

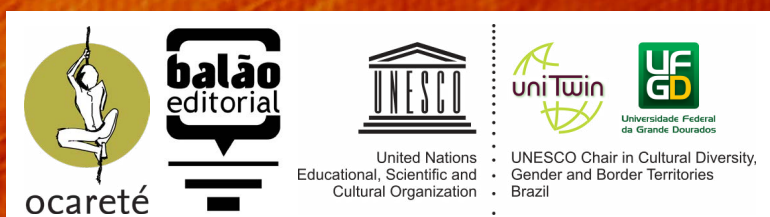
# ENSAIOS SOBRE RACISMOS

PENSAMENTO DE FRONTEIRA



ORGANIZADORES

EMANUEL FONSECA LIMA  
FERNANDA FERNANDES DOS SANTOS  
HENRY ALBERT YUKIO NAKASHIMA  
LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI





## PENSAMENTO DE FRONTEIRA

### Comitê Editorial

#### **Ailton Krenak**

Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

#### **Antonio Carrillo Ibarra (UPN/UNAM-México)**

Doutor em Ciências Antropológicas pela Universidad Autónoma Metropolitana-México. Pós-Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo.

#### **Bebel Nepomuceno (UNIFAI)**

Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-doutora em Museologia pela Universidade Federal da Bahia.

#### **Carlos Eduardo Peralta Montero (UCR-Costa Rica)**

Doutor em Direito Público pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Pós-doutor em Direito Ambiental pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutor em Direito Tributário-Ambiental pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

#### **Carmen Soledad Aurazo de Watson (Inti Wasi)**

Doutora em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo.

#### **Eduardo de Almeida Navarro (USP)**

Doutor em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Pós-doutor pela Xavier Institute of Historical Research-Índia.

#### **Edson Kayapó (IFBA/UFSB)**

Doutor em História da Educação Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

#### **Emanuel Fonseca Lima (Ocareté)**

Mestre e Doutorando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo.

#### **Henry Albert Yukio Nakashima (Ocareté/UNIFAI)**

Doutorando em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

#### **Jorge Lúzio Matos Silva (UNIFAI/MAS-SP)**

Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

#### **Jose Guadalupe Mayo Rosado**

Doutorando em Pedagogia pela Universidad Nacional Autónoma de México.

#### **Liana Amin Lima da Silva (UFGD)**

Doutora em Direito Socioambiental e Direito Econômico pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-doutoranda em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

#### **Losandro Antonio Tedeschi (UFGD)**

Doutor em História da América pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Pós-doutor em Ciências Humanas pela Universidade de Campinas e Universidade de Jaén-Espanha.

#### **Luciano José Alvarenga (UFMG)**

Doutorando em Ciências Naturais pela Universidade Federal de Ouro Preto.

#### **Maria Antonieta Martines Antonacci (PUC-SP)**

Doutora em em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Pós-doutora em Antropologia Social pela École des Hautes Etudes en Sciences Sociales-França..

#### **Orlando Villas Bôas Filho (USP/Mackenzie)**

Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Pós-Doutor pela Université de Paris X – Nanterre-França. Pós-doutor pela École Normale Supérieure de Paris-França.

#### **Sylvia Jeannette Andrade Zurita (UTA-Ecuador)**

Doutora em Ciências da Educação pela Universidad Técnica de Ambato-Ecuador.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO <b>Joice Ribeiro</b> .....	4
PREFÁCIO <b>Cíntia Santos Diallo</b> .....	6
RACISMO NO PLURAL: um ensaio sobre o conceito de racismos <b>Emanuel Fonseca Lima</b> .....	11
EDUCAÇÃO E PESQUISA NA DESCONSTRUÇÃO DO RACISMO NO BRASIL: desafios, resistências e avanços <b>Célia Regina Reis Da Silva e Jorge Lúzio</b> ....	25
RACISMO AMBIENTAL, COLONIALISMOS E NECROPOLÍTICA: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil <b>Liana Amin Lima Da Silva e Oriel Rodrigues De Moraes</b> .....	33
O JARDIM DA RETIDÃO: : Reflexões sobre eurocentrismo, racismos e religiões <b>Henry Albert Yukio Nakashima</b> .....	50
LUGARES DE AFETO DA MULHER AFRODESCENDENTE <b>Fernanda Santos</b> ...	63
O DIREITO A EXISTIR E SER QUEM SOMOS <b>Taily Terena</b> .....	70
RESISTÊNCIA INDÍGENA: uma luta contra a violação dos direitos humanos <b>Cristine Takuá</b> .....	79
MEMÓRIA COLETIVA: apontamentos acerca da participação social e política das mulheres negras no cenário brasileiro <b>Ana Rita Dos Santos Ferreira</b> .....	83
A ARTICULAÇÃO DO FEMINISMO NEGRO NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: décadas de 1980 e 1990 <b>Tatiana Cavalcante De Oliveira Botosso</b> ....	92
AFROFUTURISMO: ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo <b>Fábio Kabral</b> .....	104
RESISTÊNCIA À ESCRAVIZAÇÃO E RECONQUISTA DA LIBERDADE: ser quilombola na Diáspora Africana <b>Oriel Rodrigues De Moraes</b> .....	116
NARRATIVAS ASIÁTICAS BRASILEIRAS: identidade, raça e gênero <b>Caroline Ricca Lee, Juily Manghirmalani e Laís Miwa Higa</b> .....	126
A IMPORTÂNCIA DA PERSPECTIVA DECOLONIAL NO COMBATE AO RACISMO <b>Gabriela Japiassú Viana</b> .....	135
CORPOREIDADE FEMININA NEGRA E O RACISMO PATRIARCAL <b>Sueine Patrícia Cunha De Souza</b> .....	144

# APRESENTAÇÃO

## **VIVEMOS LONGE DA IGUALDADE E CERCADOS PELOS RESULTADOS DE UM PAÍS DESIGUAL.**

A mudança cultural que salva, exige a transformação de mentalidades moldadas pelo racismo, fundamentadas no distanciamento da noção de igualdade humana, alimentadas pela força destruidora da separação motivada pela cor da pele, religião, nacionalidade, classe social e gênero.

O dia a dia de injustiças, desigualdades, agressões físicas e psicológicas expõe diariamente a demanda sempre urgente de construção de uma sociedade mais igualitária, em que seja minimamente viável viver em conjunto.

Ainda que sejam múltiplas as opiniões sobre os conceitos que perpetuaram uma situação tão desfavorável para os negros no Brasil e sobre os melhores caminhos que nos aproximam dos objetivos comuns de evolução, o debate e os questionamentos sobre todas as formas de racismo devem ser frequentes, reais e humanos.

Nos ensaios presentes neste livro, os autores refletem sobre os conceitos de racismo, a finalidade dessa construção social que afeta a vida no planeta e as formas de atuação que provocam tanto desgaste, crueldade e mortes. A luta constante contra o racismo, prevê conhecimento sobre a origem, os mecanismos históricos de aplicação dos diversos racismos e uma análise contínua para entender e repensar os reflexos e prejuízos causados na sociedade atual.

Essa reflexão e fortalecimento sempre nos trarão elementos para traçar estratégias mais eficientes e mais adequadas à atualidade, para mudar esta condição que afeta mais da metade da população brasileira.

Viver em um país onde a cor da pele garante benefícios para uns e condena outros à exclusão, privação e sofrimento... onde as mulheres negras continuam sendo as vítimas mais afetadas pelas formas mais letais de violência, onde as portas da ascensão social estão quase sempre fechadas para os negros, onde o acesso à escola de qualidade é privilégio da elite que perpetua padrões de exclusão... entre tantos outros problemas, impede

uma visão de futuro baseada na justiça, no respeito entre as pessoas, na interdependência saudável entre os seres humanos.

Vamos prestar atenção na quantidade de energia que temos que gastar ainda hoje para que o mundo nos enxergue com respeito, aquele respeito que os negros e as negras precisam cobrar da sociedade diariamente, a cada segundo.

Os indicadores, as taxas, os dados de pesquisa nos alertam para a dureza da realidade que temos que enfrentar. E o caminho para este enfrentamento sempre virá do estudo, da educação e da pesquisa.

Acredito que estamos aqui para dar um passo a mais, ir adiante, ousar acreditar que o correto não é impossível... para dar voz àquele que já reclamou até desanimar. Estamos aqui para expor às realidades mais difíceis, para discutir o que cairia no esquecimento e para destacar que todos nós temos direitos, lutamos por eles, trabalhamos por eles, podemos, devemos e vamos cobrar sim tudo o que for necessário.

**Boa leitura.**

**JOYCE RIBEIRO<sup>1</sup>**

---

1. Jornalista, pós-graduada em Jornalismo Político e Econômico. Palestrante e autora do livro *Xica da Silva: romance de uma vida*. Apresentadora do Jornal da Cultura 1ª Edição.



# PREFÁCIO

**É MUITO BEM-VINDO PARA O CAMPO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS, DOS** movimentos sociais e para as pessoas comuns que almejam compreender o fenômeno do racismo e construir estratégias para a promoção da igualdade racial, o esforço empreendido pelos organizadores em reunir autores de diferentes vertentes teóricas e práticas em uma única obra, a fim de discutir francamente o racismo e desvelar o lugar de privilégio que ele reserva aos não negros e ao mesmo tempo o lugar de subalternidade, inferioridade e exclusão reservado aos negros e aos indígenas, em especial no Brasil.

O racismo como constructo ideológico, tal e qual o conhecemos na atualidade, tem sua gênese no século XVI. Sendo inicialmente um conjunto de ideias e valores, produzidos pelas sociedades europeias, ao entrar em contato com a diversidade humana dos diferentes continentes, rapidamente tornou-se um corpo teórico sustentado por diferentes teorias científicas, em torno do conceito de raça, no qual se consolidou a concepção da hierarquização dos grupos humanos, a partir dos seus pertencimentos fenotípicos e culturais.

O racismo, enquanto doutrina, se materializa como aversão, ódio, desprezo e consequentemente o não reconhecimento da humanidade, sobretudo, de pessoas cujo pertencimento racial se distancia da matriz branca europeia. Assim, aos negros, indígenas e alguns grupos étnicos asiáticos são atribuídas características como a inferioridade moral, intelectual, cultural e psíquica. Desse modo ao estruturar as relações sociais das sociedades moderna, o racismo legitimou a escravidão dos povos africanos, a colonização e a expansão do capitalismo.

No Brasil, o racismo individual e institucional tem operado para manutenção das desigualdades raciais; diversos estudos apontam que negros quando comparados aos brancos são a maioria entre aqueles que são explorados no trabalho infantil, entre as pessoas desempregadas ou subempregadas, entre os analfabetos e os analfabetos funcionais. As pessoas negras são também a maioria entre os mais pobres.

O genocídio do jovem, o encarceramento em massa, a violência doméstica e sexual, a situação de rua, as drogas ilícitas, a violência obstétrica, o atendimento negligenciado na

saúde, na educação, no comércio, nos serviços e as ausências de oportunidades notadamente afetam muito mais a população negra.

Contudo, é importante considerar que as práticas racistas são enfrentadas por um amplo campo de resistência, entre os quais destaco os movimentos sociais e coletivos de negros e negras, quilombolas, comunidades periféricas, praticantes das religiões de matrizes africanas, profissionais liberais, pesquisadores das relações raciais e outras áreas, conselhos, e tantas outras forças antirracistas que têm sistematicamente denunciam ao mesmo tempo em que propõem diversos arranjos sociopolíticos e econômicos de combate ao racismo.

As políticas de ações afirmativas, como as cotas para ingresso ao ensino superior e para concursos públicos, bem como a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura afro-brasileira e indígena, são conquistas importantes na longa estrada no combate e promoção da igualdade racial.

*Ensaio sobre os racismos* é uma obra, organizada por **Emanuel Fonseca Lima, Fernanda Santos, Henry Albert Yukio Nakashima e Losandro Tedeschi**, que se insere no campo das lutas antirracistas e da promoção da igualdade racial. São quatorze ensaios que nos convidam a refletir sobre a gênese do racismo, necropolítica, a intolerância religiosa, movimentos identitários de quilombolas, mulheres negras, indígenas e asiáticas, bem como algumas possibilidades de desconstrução do racismo gestadas no âmbito da educação da pesquisa e da perspectiva decolonial.

O primeiro ensaio deste livro, de autoria de **Emanuel Fonseca de Lima**, abre o rol de temas inquietantes destas discussões. Intitulado “Racismo no plural: um ensaio sobre o conceito de racismos” traz o argumento que apesar de ser um tema antigo e amplamente presente na agenda pública, há pouca clareza a respeito do que pode ou não ser considerada uma manifestação de discriminação racial, desse modo, o autor apresenta a evolução histórica da noção de raça e os elementos constitutivos do racismo, suas formas de expressão e seus principais aspectos. Considera, ainda que, em decorrência das múltiplas manifestações do racismo, seus desdobramentos e formas de enfrentamento, o conceito deve ser compreendido no plural: “racismos”.

O ensaio “Educação e pesquisa na desconstrução do racismo no Brasil: desafios, resistências e avanços” autoria de **Celia Regina Reis da Silva e Jorge Lúzio** localiza o racismo como uma das faces da colonialidade, bem como expõe as implicações desse fenômeno para os negros brasileiros. Ao apontar a educação como um dos caminhos para desconstrução da colonialidade do ser, poder e saber, que há cinco séculos vem inferiorizando, subalternizando e inviabilizando os modos de ser e existir do negro, os autores fazem um mapeamento interessante das produções acadêmicas e núcleos de estudos afro-brasileiros (Neab’s), os quais são compreendidos enquanto espaços de resistência e avanço para o combate do racismo.

As violações da territorialidade quilombola, o racismo ambiental e a necropolítica são temas discutidos no ensaio “Racismo ambiental, colonialismos e necropolítica: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil”, de **Liana Amin Lima da Silva e Oriel Rodrigues de Moraes**. O texto faz referência à luta pela terra durante o período de colonização, além de uma provocante análise sobre a lógica neoliberal e o processo de usurpação de terras, na qual se problematiza a desterritorialização dos povos, os impactos ambientais dos megaprojetos e os crimes-desastres da mineração. Na segunda parte do texto os autores avaliam que a morosidade estatual para titular as terras quilombolas está relacionada ao racismo ambiental e institucional.

A intolerância religiosa é uma das expressões do racismo que tem avançado em todo o mundo, no plano internacional umas das principais vítimas são os muçulmanos e no plano nacional os praticantes de religiões de matrizes africanas. **Henry Albert Yukio Nakashima**, em seu ensaio “O jardim da retidão: reflexões sobre eurocentrismo, racismo e religiões”, busca refletir sobre a concepção de religião, a construção histórica das relações de poder a partir do conceito de etnocentrismo, além do eurocentrismo como matriz para a produção de conhecimento. Ancorado nestes pressupostos, o autor analisa como determinadas práticas religiosas sofrem em menor ou maior grau discriminação e violência por estarem vinculadas a determinados grupos étnico-raciais.

Em “Lugares de afeto da mulher afrodescendente”, produzido por **Fernanda Santos**, são analisados, para além do patriarcado e do racismo, os entrelaçamentos de outros marcadores sociais da diferença, que mantêm as mulheres negras na base da pirâmide das desigualdades raciais. O texto faz referência a diversos processos de exclusão vividos pela mulher negra desde a escravidão. O trabalho forçado, a violência sexual, objetificação dos corpos, a ausência de afetos, bem como a solidão da mulher negra são temas subjacentes tratados neste ensaio.

O extermínio indígena, a luta pelo direito à diferença e a preservação da identidade étnica são questões discutidas no ensaio “O direito a existir e ser quem somos”, a autora **Taily Terena**, ao denunciar o processo de apagamento da história e cultura indígena da memória coletiva brasileira, traz para o leitor dados interessantes como a porcentagem atual, a heterogeneidade étnica e linguística da população indígena. A total ausência nos programas de entretenimento e comerciais de pessoas indígenas, também é questionada. A autora vê a educação um espaço por excelência para a desconstrução de estereótipos, sobretudo depois da obrigatoriedade do ensino de história e cultura indígena, preconizada pela lei 11.645/2008.

“Resistência indígena: uma luta contra a violação dos direitos humanos” é um breve manifesto escrito por **Cristine Takuá** no qual é denunciado o processo de modificação do modo de viver, exploração, usurpação, desterritorialização e extermínio vivido pelos povos



indígenas nos últimos 518 anos. A autora faz referência à destruição de cemitérios sagrados, a morte de lideranças, a contaminação de rios e terras com substâncias tóxicas, além dos entraves políticos para a demarcação das terras. Por outro lado, a autora conclama aos indígenas a se voltarem para os valores ancestrais e buscar neles um caminho para resistência e (re)existência frente à destruição de seus modos de ser e estar no mundo.

A participação das mulheres negras em processos de luta e reconhecimento por direito a identidade e cidadania, são analisados por **Ana Rita dos Santos Ferreira**, no ensaio “Memória coletiva: apontamentos acerca da participação social e política das mulheres negras no cenário brasileiro”, a autora argumenta que a luta da mulher negra é uma luta cotidiana e anônima pela vida e resistência a todas as formas de alienação. A memória coletiva é entendida como um instrumento de resgate de um conjunto de tradições e costumes que se traduzem em posicionamento político frente à história oficial que produziu um apagamento das narrativas sobre mulheres negras e sua participação política. Para ilustrar, a autora apresenta alguns depoimento retirados de pesquisas que foram organizados em forma de calendário entre os anos de 1988 e 1999, sob o título “Mulheres na luta contra a escravidão” organizado pelo CNDM (Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres),

O ensaio “A articulação do feminismo negro na América Latina e Caribe: décadas de 1980 e 1990”, produzido por **Tatiana Cavalcante de Oliveira Botosso**, descreve o nascimento do feminismo negro como resposta ao patriarcado, ao racismo, ao sexismo e à não menos importante ausência de espaço no movimento feministas de mulheres brancas de demandas específicas de cor/raça. Por meio das discussões ocorridas nos encontros Feministas Latino-Americanos, a autora, apresenta a dificuldades de construção de diálogos entre diferenças políticas e desigualdades estruturais, bem como os tensionamentos gerados por mulheres negras e indígenas que exigiam o reconhecimento/inclusão de suas pautas específicas, o que acabou provocando uma cisão entre as feministas e a criação da Associação da Rede de Mulheres Negras Latino-americanas. O ensaio abarca também importante mapeamento das principais organizações do movimento de mulheres negras criadas entre 1988 a 2000.

Ao apresentar o mito de Nina Oníse, a partir de uma narrativa afrofuturista **Fábio Kabral**, em seu ensaio “Afrofuturismo: ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo”, insere o leitor em uma perspectiva na qual as ficções fantásticas e científicas são vividas por africanos ou negros em situação de diáspora. O enredo construído a partir das tradições e ciências africanas tem como objetivo contribuir, segundo o autor, no resgate a identidade e a ancestralidade afro-brasileira perdidas em um processo de embranquecimento espiritual e psicológico.

No ensaio “Resistencia à escravidão e reconquista da liberdade: ser quilombo na diáspora africana” **Oriel Rodrigues de Mores** discute a escravidão a partir dos argumentos da Igreja Católica Apostólica Romana que permitiram a exploração dos negros africanos como

empreendimento do sistema capitalista colonial e das narrativas ouvidas no quilombo, no qual o autor nasceu. O quilombo durante a escravidão é descrito pelo autor como espaço de liberdade e resistência ante a perversa situação de cativo e manutenção das tradições e das redes de sociabilidade. O autor também discute a concepção contemporânea de quilombo dada pela Constituição Federal de 1988, o Programa Brasil Quilombola, bem como as dificuldades enfrentadas por muitas comunidades quilombolas pelo reconhecimento e titulação de suas terras pelo poder público federal.

O recente movimento feminista asiático-brasileiro é analisado no ensaio “Narrativas asiáticas brasileiras: identidade, raça e gênero”, de **Caroline Ricca Lee, Juily Manghirmalani e Lais Miwa Higa**, nas palavras das autoras, o movimento surge como urgência de mulheres de ascendência asiática em alcançar um espaço mais plural e interseccional no movimento feminista contemporâneo, agregando à luta pela equidade de gênero, contextos específicos de vivência e opressão da mulher asiática.

**Gabriela Japiassú Viana**, em seu ensaio “A importância da perspectiva decolonial no combate ao racismo”, apresenta por meio de revisão bibliográfica a constituição dos estudos decoloniais e os principais conceitos deste campo, como o mito da modernidade, a colonialidade do ser, do poder, do saber e de gênero. A autora argumenta que decolonialidade contribui no combate ao racismo, na medida em que, por um lado possibilita denunciar o discurso hegemônico da matriz eurocêntrica da produção do conhecimento e, por outro, a valorização, a superação da hierarquização dos conhecimentos, narrativas e saberes, ao conduzir a outras maneiras de entender e intercambiar histórias e culturas, até então, negadas, estigmatizadas e periféricas.

O último ensaio que compõem a obra, intitulado “Corporeidade feminina negra e o racismo patriarcal” produzido por **Sueine Patrícia Cunha de Souza**, que na perspectiva da sociologia do corpo, identifica as formas pelas quais o racismo, sexismo, outras discriminações interseccionais forjam os pertencimentos culturais e sociais das mulheres negras. Ao compreender o corpo com condensador de valores simbólicos que hierarquiza e inferioriza grupos de diferentes pertencimentos raciais são apresentadas reflexões sobre o desprezo da estética negra, objetificação sexual e a atenção negligenciada dispensada aos cuidados com o corpo negro nos serviços públicos de saúde.

*Ensaio sobre o racismo* é um debate de várias vozes sobre a problemática da questão racial que legitima e fortalece a luta antirracista no Brasil.

**PROFA. DRA. CÍNTIA SANTOS DIALLO**  
**Universidade Estadual De Mato Grosso Do Sul/Uems**



# **RACISMO NO PLURAL: um ensaio sobre o conceito de racismos**

**EMANUEL FONSECA LIMA<sup>2</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

Apesar de ser um tema antigo e amplamente presente na agenda pública, há pouca clareza a respeito do que pode ou não ser considerada uma manifestação de discriminação racial. O presente ensaio tem como objetivo fazer reflexões que possam auxiliar na compreensão do tema, identificando o conceito e as várias formas de expressão do racismo.

Para tanto, inicia com a análise de evolução histórica da noção de raça e quais os elementos essenciais do racismo. Em seguida, aborda algumas de suas formas de expressão e seus principais aspectos.

Por fim, propõe, o uso da expressão racismos, no plural, como forma de se ressaltar as peculiaridades de cada face desse fenômeno e facilitar tanto sua compreensão quanto o desenvolvimento de estratégias para sua erradicação.

## **1. O RACISMO COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL COM FINS POLÍTICOS**

No ano de 2003, o Supremo Tribunal Federal negou, por maioria dos votos, o habeas corpus impetrado em favor de Siegfried Elwanger, que havia sido condenado pela prática de crime de racismo em razão da edição, distribuição e venda de livros de conteúdo antisemita. Um dos argumentos utilizados pela defesa e que foi acatado por um dos julgadores era o de que, por serem os judeus um povo e não uma raça, a discriminação contra eles dirigida não poderia ser qualificada como crime de racismo.<sup>3</sup>

Apesar de rejeitado pela maioria dos julgadores, o argumento em questão revela que, mesmo o racismo sendo um fenômeno amplamente conhecido e discutido, há pouca clareza a respeito de seus contornos. Sob quais formas ele pode se manifestar? Ele necessariamente

---

2. Procurador do Estado de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Especialista em Direito Ambiental e Gestão Estratégica da Sustentabilidade pela PUC-SP. Mestre e Doutorando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela USP. Membro da Cátedra da UNESCO "Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras" da UFGD. Membro do Coletivo Ocareté. Membro do Núcleo de Acompanhamento Legislativo e Memória da Comissão de Direitos Humanos da OAB/SP

3. STF. HC 82.424. Relator Min. Moreira Alves. DJ: 19.03.2004.

é relacionado a características físicas? É possível falar em racismo religioso ou racismo ambiental? Essas são algumas das questões que o presente ensaio buscará enfrentar.

Para tanto, antes é necessário esclarecer que o termo “raça” assumiu significados variados em diferentes contextos históricos. Sua origem remonta à Idade Média, quando foi utilizado como sinônimo de casta, sendo aplicado a plantas e animais. No final do período medieval, foi empregado para fazer referência às linhagens nobres na Itália e na França (BETHENCOURT, 2018).

Quando da contenda entre cristãos e muçulmanos na península ibérica, o termo assumiu outra conotação, sendo associado à ideia de impureza de sangue, especialmente no que diz respeito aos judeus e muçulmanos. Posteriormente, durante a expansão ultramarina, a expressão foi utilizada para fazer referência aos nativos africanos e americanos (BETHENCOURT, 2018).

Na Europa do século XVIII, o termo raça passou a ser utilizado para indicar as variedades do gênero humano e, no século XIX, com as teorias das raças e racialismo científico, tornou-se critério de catalogação das supostas espécies humanas. No final do século XIX e início do século XX, com a emergência do nacionalismo, passou a ser equiparado à ideia de nação (BETHENCOURT, 2018).

Apesar dos diferentes significados assumidos em cada contexto histórico, é possível identificar uma constante na noção de raça: é associada à ideia de que a humanidade pode ser subdividida em diferentes grupos, que mantêm entre si uma relação de superioridade/inferioridade, sendo que cada um deles se distingue dos demais em razão de características inatas, compartilhadas entre seus membros (FIELDS; FIELDS, 2014). Trata-se de uma concepção que, em sua essência, diz respeito às relações de poder e necessidade de controle (MORRISON, 2017), sendo constantemente invocada para justificar práticas de dominação de um grupo sobre outro (MONTAGU, 1974).

Diferente do que costumeiramente se imagina, as características físicas não são um elemento imprescindível para a ideia de raça. No citado caso da península ibérica, por exemplo, não havia um fator fenotípico que permitisse a distinção entre judeus e muçulmanos: estes poderiam, inclusive, ser identificados como cristãos caso se trajassem como tal (BETHENCOURT, 2018).

Nos Estados Unidos, até a primeira metade do século XX, ainda que possuísse a pele e olhos claros, uma pessoa seria considerada negra se tivesse algum ascendente negro. No caso *Ferguson v Plessy*, em que a Suprema Corte dos Estados Unidos considerou constitucional as leis de segregação racial (doutrina “separados, mas iguais”), Homer Plessy foi condenado a pagar uma multa por violar a lei que determinava a separação de raças no transporte público. Plessy, apesar de possuir a pele branca, foi considerado negro por possuir uma avó negra (FIELDS; FIELDS, 2014). Ou seja, o critério para definir se alguém



era considerado negro não era a cor da pele, mas sim a ascendência, a presença de “sangue negro”.

Os fatores determinantes em ambas as situações não foram os traços físicos, mas a religião e a ascendência, elementos considerados cruciais para definir quais características seriam transmitidas de geração em geração.

É com a expansão europeia que as características físicas se tornaram um aspecto importante para identificação e hierarquização dos diferentes tipos de humanidade, sendo associadas a uma descrição estereotipada de atitudes e comportamentos que posteriormente seriam incorporadas pelas teorias de raças (BETHENCOURT, 2018).

A partir da segunda metade do século XIX, apesar de não desaparecerem das explicações para a variedade humana, as características físicas perdem importância para as particularidades culturais, que foram utilizadas para reforçar as ideias de hierarquia e de que as raças se encontrariam em ritmos diferentes no progresso humano (BETHENCOURT, 2018).

Se a ideia de raça variou de acordo com o contexto histórico e geográfico, o mesmo não pode ser dito em relação ao racismo, que teve seu conteúdo mais estável. Em linhas gerais, é possível definir o racismo como a atribuição a determinados grupos étnicos de características físicas e/ou mentais, reais ou imaginárias, e que seriam supostamente transmitidas de geração para geração (BETHENCOURT, 2018).

Historicamente, o racismo foi motivado por projetos políticos. Ao estabelecer uma hierarquia entre os diferentes grupos étnicos, ele justifica a discriminação ou segregação daqueles tidos como inferiores, consistindo em uma arma ideológica para políticas imperialistas (MONTAGU, 1974). Também pode ser utilizado para minar competidores bem sucedidos, como ocorrido, por exemplo, com os armênios no Império Otomano e com os judeus na Rússia e na Alemanha (BETHENCOURT, 2018).

Na Europa, as reflexões sobre a raça e a busca científica pela origem da diversidade humana serviram como instrumento essencial para combater o movimento por igualdade, mostrando esta como uma construção antinatural (BETHENCOURT, 2018).

Em tempos mais recentes, houve uma transição de um “racismo biológico”, cujo discurso era baseado em elementos físicos/genéticos, para um “racismo cultural” (BONILLA-SILVA, 2006), que se funda na ideia de incapacidade cultural e adaptação. Por exemplo, é justamente essa a base dos discursos hoje adotados contra imigrantes e refugiados, que também são acusados de desfrutarem de assistência social que não foi criada para eles (BETHENCOURT, 2018).

O racismo cultural é uma ideia perigosa e que pode levar a consequências drásticas: a alegação de que determinadas culturas são atrasadas, incompatíveis com o desenvolvimento e democracia, pode resultar na defesa de políticas que objetivam sua assimilação ou até mesmo eliminação (PNUD, 2004). É o que se observa, por exemplo, em relação ao

discurso dirigido contra os povos indígenas, conforme será abordado no decorrer do presente ensaio.

Por ser uma construção social, o racismo existe mesmo já tendo a ideia de raça sido amplamente refutada no meio científico (FIELDS; FIELDS, 2014). Em outras palavras, a demonstração científica de que no plano biológico não existe uma subdivisão da espécie humana em raças, não fez com que as práticas racistas desaparecessem. As descobertas do Projeto Genoma não fizeram com que os negros ou povos indígenas deixassem de ser discriminados, tanto por indivíduos quanto por instituições.

O conceito de racismo, portanto, não se restringe à discriminação fundada em características físicas nem a uma concepção restrita de raça, tal como apontado no argumento vencido no habeas corpus mencionado no início do presente ensaio. Ele possui caráter mais amplo, como se extrai, por exemplo, da definição de discriminação racial adotada pelo artigo 1º da Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial:

### **Artigo 1º**

**§1.** Para fins da presente Convenção, a expressão "discriminação racial" significará toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto ou resultado anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício em um mesmo plano (em igualdade de condição) de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública.<sup>4</sup>

Pode-se, portanto, afirmar que o racismo é uma construção social com fins políticos e, como tal, pode se fundar na discriminação com base na cor, religião, etnia, origem e ascendência. Partindo-se dessa concepção mais ampla, serão analisadas a seguir, sem qualquer pretensão de esgotamento do tema, algumas das formas de manifestação do racismo.

## **2. FORMAS DE MANIFESTAÇÃO DO RACISMO**

### **2.1 Racismo e negros**

Apesar de o racismo não depender necessariamente da presença de características físicas, uma de suas formas mais emblemáticas e duradouras de expressão é a fundada na cor da pele.

Nota-se, nesse ponto, que se chega a estabelecer uma gradação de acordo com a tonalidade de pele: quanto mais escura, quanto mais distante de um ideal de branquitude, maior a intensidade da discriminação.

---

4. Vale, nesse ponto, apontar que, de acordo com o parágrafo quarto do artigo 1º da Convenção, não se considera discriminação racial as medidas de ação afirmativa instituídas em favor de grupos vulneráveis e destinadas a assegurar-lhes igual gozo ou exercício de direitos humanos e liberdades fundamentais.



Os discursos utilizados para legitimação do racismo dirigido contra os negros variaram bastante de acordo com o período histórico. Em um primeiro momento, fundaram-se na representação dos negros como selvagens, desprovidos de linguagem e de cultura e em sua associação às figuras de Cain e de Cam e aos inimigos da cristandade. Essa abordagem foi utilizada para justificar tanto a escravidão quanto a omissão da Igreja manifestada pela ausência de éditos papais para proteção da população negra: argumentava-se que o negro precisava de um senhor cristão para tirá-lo da barbárie e conduzi-lo à fé e à salvação (SANTOS, 2017).

Com o desenvolvimento do racismo científico, esse discurso cedeu lugar àquele que atribuía ao negro características que seriam fruto de fatores biológicos: seria uma raça distinta (e segundo alguns autores como Virey, até mesmo uma espécie distinta) que possuía traços como a preguiça, indolência, volúpia e sensualidade que o impediria de alcançar o mesmo grau de progresso do branco (BETHENCOURT, 2018).

O descrédito das teorias biológicas sobre as raças fez com que a ideologia racista passasse a gravitar em torno de argumentos relacionados às dinâmicas de mercado ou mesmo às limitações culturais do negro, como, por exemplo, as supostas falta de disposição para o trabalho e tendência a ter um número grande de filhos. Essa nova forma de racismo, conhecida na literatura anglófona como *color-blind racism*, opera de forma mais sutil, indireta, o que pode ser evidenciado a partir do próprio discurso e linguagem utilizados (BONILLA-SILVA, 2006):

No lugar de dizer que negros não são bem-vindos, criam-se estratégias de não acolhida porque eles (os negros) não se sentiriam bem ou confortáveis em alguns locais. No lugar de se criarem bairros segregados, simplesmente não se mostram todas as opções de compra ou aluguel de imóveis quando os clientes são negros ou solicitam-se aluguéis a um valor inacessível para as populações negras. Na área de em- "smiling face" discrimination (ações feitas com um sorriso discriminatório no rosto) que se soma à frase: "Nós não temos emprego agora, mas, por favor, verifique mais tarde" como forma de negar emprego aos negros. Além disso, as ofertas de emprego são postadas em redes exclusivas. No caso daqueles que conseguem empregos, pagam-se salários menores aos funcionários negros ou oferecem-se a eles posições que não correspondem ao seu nível de formação educacional, ou ocupam-nos em empregos com pouca possibilidade de ascensão (SANTOS; NOGUT; MATOS, 2014).

É interessante observar que nem sempre o racismo contra negros se manifestou por meio de políticas segregacionistas como o *apartheid*. No Brasil, por exemplo, ele é mais dissimulado, ocultado pelo mito da "democracia racial", que facilita sua difusão no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural (NASCIMENTO, 2016). Essa minimização/

negação da existência do racismo dificulta a implementação de políticas públicas eficazes para sua erradicação (CARNEIRO, 2011). Conforme será mais bem explicitado no decorrer do presente ensaio, esse quadro é agravado quando o racismo se manifesta de forma institucional, ou seja, quando decorre de uma falha no funcionamento de instituições.

Pode-se afirmar assim, que, apesar de o discurso no qual o racismo contra os negros busca legitimação ter, em grande parte, abandonado argumentos de ordem biológica, essa forma de expressão do racismo é fundada, primariamente, em características físicas. Isso significa que, ainda que partilhe da mesma cultura, religião e convicções políticas dominantes, o negro continua sendo alvo de racismo pelo simples fato de possuir a cor de pele mais escura.

Há, no entanto, situações, como as que serão analisadas nos próximos itens, em que as características físicas desempenham um papel secundário, dando lugar a aspectos culturais.

## **2.2. Racismo e povos indígenas**

O racismo cultural e as finalidades políticas do racismo são particularmente evidentes quando se analisa as práticas discriminatórias dirigidas contra os povos indígenas.

O alegado primitivismo dos povos originários e o suposto poder/dever das civilizações mais “avançadas” tirarem as demais de seu estado de barbárie são elementos constantes no discurso que justificam práticas de espoliação dos direitos dos povos autóctones.

Ainda no período colonial, encontrou-se uma justificativa “humanitária” para exploração do trabalho escravo dos povos indígenas, conforme se extrai do pronunciamento do bandeirante Domingos Jorge Velho:

[...] e se ao depois [de reduzir os índios] nos servimos deles para as nossas lavouras; nenhuma injustiça lhe fazemos; pois tanto é para os sustentarmos a eles e a seus filhos como a nós e aos nossos; e isto bem longe de os cativar, antes se lhes faz um irremunerável serviço em os ensinar a saberem lavrar, plantar, colher e trabalhar para seus sustento, coisa que antes que os brancos lho ensinem, eles não sabem fazer (VILLAS-BÔAS FILHO, 2006, p. 78).

Após a independência, com a adoção de um modelo de Estado tipicamente burguês, sob o pretexto de criar uma “sociedade de iguais”, as especificidades culturais dos autóctones foram duramente atacadas. Na visão dos dominantes, esse processo de assimilação, absorção ou integração era resultante do oferecimento das “conquistas do processo civilizatório”. Assim, buscava-se resgatar os indígenas de seu “primitivismo”, dando a eles a oportunidade de “evoluírem” para um estágio civilizacional mais avançado. Conforme ensina Souza Filho (2000, p. 63), a “integração passou a ser o discurso culto dos textos e das leis, enquanto na prática, a cordialidade de integração se transformava na crueldade da discriminação”.



Em tempos atuais, esse “dever” de salvar os indígenas de seu estágio de “barbárie” tem sido utilizado para o ataque a seus direitos culturais, especialmente em sua dimensão territorial, ou seja, no respeito às suas terras ancestrais. É esse o tom da argumentação contida, por exemplo, em uma conhecida obra de comentários à Constituição Federal de 1988:

Em outras palavras, o constituinte brasileiro garantiu ao índio dez por cento do território nacional para que ele não evolua, visto que, para manter uma Disneyworld primitiva, preservará, todo seu ambiente pré-histórico, a fim de que suas crenças, costumes e tradições continuem os mesmos, proibidos de evoluir para os costumes civilizados do século XX/XXI, uma vez que o objetivo do constituinte foi preservar no tempo o atraso indígena (BASTOS; MARTINS, 2004. pp.1049-1050).

Na obra em questão, os autores pontuam que os defensores do movimento indigenista lutam “para que os índios continuem sendo primitivos, peças de museu, devendo ser preservados em seu atraso civilizacional, para gáudio dos povos civilizados, que poderão dizer que no passado pré-histórico os homens viviam como os índios brasileiros” (BASTOS; MARTINS, 2004. p. 1046).

Além desse “ideal civilizatório”, não é raro que o racismo dirigido aos povos originários se ampare em um discurso desenvolvimentista, que os considera como um entrave que deve ser suprimido para que se possa alcançar o progresso. Um exemplo disso pode ser observado em uma declaração de um ex-diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, que considerava que os povos indígenas eram “um empecilho para colonização das regiões do sertão que habitam”, razão pela qual defendia que “não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio” (RIBEIRO, 2000).

Esse mesmo discurso serviu de justificativa para que, nos primeiros anos da República, fossem contratados “bugreiros profissionais” por colonos italianos e alemães para tomar as terras dos Xokíeng do Paraná e Santa Catarina. Justificou, ainda, os ataques contra os Kaingang de São Paulo, quando da construção das estradas de ferro em suas terras (MELATTI, 1987).

Em tempos mais recentes, notadamente durante o regime militar, os povos originários foram considerados um empecilho ao progresso nacional, estando a política indigenista claramente subordinada a imperativos econômicos e políticos que tomam a forma de grandes empreendimentos, tais como estradas, hidrelétricas, projetos de mineração e agropecuária. Tais projetos não raramente são viabilizados às custas dos direitos territoriais das comunidades indígenas, forma e condição indispensável à sua organização social (VILLAS-BÔAS FILHO, 2003).

Nota-se que no racismo dirigido contra os povos indígenas tanto a finalidade política (a exploração de mão de obra e a espoliação dos direitos territoriais) quanto a mobilização de

um racismo cultural (presente na caracterização dos autóctones como povos primitivos que precisam ser assimilados pela sociedade “mais avançada”) são aspectos facilmente identificáveis. Os argumentos de ordem cultural também estarão fortemente presentes em uma outra forma de racismo, o racismo religioso, conforme será analisado a seguir.

### **2.3. Racismo religioso**

A ideia de raça, como visto, é uma construção social que não encontra fundamento biológico e que não depende, necessariamente, de características físicas. Com isso, não haveria qualquer grau de estranheza na ampliação da noção de racismo para contemplar hipóteses que não estão relacionadas a traços físicos, como ocorre, por exemplo, com o racismo religioso.

Por racismo religioso se entende as práticas nas quais determinadas características negativas são atribuídas a um grupo ou comunidade religiosa, de modo a torná-los alvo de discriminação. Não se trata, aqui, de simples intolerância, fruto da divergência sobre aspectos da fé, mas da “demonização” do outro, de sua associação a uma cultura “primitiva”, “atrasada”, que possui práticas nocivas e que devem ser erradicadas.

Pode-se citar como exemplo de racismo religioso a discriminação dirigida contra o islamismo, que passa a ser constantemente associado a um suposto atraso cultural que daria origem ao radicalismo e a violência, cuja forma máxima de expressão é o terrorismo.

No Brasil, um exemplo mais frequente são as práticas discriminatórias contra religiões afro-brasileiras. O racismo, nesse caso, não ocorre somente de forma explícita, mas também implicitamente, como nos atos que, apesar de não se voltarem de forma direta contra essas religiões, buscam obstar ou dificultar aspectos de sua liturgia. É o que ocorre, por exemplo, em movimentos que, a pretexto de combaterem a crueldade contra animais, buscam impedir seu sacrifício em cerimônias religiosas. Nota-se que os mesmos grupos que reivindicam essa proibição não mostram a mesma determinação em obstar práticas cruéis contra os animais adotadas pelo setor agropecuário ou pela indústria da moda.

Os atos de discriminação, nesses casos, são fundados primordialmente no caráter não cristão (ou não eurocêntrico) e no fato dessas religiões serem baseadas em elementos africanos e indígenas. Aqui essência do racismo reside no próprio desrespeito às heranças africanas e indígenas, às formas de organizar as relações com o mundo, com a comunidade e com a natureza (NASCIMENTO, 2017). Tanto é assim que não se observa o mesmo grau de violência e estereotipificação em relação a outras religiões, como, por exemplo, o budismo.

Ao mesmo tempo em que são ridicularizadas e folclorizadas, as religiões de matriz africana são exploradas como mercadorias no comércio turístico, tornando-se “curiosidades” para entretenimento de visitantes brancos (NASCIMENTO, 2016). No entanto, mesmo quando comercializadas, possuem seu valor intrínseco negado, sendo retratadas como uma expressão do exótico.

Pode-se afirmar, portanto, que o racismo religioso decorre de algo mais profundo que a simples divergência quanto a fé, ele se baseia no desprezo pela “sensibilidade de mundo”,<sup>5</sup> na inferiorização da cultura à qual é associada uma determinada religião.

### **2.3. Racismo institucional**

Ao se analisar as formas de manifestação dos racismos é possível fazer uma distinção entre o racismo individual e o institucional. O primeiro é a forma mais evidente e conhecida, dizendo respeito a ações de indivíduos. Ele não traz maiores problemas na identificação de seus autores e, na maioria das vezes, é alvo de forte reprovação por parte da sociedade (TURE; HAMILTON, 1992).

Já o racismo institucional atua de forma mais sutil, sendo fruto da ação ou omissão de instituições como, por exemplo, as forças policiais ou o judiciário. Via de regra, ele é mais difícil de ser reconhecido como racismo e por essa razão é menos condenado pela opinião pública (TURE; HAMILTON, 1992).

A diferença entre essas duas formas de expressão dos racismos pode ser facilmente compreendida a partir dos seguintes exemplos dados por Kwame Ture e Charles Hamilton:

Quando terroristas brancos promovem um ataque à bomba em uma igreja negra e matam cinco crianças negras, há um ato de racismo individual, amplamente lamentada pela maioria dos segmentos da sociedade. Mas quando na mesma cidade – Birmigham, Alabama – cinco centenas de bebês negros morrem a cada ano em razão da falta de comida apropriada, abrigo e serviços médicos, e milhares mais são destruídos e mutilados fisicamente, emocionalmente e intelectualmente por causa das condições de pobreza e discriminação na comunidade negra, isso decorre do racismo institucional (TURE; HAMILTON, 1992, p. 20).

Em outras palavras, os racismos não se manifestam somente no âmbito privado, mas também por meio de instituições, do Estado, inspirando e se materializando em políticas públicas (LEITE, 2012). Eles podem se instaurar no cotidiano organizacional, gerando, ainda que de forma difusa, desigualdades e iniquidades. Nesses casos, os racismos se apresentam como o fracasso coletivo de instituições e organizações na promoção de um serviço adequado às pessoas em razão de questões raciais (SILVA, 2017).

O racismo institucional pode, assim, ser definido como sendo um “modo de subordinar o direito e a democracia às necessidades do racismo, fazendo com que os primeiros inexis-tam ou existam de forma precária, diante de barreiras interpostas na vivência dos grupos e indivíduos aprisionados pelos esquemas de subordinação deste último” (WERNECK, 2013).

---

5. Mignolo, em sua abordagem decolonial, propõe a utilização da expressão “sensibilidade de mundo” em vez de “visão de mundo”, já que esta, ao enfatizar o sentido da visão, prende-se em um sentido privilegiado na epistemologia ocidental, desconsiderando as demais (MIGNOLO, 2017).



Ele pode ser expressar por meio da indisponibilidade e/ou acesso reduzido a políticas de qualidade, no menor acesso à informação, na menor participação e controle social e na escassez de recursos (WERNECK, 2013).

Um outro ponto de contraste entre o racismo individual e o institucional é que este pode ocorrer, inclusive, à revelia dos indivíduos. A existência do racismo institucional não significa que todo indivíduo, de forma consciente, oprime um determinado grupo, mas sim que as práticas discriminatórias são mantidas pela estrutura de poder existente (TURE; HAMILTON, 1992).

No Brasil, um exemplo evidente de racismo institucional se dá em relação às políticas de segurança pública e a população negra. De acordo com o IPEA, em 2016, a taxa de homicídios de negros foi duas vezes e meia maior do que a de não negros (16% contra 40,2%). Essa discrepância é particularmente evidente no estado de Alagoas, que possui a terceira maior taxa de homicídios de negros do país (69,7%) e a menor taxa de homicídios de não negros (4,1%). É como se os não negros alagoanos vivessem nos Estados Unidos, que, em 2016, apresentou uma taxa de 5,3 homicídios para cada 100 mil habitantes, enquanto os negros vivessem em El Salvador, cuja taxa de homicídios foi de 60,1 por 100 mil habitantes em 2017 (PNUD, 2005).

Da mesma forma, os dados relativos à violência praticada pelas forças policiais no Rio de Janeiro evidenciam o racismo institucional: o número de vítimas entre a população negra é três vezes maior que a de brancos.

O racismo institucional também pode ser observado ao se analisar a ausência ou a implementação deficitária de políticas públicas em relação à população indígena: os gastos *per capita* com saúde feitos pelo governo brasileiro são de 7 dólares para indígenas contra 33 dólares para não indígenas. No México, há uma média nacional de 79 leitos de hospital e 96 médicos para cada 100.000 habitantes; no entanto, tal índice cai para oito leitos e 14 médicos nas áreas em que os indígenas constituem mais de dois quintos da população. Esses dados revelam que a despesa pública em serviços sociais básicos discrimina sistematicamente os povos originários (PNUD, 2004).

A menção aos negros e aos povos indígenas não é despropositada: o racismo institucional guarda estreita relação com o colonialismo e com a submissão de minorias ao grupo dominante (TURE; HAMILTON, 1992). Isso ocorre na medida em que ele permite a manutenção da lógica colonial, assegurando a exclusão seletiva dos grupos racialmente subordinados e garantindo a apropriação dos resultados positivos de riquezas pelos segmentos privilegiados na sociedade (WERNECK, 2013).

Apesar de ser um problema antigo, o racismo institucional tem encontrado novas formas de expressão, como é o caso, por exemplo, do racismo ambiental, que será tratado no próximo item.

## 2.4. Racismo ambiental

A noção de racismo ambiental surge a partir da constatação de que a maior parte dos riscos ambientais decorrentes da atividade humana recaem, desproporcionalmente, sobre minorias étnicas (ACSELRAD, Henri; BEZERRA, 2009).

No ano de 1987, a Comissão de Justiça Racial da *United Church of Christ* realizou uma pesquisa em que ficou comprovado que a existência de depósitos de rejeitos perigosos em uma determinada área é diretamente relacionada à composição étnica das comunidades que nela habitam. Evidenciou-se que a proporção de residentes pertencentes a minorias étnicas em áreas que abrigam resíduos perigosos é igual ao dobro da proporção de minorias nas comunidades desprovidas dessas instalações. Nesses casos, a questão racial se mostrou um fator ainda mais determinante que a própria pobreza (ACSELRAD, Henri; BEZERRA, 2000). Outra conclusão extraída desse estudo foi a de que as multas impostas por violações ambientais em áreas habitadas por população de baixa renda ou por minorias raciais eram significativamente menores do que as aplicadas nos bairros de população predominantemente branca.

Essa distribuição não equitativa de impactos ambientais em desfavor de minorias étnicas não decorre da ação isolada de indivíduos, mas do fracasso coletivo de instituições e organizações. Trata-se, assim, de uma forma de expressão do racismo institucional e, como tal, sua relação com a prática de racismo nem sempre é evidente.

## 3. RACISMO OU RACISMOS?

Como visto, o racismo é uma construção social que, para viabilizar projetos políticos, atribui a determinados grupos étnicos características físicas e/ou culturais que seriam transmitidas a cada geração. Ele apresenta faces distintas de acordo com cada contexto histórico e pode se manifestar tanto na conduta de indivíduos quanto na de instituições e organizações.

O fato de seu conteúdo ter variado historicamente comprova que o racismo é uma construção poderosa e que pode sobreviver mesmo quando os discursos que buscam legitimá-la são desacreditados. Veja-se, por exemplo, que o fato de a ciência ter demonstrado que a espécie humana não pode ser subdividida em raças não fez com que o racismo contra os negros, que toma como principal característica a cor da pele, desaparecesse.

Para ressaltar essa multiplicidade e complexidade das formas de expressão do racismo, o presente trabalho optou por usar tal termo no plural. Isso significa que, apesar de não se desconhecer que as práticas discriminatórias voltadas contra os negros, indígenas e minorias religiosas são faces de um mesmo fenômeno, é certo que cada uma delas assume contornos distintos e que devem ser levados em consideração. É o caso, por exemplo, de uma maior ênfase em características físicas (como a cor da pele) ou culturais (como um suposto atraso civilizacional).

Não se questiona que todas as formas de expressão do racismo possuem elementos comuns que permitem identificá-las como parte de um único fenômeno. São justamente esses elementos que permitem identificar como racismo a discriminação voltada contra os judeus, tal como a relatada no habeas corpus mencionado no início do presente trabalho.

O que se pