada, porque eu luto contra a injustiça, entendeu? Eu tenho essa bandeira pela injustiça. Assim, de todas as coisas que eu vejo que não está certo, mas não pela cor, pela opção sexual. Essas coisas assim nada me barra, eu não tenho problema nenhum nessa parte. A pobreza e a fome é a pior de todas as injustiças. Dificuldade é pobreza e miséria.

Diferente das outras entrevistadas, Tereza, autodeclarada negra, e nascida na Bahia, região majoritariamente negra do país, não reconhece o racismo como um limitador de sua vida. Para ela a pobreza em que nasceu e que permanece em seu dia a dia tem peso muito maior. Em termos genéricos, quando Tereza fala de pobreza, fala de escassez, podemos assim fazer clara associação entre preconceito e valor social. Lins e col (2014) afirmam que as sociedades que possuem problemas sociais básicos dão prioridade a valores materiais e não “subjetivo” como é o racismo. O racismo é para aqueles que já superaram os problemas matérias de sobrevivência.

Mais como eu estava dizendo, eu nasci no interior da Bahia. Interior semiárido, muita dificuldade, era na roça. Nasci também em uma época, que foi há 47 anos onde ler e escrever não era pra todos. E essa minoria que tinha chance não era mulher. No interior eles tinham uma cultura para mulher, que era nascer, crescer e dar à luz a muitos filhos pra ajudar os maridos na roça ou então pra escrever carta pra rapaz quando tivesse moça. Eu nasci nessa época, e enfrentei essas dificuldades, porque também a gente não tinha muita comunicação com os pais. As mães da gente que eram as intermediadoras da conversa entre a gente e os pais.

Não existia essa liberdade de sentar e conversar com os pais. Eu tinha muita vontade de estudar, mas eu não tinha muita oportunidade. Sou de uma família de muitos irmãos, mas todos os meus irmãos eram homens e eram mais velhos que eu. Um dos

meus irmãos, de nove anos teve chance de ir pra escola. Os outros enfrentavam dificuldade porque já iam pra escola muito grande [velhos]. E por ter muita vontade de estudar, eu ficava escrevendo na areia, eu escrevi muito na areia. Eu acho até que eu escrevo um pouco bem. Eu acho assim minha letra boa, porque eu escrevia muito na areia, eu praticava muito.

Tereza não tem a história diferente de muitas negras dos anos 70. Nascida no interior da Bahia trabalhava na roça exercendo papéis ditos masculinos, e ainda que privada do direito de estudar, já lutava para alcançar condições dignas de vida, que para ela seria por meio dos estudos.

Minha mãe há 60 anos atrás, que eu posso dizer isso, minha mãe já era uma pessoa diferente das outras mulheres da época. Mesmo com os maridos conservadores e autoritários, ela enfrentou meu pai por esse direito de eu estudar. Ela levou duas semanas tentando convencer ele, e ele disse “está bem, então ela vai pra escola. Só que a tarefa que ela fazia você vai fazer dobrada. Vai fazer a sua e a dela”, minha mãe disse “feito. Eu faço!”. E aí me deu esse direito de eu aprender a escrever. Por isso que eu escrevi aqui hoje, porque a minha mãe me deu essa oportunidade. Ela levantou essa bandeira, enfrentou meu pai e eu fui pra escola.

As falas de Tereza nos mostram como define Simmel (1971), que a família retrata uma complexo onde o indivíduo se distingue de todos os outros, em oposição aos outros membros e desenvolve uma identidade e uma antítese. É o comportamento de Tereza com relação a sua família, em especial sua mãe que buscou novos caminhos, mesmo com o peso do gênero o que despertou de alguma forma sua subjetividade ativista. Eu acho que minha mãe sonhava mais alto, aí eu tinha uma tia que mora aqui em Brasília, agora em dezembro ela completa 90 anos, e ela sempre ia no interior visitar a gente. Quando minha tia chegou lá no interior, a minha mãe disse: “Eu sei que vou sofrer muito, que vou chorar, mas eu prefiro que minha filha vá pra Brasília. Talvez ela tenha um futuro diferente do meu. As vezes não vai ser preciso ela ganhar muitos filhos e vai levar uma vida melhor do que aqui na roça. Ela merece”, minha mãe falou isso. E aí eu vim com essa tia.

Pobre, negra, mulher e nordestina, Tereza busca através dos estudos e da mudança para a capital do País não somente a ascensão social, mas principalmente condições dignas de vida para si e para a família que fica no interior. Tereza enfatiza a

educação, pois entre os componentes estruturais, sem dúvida o mais significativo é o aspecto educacional. Ao se situar nos grupos com menor acesso à educação formal, as negras ocupam postos de menor prestígio no mercado de trabalho.

Ai quando eu já estava pra terminar o segundo grau, aqui em Brasília, eu comecei meu primeiro trabalho comunitário, trabalhando com as meninas ai fazendo o trabalho da Companhia de planejamento do Distrito Feral para o governo. Eu já fiz esse trabalho ai, um trabalho que foi o nascimento dos bairros Chaparral, e da expansão do setor O. Daí a gente se juntou, juntamos esse grupo de pessoa para fazer esse trabalho. Era muitas pessoas, muitas mulheres, era só mulher, e a gente fez. Eu acredito que ai, eu dei uma parada na minha vida, que era para eu ter ido um pouquinho mais em frente. Eu não tinha pensamento no trabalho, eu tinha na escola, eu queria era continuar estudando. Eu tinha 18 anos quando eu consegui o primeiro lote. Eu empolguei com o lote e resolvi parar de estudar, arrumar um trabalho, trabalhar e construir a casa pra morar.

A educação é considerada por Tereza o grande investimento que lhe traria a garantia de direitos e igualdade. Porém, o abandono dos estudos não é incomum nas trajetórias de negras pobres. Os dados sobre analfabetismo, disponíveis para o ano de 2009, revelam que, enquanto 6,42% das mulheres brancas de 15 anos ou mais não sabem ler nem escrever, esse percentual é bem maior entre as negras e indígenas, (Heringer e Silva, 2011, p.273). Tais diferenças para Tereza são desigualdades graves, afetando a capacidade de inserção da população de Ceilândia em diferentes áreas e comprometendo a oportunidades para todos.

Comecei a abraçar outras bandeiras, fui fazendo parte de outras comunidades, de outras causas, e fui ganhando conhecimento em alguma coisa. Sempre gostei muito de ler e comecei ler e fui entrando nos movimentos pela luta de alguma coisa, batendo naquela tecla pra ver se uma hora rompia ou cedia. Ah! lutas pela justiça social, pelo direito de todos, de terem uma coisa. Porque tem umas coisas ai que eu fico imaginando o porquê para gente conseguir uma vaga de um menino no menor aprendiz é uma luta para gente?

Tereza chama atenção da importância da educação, como uma forma do sujeito ganhar reconhecimento, de habilitá-lo para a vida profissional, permitir-lhe conhecer melhor os seus problemas e, até mesmo, como uma maneira de conquistar e garantir os seus direitos.

E eu acho que não tinha que ser assim, eu acho que tinha que ter mais apoio da base educação. Porque a educação não é Deus, mas pode muita coisa. Só através da educação que a pessoa vai mudando, vai moldando. Quanto mais você aprofunda nos estudos mais você vai ganhando conhecimento, vai descobrindo seus direitos, vai lutando por seus ideais. E a única forma de se igualar a alguém, ou mesmo até ajudar alguém. Cada dia eu olho pra um horizonte, olho outro, dou valor a tudo, dou valor muito a natureza.

Tereza relata que a inserção no movimento ativista foi estimulada pela fé evangélica, ser mãe e o verdadeiro amor se revela através do serviço. E que ela não gosta de “cruza os braços” diante das injustiças e da opressão, pois prejudica toda a comunidade. As atividades das mulheres negras nas famílias, igrejas, instituições da comunidade e expressão criativa podem representar mais do que um esforço em mitigar pressões advindas da opressão, podem servir ainda ao proposto de moldar uma consciência das mulheres negras quanto aos mecanismos da opressão. Collins (1986)

A verdadeira fé se manifesta pelo amor, e o verdadeiro amor se revela através do serviço. Quando o cristão cruza seu braço diante das injustiças e da opressão, não prejudica só a si mesmo, mas a toda a sociedade. Se torna corresponsável da propagação da injustiça.

Ao sair do espaço simbolicamente determinado para negros, Tereza se vê “fora do lugar”, e reconhece sua invisibilidade em espaços considerados brancos, como o Plano Piloto e reconhece as marcas de classe que carrega e relata preconceito de local com Ceilândia, racismo vivenciado pelo filho, inclusive a narrativa é eloquente.

Não tenho problemas com a cor e com as outras coisas também, eu me polício muito. Eu não sei se minha cor incomoda os outros não, mas as vezes a classe social sim. Eu já entrei em estabelecimentos que a pessoa desconfia. Essa semana mesmo eu entrei em uma livraria pra comprar o material e acho que a vendedora ficou meio desconfiada, achou que iria roubar. Depois ela ficou desconcertada porque o dono do comércio me conhece. Eu aprendi a viver assim.

O sol nascente é uma favela na Ceilândia então é bem discriminada. Meu menino me contou uma história esses dias. E ele me fala assim também, que um preto no plano piloto ou vai matar ou vai roubar. Ontem à noite mesmo ele estava me falando

isso. E me falou que ele estava indo pra faculdade e a polícia o barrou, ele estava de mochila.

Enquanto as mães negras podem desenvolver consciência ao conversar e escutar os seus filhos, elas também podem moldar a consciência pelas formas como elas vivem as suas vidas e as ações que elas realizam em nome dos seus filhos. As pessoas oprimidas podem manter escondidas uma consciência e podem não revelar o seu verdadeiro *self* por razões de autoproteção. Lorde (1984p. 114)

Eu não tenho muita coisa pra falar não, mas eu me sinto assim uma apanhadora de sonhos. Ficar acomodado traz canseira, traz cansaço até mental. Eu espero que meu filhos aprendam pelo menos a viver.

É o ativismo como um possível suporte psíquico inconsciente diante da identidade negra, frente a própria autoimagem causado pelas condições dadas socialmente. Para Tereza, lutar por condições dignas de vida para sua comunidade é sinônimo de realização, resistência e enfrentamento dos obstáculos impostos pelas desigualdades sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências das mulheres negras relatam sofrimento que a condição da cor da pele traz em uma sociedade recheada de ideologias racistas e práticas discriminatórias. E ao mesmo tempo a necessidade de lutar contra a discriminação e se contrapor a uma situação injusta. Mas está presente a necessidade psíquica de tratar as feridas que são infligidas as negras pelo simples fato de ser negras. A orientação aqui, é iniciarmos uma ponderação sobre como atuar sobre o poder simbólico e real, das ideologias racistas, democracia racial e de supremacia branca. Com o objetivo de reduzir as marcas do sofrimento, preconceito, injustiça e desigualdade

Esse trabalho permitiu compreender o ativismo como uma forma de reconstrução positiva da identidade, um processo que pode ser longo e demorado, porque a identidade racial não se forma como algo acabado, mas em processo permanente. Sendo assim, sinalizamos a necessidade de pesquisas com essa temática

que busquem apreender novos sentidos das condições psicossociais de mulheres negras e fomentar a resistência diante da opressão.

REFERÊNCIAS

BISPO, Silvana. Mulheres negras: ativismo e paradoxos na luta antirracista e antissexista na Bahia Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. ISSN2179-510X.
http://www.fazendogenero.ufsc.br/10/resources/anais/20/1386701302_ARQUIVO_SilvanaSantosBispo.pdf. Acesso 12/06/2016

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo 2005

CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. coleção: Consciência em debate. Editora selo negro. São Paulo. 2011.

CLARK, Rodney; ANDERSON. Norma; CLARK, Vanessa; WILLIAMS, David (1999). Racism as a stressor for african americans: a biopsychosocial model. *American Psychologist*, 54, 805-816.

COLLINS Patricia Hill. Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought Author(s): Source: *Social Problems*, Vol. 33, No. 6, Special Theory Issue (Oct. - Dec., 1986), pp. S14-S32 Published by: Oxford University Press on behalf of the Society for the Study of Social Problems Stable

GARRO Linda. Narrative representations of chronic illness experience: cultural models of illness, mind and body in stories concerning the temporomandibular joint. *Soc Sci Med* 1994; 38(6): 775-88.

GONÇALVES FILHO, José. Moura. “Humilhação Política: Dominação e Angústia”. In: Pompeu, Fernanda (edição e entrevistas). (Org.). Os efeitos psicossociais do racismo. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de SP/ Instituto AMMA Psique e Negritude, 2008, v, p. 57-71.

GOLDENBERG, Miriam. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 1997 p.107

GOMES, Nilma. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. *Revista Cadernos Pagu* Volume 10 – Nº 18 – abril de 2011 p. 133 – 154

HASENBALG, Carlos; VALE. Nelson. Relações raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Rio Fundo Ed. IUPERJ, 1992.

HENSIGER, Rosana; SILVA, Joselina. “Diversidade, relações raciais e étnicas e de gênero no Brasil contemporâneo” In: Organização: BARSTED, Linhares Leila; PITANGUY, Jacqueline O progresso das mulheres no Brasil 2003–2010. – Rio de Janeiro: CEPIA; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

HOOKS, Bell. Vivendo de amor. In: Werneck, J. O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, P.197.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 21-30, 2004.

JODELET, Denise. Representações Sociais: um domínio em expansão. In D. Jodelet (Org.), As Representações Sociais (pp. 17- 44). Rio de Janeiro: EdUERJ.2001

LINS, Samuel; LIMA-NUNES, Aline; CAMINO, Leôncio. O papel dos valores sociais e variáveis psicossociais no preconceito racial brasileiro: Psicologia & Sociedade, ISSN-e 1807-0310, Vol. 26, Nº. 1, 2014, pág. 12

LOPES, F. Para além da barreira dos números: desigualdades raciais e saúde. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 1596-1601, set./out. 2005b.

LORDE, Audre. Sister outsider. Freedom, CA: The Crossing Press, 1984.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. Publicado em Domingo, 19 Maio 2013. (tradução de Renata) <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/265-generos-em-noticias/18786-os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo> Acessado 16/6/2015

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. Salud y ausencia de discriminación. Ginebra, 2001. Documento de la OMS para la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. (Serie de publicaciones sobre salud y derechos humanos, 2).

PESQUISA DISTRITAL POR AMOSTRA DE DOMICÍLIOS- PNAD 2013-Brasília (DF)- dezembro 2014. Acesso 12/03/2015

REICHMANN, Rebecca. Mulher negra brasileira: um retrato. In: Revista Estudos Feministas, vol.3 nº 2, 1995.

ROSENTHAL, Gabriele. Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt: Campus Verlag, 1995.

ROSENTHAL, Gabriele. Die Kinder des “Dritten Reiches”: Sozialisiert im familialen Rechtfertigungs dialog. In: Hamburger Institut für Sozialforschung (Org.). Besucher einer Ausstellung. Hamburg, 1998.

TAJFEL, Henri. Grupos humanos e categorias sociais. Lisboa:1982 Livros Horizonte.

SIMMEL, George. On Individuality and Social forms. Chicago: The University of Chicago Press, 1971

SILVA, Maria Lucia. Racismo e os efeitos na saúde mental. In: BATISTA, Luis Eduardo; KALCKMANN, Suzana. (Org.). Seminário saúde da população negra estado de São Paulo, 2004. São Paulo: Instituto de Saúde, 2005. p. 129-132. (Temas em Saúde Coletiva, 3).

ZAMORA, Maria Helena. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. Fractal, Rev. Psicol., v. 24 – n. 3, p. 563-578, Set./Dez. 2012

**RAÇA, CRIMINOLOGIA E SOCIOLOGIA DA VIOLÊNCIA: CONTRIBUIÇÕES A
UM DEBATE NECESSÁRIO**

Leonardo Ortegá¹

RESUMO

Este artigo trata da relação entre criminologia, sociologia da violência e questão racial. Apresenta uma crítica ao lugar subalternizado da questão racial no processo de interpretação da realidade nas ciências sociais, discutindo como caso específico a criminologia e os homicídios contra a população negra brasileira. Contextualiza o lugar ocupado pela categoria raça ao longo do histórico da criminologia, sendo que, no tempo presente, se detém a analisar como a criminologia crítica vem lidando com esta questão. São apontados os limites e as contradições deste campo do conhecimento, que se apresenta como crítico, mas que permanece omissa em relação à realização de estudos e pesquisas efetivamente comprometidos com a compreensão da questão nos processos de criminalidade e criminalização. Ao final, apresentam-se algumas propostas e contribuições para que a questão racial seja incorporada pela criminologia crítica, não apenas como mais um elemento agravador do processo criminal e penal, mas como elemento fundamental, do ponto de vista teórico e metodológico, para a compreensão da realidade social.

Palavras-chave: Criminologia. Criminologia crítica. Raça. Violência.

ABSTRAC: This article deals with the relationship between criminology, sociology of violence and race. Presents a critique of underground place of the racial issue in the process of interpretation of reality in the social sciences, discussing as specific case the criminology and murders against black people. Contextualizes the place occupied by the category race along the history of criminology, and at the present time, it has to analyze how critical criminology has been dealing with this issue. It is pointed out the limits and contradictions of this field of knowledge, which is presented as critical, but remains silent on the realization of studies and research effectively committed to the understanding of the issue in crime and criminalization processes. At the end, there will be showed some proposals and contributions to the racial question is incorporated by critical criminology, not just an aggravating element of the criminal and penal procedure, but as a fundamental element of the theoretical and methodological point of view to understanding the social reality.

Keywords: Criminology. Critical criminology. Race. Violence.

¹ Professor do Departamento de Serviço Social da Universidade de Brasília – UnB. Membro do Grupo de Estudos AfroCentrados – GEAC. Doutorando em Política Social pela UnB. Foi assistente social socioeducador no Sistema Socioeducativo do Distrito Federal. E-mail: ensejo@gmail.com

Introdução

Violência, criminalidade e raça são temáticas de muitas interfaces. Apesar disso, são raramente abordadas em suas interlocuções. Isso faz com que lacunas na produção de conhecimento nestas áreas se perpetuem, sobretudo no que diz respeito ao debate racial no campo da criminologia. Foi diante desta realidade que se decidiu pela realização do presente artigo.

O trabalho de pesquisa bibliográfica e os diálogos com outros estudiosos desta área vêm confirmando a realidade de grande escassez de livros e artigos que tratem da relação entre criminologia e raça, sobretudo em uma perspectiva teórico-metodológica, que traga a categoria *raça* para o centro do debate criminológico e abordando as implicações deste processo.

Sabe-se que, nos primórdios da criminologia, para o chamado *paradigma etiológico*, a categoria raça foi fundamental para impulsionar os estudos de Césare Lombroso e seus pares, que visavam encontrar os determinantes biológicos da prática de delitos. Entretanto, as perspectivas teóricas que posteriormente fizeram frente a esta tese não realizaram o trabalho de reposicionar a ideia de raça² nos processos de crime e criminalização de sujeitos e práticas, deixando esta categoria efetivamente alijada do debate. Destaca-se aqui a chamada *criminologia crítica*, objeto de discussão neste trabalho. Esta perspectiva teórica vem sendo a que mais se propõe a denunciar e desconstruir os problemas da criminologia etiológica e tradicional, a partir de uma análise mais ampla dos processos que compõem a realidade social e as manifestações da violência e da criminalidade, demonstrando a incidência das desigualdades de classe, do capitalismo, entre outros. Em relação à incidência do componente racial destes fenômenos, contudo, esta corrente não tem feito muito, além do que afirmar aquilo que já é sabido: que o processo de criminalização e violência é maior contra a população negra.

O fato é que, para a criminologia crítica, fundamentada em uma perspectiva analítica considerada marxista, a questão racial, suas desigualdades e o próprio racismo, parecem agir como elementos secundários nos processos de criminalização e violência dos sujeitos. Um

² Concepção de raça que neste momento histórico já era compreendida não como fato biológico entre os seres humanos, mas como marcador socialmente construído e forte incidência nos processos de produção de preconceito, discriminação e desigualdades.

componente que ‘co-incide’ nestes processos, mas que não possui a centralidade que a desigualdade de classes possui. Na tentativa de questionar tal perspectiva hegemônica presente nestes saberes sobre violência é que foi elaborado o tópico 1 deste trabalho, intitulado “*Co-incidência” aleatória ou incidência fatal? O lugar da questão racial para a sociologia da violência*. Neste tópico, a partir dos dados da publicação Mapa da Violência, e do processo de incorporação da variável *raça* em suas edições, é possível observar que, embora seja de fundamental importância para a compreensão dos fenômenos da violência homicida no Brasil, tal variável não vem sendo debatida de forma correspondente pelos pesquisadores do campo.

Após o exercício de análise acerca da validade da questão racial e da categoria *raça* como fundamentais para a compreensão da realidade social brasileira, realizado no tópico 1, o tópico seguinte busca, então, correlacionar *a questão racial e a criminologia*. Subdividido em duas partes, este tópico realiza uma discussão sobre *o conceito de raça no processo histórico da criminologia*, e prossegue com um debate mais voltado para a criminologia crítica e sua relação com a temática racial na atualidade. Neste tópico, são apresentadas algumas proposições, ainda iniciais, acerca da incorporação da questão racial pelo campo da criminologia crítica.

1 – “Co-incidência” aleatória ou incidência fatal? O lugar da questão racial para a sociologia da violência

No ano de 2012, o Mapa da Violência no Brasil adquire novos “tons” de interpretação. Ocorre que a mais importante pesquisa sistemática sobre violência no país é publicada com a ênfase na composição racial dos números da violência letal. Era o “Mapa da Violência 2012: a cor dos homicídios”. Embora a publicação da edição temática representasse um avanço para o campo dos estudos sobre questão racial, ela também explicitava o tempo pelo qual a violência no Brasil foi debatida sem considerar, de fato, tal questão. No prefácio da publicação, Julio Waiselfisz explica por que uma edição com ênfase na questão racial só veio a ser publicada após quatorze anos de realização da pesquisa Mapa da Violência. As justificativas apresentadas pelo autor, contudo, suscitam dúvidas no meio do movimento negro e da militância antirracista.

Segundo Waiselfisz (2012), a demora de um fascículo do Mapa voltado aos aspectos raciais da violência se deve à demora do Ministério da Saúde em incorporar a variável *raça/cor* ao Sistema de Informações de Mortalidade, o SIM. As informações sobre a *cor* das vítimas de morte violenta foram divulgadas pelo SIM a partir do ano de 1996, nove anos antes de haver a primeira edição do Mapa da Violência que utilizasse esses dados. O autor afirma que, mesmo com a abertura do quesito *raça/cor* nos dados do SIM, a subnotificação deste critério permaneceu em níveis altos, até que, em 2002, alcança a marca de 92,6%, passa a ser considerado um dado confiável e é incorporado à base de dados analisados pelo Mapa da Violência. No entanto, o aspecto racial surgirá apenas na edição de 2005, passando a constar em capítulos dentro das edições seguintes, até que, em 2012, é lançada a primeira edição com o foco voltado à “*cor dos homicídios*”. Cabe ressaltar que a pesquisa Mapa da Violência é realizada no Brasil desde 1998, e que, ao longo desse período, foram muitas as edições temáticas, com ênfase em *juventude, infância e adolescência, e gênero*. Será que a ausência de uma edição dedicada à questão racial na composição das mortes no Brasil até 2012 se deve ao fato de que a subnotificação deste item ocorreu até 2002? Ou seria a questão racial um tema de menor importância, sendo subalternizado nesta importante pesquisa, tal como é historicamente subalternizado no processo de produção do conhecimento? Seria a categoria *raça* (ou *raça/cor*) uma categoria de menor relevância para os processos de violência no Brasil? E, caso fosse uma categoria de grande relevância, por que razão, então, sua utilização viria a ocorrer de forma tão tardia?

A partir do lançamento da temática em 2012, intitulada *A cor dos homicídios no Brasil*, o material passou a ser um importante subsídio para pesquisas, programas e políticas públicas voltadas à igualdade racial nos anos seguintes. Todavia, a dúvida suscitada pelo movimento negro é pertinente e segue sem resposta satisfatória. A ausência do aspecto racial estaria, de fato, condicionada às questões do SIM/MS, ou esta seria mais uma manifestação de um *racismo difuso*, estruturante, presente até nos momentos de discussão e enfrentamento do próprio racismo? Na impossibilidade de uma resposta convincente e precisa, o lugar da questão racial nas ciências sociais segue oscilando entre o acaso e o fato, entre a mera coincidência e a incidência fatal do racismo na construção do conhecimento e nas relações sociais.

Nos anos subsequentes à referida edição, a ênfase ao quesito *raça/cor* foi de grande

relevância para subsidiar o debate realizado acerca da força do racismo na composição das mortes. Tanto no Mapa de 2013, voltado a oferecer subsídios ao plano Juventude Viva³, quanto no Mapa de 2014, do qual saíram importantes comparativos acerca da mortalidade entre negros e não negros, mostrando em uma década o curso da mortalidade no Brasil. Por meio da edição de 2014, foi possível constatar que, em 2002, a taxa de homicídios num universo de 100 mil jovens negros foi de 75,8, enquanto num universo de 100 mil jovens brancos foi de 42,1. No ano de 2012, os números foram 80,7, e 30,1. Os números mostram, além da expressiva distorção do número de mortes violentas entre cada grupo racial, o quanto esta disparidade aumentou ao longo de uma década, passando de 79,9% em 2002 para 168,6% em 2012.

O levantamento traz dados alarmantes e revela o estado calamitoso em que a juventude negra se encontra no Brasil. Por meio destes dados, é possível perceber a força da diferença racial na dinâmica dos assassinatos no país. Mas o tempo decorrido desde a divulgação de tais dados até o presente momento revela outra situação. A inoperância do Estado, no que diz respeito à adoção de medidas para, pelo menos, atenuar esta realidade. A catástrofe social representada em números não se constitui motivo suficiente para alcançar as pautas da agenda pública. Entre as mulheres, o fenômeno é semelhante, assim como, também é a reação do Estado. De acordo com a última publicação do Mapa da Violência, em novembro de 2015, o número de homicídios contra mulheres negras *cresceu* 54% em dez anos, enquanto a quantidade de homicídios contra mulheres brancas *caiu* 9,8%. Entre os possíveis questionamentos diante deste quadro, pergunta-se: Se este crescimento vertiginoso de mortes ocorresse, mas não atingisse as mulheres negras, e sim, o grupo de mulheres brancas, a reação social e estatal seria a mesma? O fato é que esta é uma pergunta de difícil sustentação, dada a improbabilidade de que o próprio segmento populacional branco da sociedade viesse a tolerar tal comportamento homicida entre seus membros⁴. No entanto, é mais um questionamento

³ Plano elaborado pelo Governo Federal, coordenado pela Secretaria Nacional de Juventude e pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, que visa à redução de homicídios de jovens negros, que ainda se encontra em fase inicial e passando por um período de reformulação.

⁴ Embora se saiba que o segmento populacional mais poderoso na sociedade atual é o segmento de homens brancos, e que o patriarcado, como dinâmica política, sujeita mulheres em geral a uma posição objetificada e subalterna em relação a estes homens, no que diz respeito à mortalidade, esta relação adquire contornos específicos. A mulher sujeita à morte não está inserida apenas em uma relação doméstica conjugal, na qual é subalternizada e passível de violência letal por seu cônjuge. Esta mulher está inserida também em outros contextos relacionais, nos quais se encontram também outros homens brancos que podem estar interessados em protegê-la, como seu pai, irmãos, filhos, amigos pessoais e de trabalho. Isso, além das demais mulheres inseridas

que traz consigo a reflexão a respeito da força da variável *raça* para a explicação de determinados fenômenos.

Os exemplos trazidos nesse texto visam mostrar a dificuldade de se pautar a questão racial e o racismo como elemento de incidência direta e de forte capacidade explicativa de determinadas situações, em razão da margem de compreensão deste fenômeno como mera coincidência ou acaso. O lapso temporal decorrido para a utilização da variável *raça* em uma pesquisa como o Mapa da Violência, cujo objeto de análise são os homicídios no Brasil, fenômeno que possui forte influência das diferenças raciais, é justificado por qualquer outra razão que não seja o fato de que as questões raciais são desprivilegiadas e subalternizadas até hoje nas ciências em geral. E, nem mesmo após a utilização, ainda que tardia, da variável *raça/cor* no estudo dos homicídios, o que gerou a constatação de todas as distorções aqui apresentadas, tal estado de epidemia homicida foi, de fato, convertido em agenda importante no rol das políticas públicas brasileiras, permanecendo como pauta de menor importância. Vale lembrar que o fenômeno da vitimização negra⁵ já era, há décadas, denunciado por intelectuais e ativistas do movimento negro⁶, fato que tampouco resultava em criação de políticas públicas para tal demanda. No caso do homicídio de mulheres, a situação é semelhante, pois a disparidade entre a proporção de homicídios de mulheres negras e brancas é imensa e apresentou crescimento acentuado ao longo dos anos, e as respostas da sociedade e do Estado permanecem sendo mínimas.

Até o presente momento, estas situações têm sido categoricamente ignoradas. E, mesmo diante de exemplos mais concretos noticiados nacionalmente, como o fuzilamento de cinco jovens negros pela polícia militar do Rio de Janeiro, a prisão ilegal da pesquisadora Miriam França, a prisão singular de Rafael Braga, a morte trágica de Cláudia da Silva, o desaparecimento de Amarildo, e outros acontecimentos semelhantes com maior ou menor repercussão midiática, todos estes seguem sendo explicados por meio de quaisquer outras

nestas relações, e daquelas que atuam politicamente para coibir tais fenômenos. Estes, pertencendo ao mesmo grupo étnico-racial branco, possivelmente transitam entre diversos espaços de poder, vocalização e intervenção, a partir dos quais podem reduzir a impunidade e a reprodução deste tipo de violência. Inclusive a própria redução na taxa de mortalidade entre mulheres brancas, num contexto em que a taxa geral de violência contra a mulher se amplia, é uma mostra de como este fenômeno é possível.

⁵ Terminologia utilizada pelo Mapa da Violência para se referir à taxa excedente de mortalidade de negros em comparação proporcional à taxa de mortalidade de brancos no país.

⁶ Exemplos disso são o livro *O genocídio do negro brasileiro*, escrito em 1978 por Abdias Nascimento; a campanha *Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto*, que este ano completa uma década de (r)existência, entre outros.

variáveis ou categorias analíticas que não sejam a existência de uma severa diferenciação racial entre os membros da sociedade brasileira, na qual se opera e se reproduz o racismo letal.

Esse fenômeno é observável não somente num contexto geral da sociedade, mas no próprio campo da criminologia, incluindo a criminologia crítica. Este segmento, apesar de se opor frontalmente às teorias racialistas (e racistas) de Césare Lombroso, continuadas e abrigadas por Nina Rodrigues e outros, até hoje vem se furtando ao urgente desafio de reconstruir o real lugar da categoria *raça* no âmbito dos fenômenos da violência e da criminalização dos indivíduos. A incidência desta categoria, que se desloca de sua falsa aplicação no âmbito da biologia – dada a sua insignificante capacidade de diferenciação genotípica entre os indivíduos da espécie humana⁷ – para representar um dos mais determinantes marcadores no contexto das relações sociais e dos processos de produção e reprodução da violência e da criminalização. Tal assertiva, assumida como um tipo de consenso entre os autores filiados ao campo da criminologia crítica em geral, até hoje é reafirmada em livros e artigos como sendo importantes ressalvas a serem estabelecidas, sem nunca, entretanto, analisar as relações raciais em sua profundidade, como elemento estruturante das relações sociais, e, portanto, impossíveis de ser compreendidas sem que a categoria *raça* ocupe uma posição de centralidade analítica.

2 – A questão racial e a criminologia

Não é mais novidade, no campo da criminologia, a tese de que as condutas criminalizadas são marcadas por determinantes sociais, políticos, econômicos, históricos e culturais. Também não é novidade que a utilização de certas categorias analíticas é importante para se perceber o modo pelo qual tais determinantes se manifestam a partir das diferenças de *classe*, *gênero*, *raça*, entre outras. A produção no campo da criminologia acerca destas categorias é diversa⁸, embora as lacunas a serem problematizadas ainda sejam muitas. Já em relação à categoria *raça*⁹, embora o conhecimento produzido na contemporaneidade seja

⁷ Sobre esta questão, conferir o trabalho de Antônio Guimarães (1999).

⁸ Para uma revisão da temática *criminologia, gênero e feminismo*, conferir o trabalho de Carmen Campos (2013)

⁹ Questões relacionadas à etnicidade, embora não sejam o foco deste trabalho, também se enquadram em um processo semelhante.

baixo, não se pode dizer que esta discussão seja inexistente ou embrionária. Estudos como os de Césare Lombroso datam do tempo de 1876 na Europa, e, já em 1894, Nina Rodrigues publicava a obra *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*¹⁰. E, apesar da multiplicidade de críticas realizadas a estas teorias, sobretudo pela chamada criminologia crítica, tais críticas não significam necessariamente a superação do paradigma etiológico e racista em questão. A ruptura paradigmática, ou a *virada criminológica*¹¹ em relação ao lugar da questão racial neste campo demanda mais do que um conjunto de críticas ao modelo que se pretende superar. Impõe, também, um reposicionamento do estudo sobre a questão racial em uma nova perspectiva. Além disso, demanda, ainda, a incorporação desta questão como *componente metodológico fundamental* e, ainda, como *chave interpretativa da realidade*, como será apresentado posteriormente.

2.1 – O conceito de *raça* no processo histórico da criminologia

Como já dito aqui, a categoria *raça* não foi sempre esta categoria desprivilegiada que atualmente tem sido. Ao contrário, era dotada de fundamental importância explicativa da realidade desde as teorias de Césare Lombroso. Seu principal livro, *O homem delinquente*, impulsionou internacionalmente a tese de que a prática de crimes estaria enraizada em características biológicas. Tais características biológicas estudadas pelo autor estavam diretamente associadas a indivíduos classificados como *selvagens* e *de cor*. A partir disso, de maneira direta e indireta, os caracteres raciais e a própria noção de *raça* vão se tornando um dos mais importantes pilares para uma criminologia que buscava encontrar nos corpos de certos indivíduos a *gênese* da criminalidade.

As ideias de Lombroso, às quais se atribui a inauguração da chamada *criminologia positiva*, ou positivista, trouxeram ao centro do debate sobre o crime aquilo que viria a ser a ideia de que havia determinadas características biológicas, na prática atreladas à descendência africana e indígena, que incidiam como predisposição à criminalidade. Em um contexto

¹⁰ Evandro Piza Duarte, em sua dissertação de mestrado (1998) apresenta uma expressiva discussão a respeito destes e outros precursores da criminologia tradicional.

¹¹ A expressão *virada criminológica* (*criminological turn*), utilizada para marcar o surgimento da teoria do *labelling approach*, também conhecida como *paradigma da reação social*, é retomada aqui para sinalizar que a incorporação da questão racial pelos estudos da criminologia demandaria mais do que a inclusão de um *recorte racial*, mas mudanças estruturais no paradigma crítico atual.

nacional, por sua vez, Nina Rodrigues desenvolveu pesquisas convergentes com as do autor italiano, e ambas traziam à tona a importância que as diferenças humanas (estando as diferenças raciais entre as mais importantes) eram elementos importantes para o estudo sobre a criminalidade e a violência. A tese era de que havia grandes diferenças raciais, não só no âmbito da aparência física (fenótipo), como, também, na essência biológica dos indivíduos¹².

O trabalho empreendido por estes dois autores, além de seus parceiros de pesquisa e seguidores, repercutiu amplamente em todo o campo, internacional e nacionalmente, situando as diferenças raciais como fator criminógeno, tornando o debate sobre a questão racial um dos mais importantes neste campo. Esta perspectiva foi predominante até que o próximo momento histórico de transição e diversificação do pensamento criminológico o colocasse em questão, a partir do que ficou conhecido como *criminologia sociológica*, e de livros como o de Rusche e Kirchheimer, precursores da criminologia crítica, que deslocaram o foco dos estudos sobre a criminalidade do indivíduo para a sociedade e suas estruturas.

A partir desta perspectiva, que criticava o determinismo biológico existente na criminologia da época, os aspectos sociais, econômicos e culturais passaram a ser reconhecidos como elementos de grande importância para a dinâmica criminal. E, mais do que elementos-chave para a compreensão dos crimes *em si*, estes elementos sociológicos, antropológicos e políticos trazem à tona a discussão acerca dos mecanismos de controle social e reprodução política, nos quais se inserem a prisão, a polícia, a Justiça, o legislativo e os processos de criminalização de determinados grupos em detrimento de outros. Obras como *Punição e Estrutura Social*¹³, por exemplo, apontaram a força da incidência do sistema político e econômico nos processos de criminalização dos indivíduos para a manutenção de *status quo*, desvelando, assim, a importância política do crime e da criminalização.

Outra mudança de perspectiva trazida neste momento histórico da criminologia, sobretudo com a difusão da criminologia crítica, tem a ver com o deslocamento do lugar de determinados elementos presentes na composição analítica da realidade. Características que antes eram tidas como fruto de um determinismo bio-psíquico, que tornavam um indivíduo propenso à prática criminal, passaram a ser compreendidas como fenômenos social e

¹² Para um estudo mais aprofundado e detalhado acerca dos trabalhos de Lombroso e Nina Rodrigues, cf. DUARTE, 1998

¹³ Rusche, Georg; Kirchheimer, Otto. *Punição e estrutura social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Evan, 2004. Originalmente publicado em 1930, embora tenha sido “redescoberta” apenas na década de 1960.

politicamente produzidos, e, muitas vezes, percebidos como fatores de vulnerabilidade destes indivíduos.

Apesar da polissemia¹⁴ em torno do que seria a *criminologia crítica*, para este trabalho, será utilizada como referência a definição elaborada por Juaréz Cirino dos Santos¹⁵, segundo a qual:

A Criminologia crítica se desenvolve por oposição à Criminologia tradicional, a ciência etiológica da criminalidade, estudada como realidade ontológica e explicada pelo método positivista de causas biológicas, psicológicas e ambientais. Ao contrário, a Criminologia crítica é construída pela mudança do objeto de estudo e do método de estudo do objeto: o objeto é deslocado da criminalidade, como dado ontológico, para a criminalização, como realidade construída, mostrando o crime como qualidade atribuída a comportamentos ou pessoas pelo sistema de justiça criminal, que constitui a criminalidade por processos seletivos fundados em estereótipos, preconceitos e outras idiossincrasias pessoais, desencadeados por indicadores sociais negativos de marginalização, desemprego, pobreza, moradia em favelas etc; o estudo do objeto não emprega o método etiológico das determinações causais de objetos naturais empregado pela Criminologia tradicional, mas um duplo método adaptado à natureza de objetos sociais: o método interacionista de construção social do crime e da criminalidade, responsável pela mudança de foco do indivíduo para o sistema de justiça criminal, e o método dialético que insere a construção social do crime e da criminalidade no contexto da contradição capital/trabalho assalariado, que define as instituições básicas das sociedades capitalistas (2006, p. 1)

Entre as características sociais estão *classe social, moradia, escolaridade, gênero, orientação sexual, etnia, raça*, entre outras. Esta mudança de perspectiva fez com que, por exemplo, a baixa escolaridade deixasse de ser compreendida como significado de uma baixa inteligência inata, para ser problematizada num contexto de acesso precário à educação em razão da baixa renda familiar, tempo de estudo prejudicado pelo trabalho precoce, entre outros elementos que passam a configurar um estado de vulnerabilidade do indivíduo. No mesmo sentido, as diferenças raciais deixam de ser fundamentadas em um essencialismo biológico, deixando também de ser compreendidas como fatores inatos de superioridade/inferioridade. Tais diferenças passaram a ser cada vez mais observadas dentro de um contexto histórico de

¹⁴ Para uma discussão mais aprofundada acerca desta polissemia em torno da criminologia crítica, ver ANITUA, 2008.

¹⁵ A definição elaborada por Santos será também de grande valia para a discussão da questão racial e sua relação com a criminologia, justamente pelas observações realizadas pelo autor, no que diz respeito ao fato de que a mudança de paradigma não se deu somente pela mudança do objeto de estudo, mas também de seu método de estudo do objeto. Esta dupla transformação simultânea será retomada posteriormente neste trabalho.

relações de dominação, de processos de inferiorização, e de um contexto cultural e político de preconceito, discriminação e produção de vantagens e desvantagens que é o racismo.

Assim, a população desfavorecida pela desigualdade racial é, também, a população mais criminalizada, dentro de um sistema penal que vai sendo desvelado progressivamente em sua seletividade para determinados tipos de crime, bem como para determinados tipos de indivíduos que os cometem. Entretanto, tal mudança de perspectiva acerca das questões raciais, acrescidas de seu reconhecimento discursivo como um dos mais importantes marcadores de vulnerabilidade e de seletividade penal, são apenas os primeiros passos de um processo de construção de um novo saber a respeito destas questões. A criminologia crítica, responsável pelas críticas às teses racialistas, até o momento não tem demonstrado esforços significativos no processo de *reconstrução* do lugar das questões raciais e do estudo desta realidade a partir destas críticas. Diante deste cenário de ausências e lacunas observadas no âmbito da criminologia, sobretudo na criminologia crítica, é proposto, no subitem a seguir, um conjunto de reflexões iniciais a respeito da incorporação das questões raciais pela criminologia crítica, como tentativa de contribuição para a superação do estado letárgico em que se encontra esta discussão.

2.2 – Criminologia crítica e Raça: contribuições para um debate inicial

Conforme apresentado nas seções anteriores deste artigo, a temática racial, que hoje se encontra obliterada dentro da criminologia contemporânea, já foi um dos mais importantes pilares epistemológicos da criminologia positivista. Embora se saiba que tal teoria sofreu diversas críticas e que não é, ao menos oficialmente, reivindicada por nenhuma escola criminológica na atualidade, suas premissas representam, até hoje, a maneira racializada pela qual as instituições lidam com o crime, o criminoso e o processo penal.

As críticas realizadas pelas escolas da criminologia radical, *labelling approach* e outras ao paradigma etiológico de Lombroso, Ferri, Nina Rodrigues e os demais, têm sido importantes ferramentas contra-argumentativas. Mas, sem os passos seguintes de compromisso epistemológico com o tema, tais críticas se mostram insuficientes no processo de ruptura paradigmática. Diante deste quadro, propõe-se aqui um conjunto de reflexões, ainda em caráter inicial, visando contribuir com o campo, para que a questão racial na criminologia possa deixar de ser apenas um enunciado nos textos críticos e passe a ser

efetivamente debatida, como qualquer tema de grande relevância necessita ser.

Em seu processo de incorporação do debate racial, a criminologia crítica necessita realizar, também, o movimento de olhar para dentro si, num movimento de autocrítica. E, nesta autocrítica, observar que importância tem dedicado à questão racial em meio a suas ocupações temáticas. Mais do que isso, precisa realizar o movimento descrito por Santos no processo de consolidação da criminologia crítica, a chamada *virada criminológica*, na qual se observa uma mudança não apenas no *objeto*, mas também no *método*, e, conseqüentemente, nas categorias analíticas priorizadas e nas chaves interpretativas da realidade estudada. Carmen Hein de Campos identifica, no âmbito da criminologia crítica, a “dificuldade de inclusão” e a “omissão” da categoria gênero nas principais matrizes teóricas desta escola criminológica (2013, p.18), e sugere a necessidade de uma nova inflexão dentro da criminologia crítica, que seria a *virada de gênero*. De semelhante modo ocorre com a questão racial, e, neste mesmo sentido, poder-se-ia dizer que a criminologia crítica, diante das lacunas relacionadas à questão racial, necessitaria também de uma *virada racial*. Nesta virada, assim como as outras mencionadas, a temática racial deveria ser incorporada, não apenas como objeto de pesquisa ou como um dos agravantes de criminalização que os sujeitos-objetos possuem. É preciso ser incorporada, também, como um dos pilares metodológicos e epistemológicos, situando a categoria *raça* como prisma analítico e como chave interpretativa da realidade. É preciso, ainda, que seja incluída como componente de diversidade e representatividade no corpo de autores/as e pesquisadores/as, favorecendo a presença de pessoas negras no processo de produção deste conhecimento, no mesmo movimento de autocrítica e reformulação aqui já mencionado.

A incorporação da questão racial, nos moldes aqui propostos, traria consigo não apenas a categoria *raça* para o conjunto de ferramentas analíticas, mas deveria incluir toda a riqueza conceitual a ela relacionada e acumulada ao longo da história. Entre estas perspectivas analíticas encontra-se a perspectiva da *colonialidade*.

O fenômeno do colonialismo, entendido como processo de dominação, e que, no Brasil, não se encerrou no ato de independência da República, tem sido utilizado como elemento literal e metafórico de compreensão da realidade, tanto histórica quanto atual. Nesse sentido, o uso desta categoria como *prisma analítico* tem sido relevante, devido à sua capacidade de desvelar dinâmicas sociais, que (re)fundam as próprias relações sociais, a partir

de relações metrópole-colônia, colonizador-colonizado. E isto não como algo presente em casos peculiares, mas como elemento *estruturante* das relações sociais históricas e atuais.

Tal perspectiva é bastante utilizada em diversos pensamentos presentes na criminologia crítica, destacando-se a obra de Raúl Zaffaroni e sua proposta de *criminologia marginal* (1991). A proposta de Zaffaroni faz referência à geografia do poder, na qual Europa e América do Norte encontram-se no centro, e a América Latina se encontraria às margens, assumindo relações resignificadas de metrópole e colônia, respectivamente.

Contudo, passa despercebido, não apenas na proposta de Zaffaroni, mas entre o conjunto dos autores que utilizam estas categorias, o outro elemento crucial na composição deste tripé que fundamenta a dinâmica colonial. Trata-se da presença do Continente Africano e sua população, sem a qual, as relações coloniais seriam simplesmente impossíveis de se pensar nos moldes como ocorreram historicamente – e como ocorrem ainda hoje. Como afirma Quijano (2005) é a escravidão racializada no processo de colonização das américas um dos principais marcadores do período chamado de Modernidade. Neste sentido, a ausência do continente africano do processo de análise, em sentido histórico/literal, e atual/simbólico, neste processo de relações estabelecidas pelo colonialismo, incide em graves lacunas para a compreensão da criminalidade e do sistema penal, pois omite o racismo do processo histórico e do conjunto de problemas da realidade atual.

O fato é que a questão racial é um elemento fundamental para o processo de compreensão da realidade, e parece impossível para a criminologia a compreensão de tal questão sem reformular-se a si mesma. Isso inclui seu aspecto teórico, isto é, seu *instrumental conceitual e analítico* e seu *projeto ético e político* como um saber que não pretende postura neutral diante das desigualdades de classe, gênero, raça e quaisquer outras.

Além disso, é necessária, também, à criminologia crítica a sua *autocrítica*, mencionada anteriormente. Trata-se aqui das possibilidades de vocalização de certos atores no âmbito da criminologia. Embora possua uma intenção de ruptura com a criminologia tradicional, a criminologia crítica ainda carrega em si muitas características daquela de que é dissidente. Neste sentido, a ruptura teórica não foi capaz de romper efetivamente com os padrões reificados de pesquisador e objeto de pesquisa neste campo, tendo estes dois grupos recortes de classe, raça e gênero bastante definidos. Para além desta reprodução de papéis desiguais, perdas de outras naturezas também se fazem notáveis neste processo. Trata-se daquilo que

bell hooks (2015) chama de *ponto de vista especial* possibilitado pela *marginalidade* de certos sujeitos¹⁶. Este ponto de vista especial, utilizado quando tais sujeitos extrapolam sua condição objetificada historicamente imposta, pode exercitar habilidades de análise, crítica, proposição e intervenção, a partir de um prisma inusitado e ainda pouco conhecido. O prisma do oprimido. Daquele/a que foi historicamente subalternizado/a. Entretanto, esta é, ainda, uma realidade distante para o campo da criminologia, seja ela de caráter crítico ou não.

No tocante aos *conceitos* e *categorias* utilizados pela criminologia, observa-se, também, a necessidade de incorporar “novos” conceitos, a fim de compreender, de fato, este “novo” problema. Trata-se de categorias pouco presentes na discussão atual, como *extermínio*, *genocídio*, *epistemicídio*, *historicídio*, *diáspora* e outras capazes de captar as particularidades destes temas. A incorporação destas categorias, consequentemente, demandaria a inclusão de novos saberes que as fundamentam, novas referências bibliográficas e novos a(u)tores para este campo.

3 – Considerações finais

O que foi aqui denominado como projeto ético político está relacionado ao conjunto de valores adotados por uma criminologia que reconhece não ser neutra, e nem tampouco busca ser. Nesse sentido, para além de uma sociedade livre de desigualdades de classe, que é um projeto político já defendido pela criminologia crítica de fundamentação marxista e outras matrizes convergentes neste sentido, é necessário ampliar essa bandeira e se afirmar como defensora de uma sociedade livre também de desigualdades raciais. Isto se faz necessário uma vez que, diferente do que parte do pensamento marxista já afirmou no passado, e algumas correntes talvez ainda afirmem, a extinção das desigualdades de classe não necessariamente extinguiria as desigualdades raciais (AGUIAR, 2008). Todavia, é preciso também superar o discurso antirracista retórico, presente nas entrelinhas das declarações de solidariedade de classe até o momento atual, para assumir críticas e realizar autocríticas acerca de como demonstrar compromisso com o fim do racismo. Além disso, do ponto de vista ético, é importante que, no processo de abertura e de inclusão da população negra em espaços para além do de mero objeto de estudo, sejam observados também os saberes e os poderes deste

¹⁶ Embora bell hooks em seu texto esteja falando especificamente das mulheres negras, infere-se pelo argumento da autora que outros lugares marginais também possuem, cada um ao seu modo, outros *pontos de vista especiais* de análise.

grupo. De igual modo, é preciso pôr em questão o lugar ocupado pelo grupo majoritariamente responsável pela produção criminológica hoje. Este grupo, composto de pessoas brancas, sobretudo do sexo masculino, não tem, até o momento, demonstrado compromisso intelectual com a realização de pesquisas sobre o papel da população branca e da branquitude no processo de racialização dos fenômenos criminais.

Se a metáfora do colonialismo ainda é válida para os tempos atuais, o quilombo pode ser significado, aqui, como metáfora de enfrentamento a este sistema, como lugar no qual o crescimento se dava pela agregação, e de apoio àqueles que vinham em fuga da vida de opressão que levavam nos séculos passados. Da mesma forma, deveriam ser, a partir da concepção de Beatriz Nascimento (RATTS, 2007), os lugares físicos ou abstratos que se propõem a um levante contra o sistema, que, numa nova roupagem, perpetua ainda hoje o modelo colonial.

A realidade nunca permitiu a ninguém neutralidade; e aqueles que optaram por não se posicionar, na intenção de parecerem neutros, acabaram por reproduzir silenciosamente o status quo e todas as desigualdades que o compõem. É típica de qualquer saber elitizado, distante da realidade, a produção de investigações, ditas científicas, todavia ausentes de qualquer compromisso com os segmentos oprimidos e subalternizados. De acordo com a perspectiva de Fanon (2008) e também de Carneiro (2005), o *ser*, nesta sociedade racializada e desigual, se fundamenta a partir da existência do *não-ser* nesta mesma sociedade. Numa relação que torna a miséria de um povo a condição de existência privilegiada do outro. Os tempos são de colonialismo metamorfoseado, de genocídio e encarceramento massivo de um povo como expiação das iniquidades de um sistema capitalista de nuances escravistas. E se são estes os tempos, a criminologia que aqui se discutiu, necessita ser capaz de se erguer diante disso, com o dever de produzir conhecimento, engajamento e ações concretas pela quebra dos grilhões.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Márcio Mucedula. “Raça” e desigualdade: as diversas interpretações sobre o papel da raça na construção da desigualdade no Brasil. In: *Revista Tempo da Ciência*. Ed. (15) 29, 1º/2008. Paraná: UNIOESTE, 2008.

ANITUA, Gabriel Ignácio. Cap. IX. Pensamentos criminológicos de finais do século XX: a chamada criminologia crítica (origens, tendências, presenças) In: ANITUA, G.I., *Histórias dos pensamentos criminológicos*. Rio de Janeiro:ICC: Revan, 2008, p. 657-760.

CAMPOS, Carmen Hein. *Criminologia crítica feminista e crítica à(s) criminologia(s)*: estudo para uma perspectiva feminista em criminologia no Brasil. Tese de doutorado. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 2013.

CARNEIRO, Sueli *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

DUARTE, Evandro. *Criminologia e racismo*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 1998.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34 LTDA, 1999.

HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 193-210.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. 2ª ed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares/OR Editor, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RATTS, Alex. *Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Instituto Kwanza, 2007.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e estrutura social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

SANTOS, Juarez Cirino dos. *A criminologia crítica e a reforma da legislação penal*. Disponível em:

http://icpc.org.br/wpcontent/uploads/2013/01/criminologia_critica_reforma_legis_penal.pdf . Acesso em 30/01/2016.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. *Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal*. Tradução de Vania Romano Pedrosa. Rio de Janeiro: Revan, 1991.

ANAIS DA
I JORNADA DE ESTUDOS NEGROS
DA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Comissão Editorial

Prof. Joaze Bernardino-Costa
Prof. Mario Theodoro
Morgane Laure Reina
Bruno Gontyjo do Couto

Novembro de 2016
Universidade de Brasília

ISSN: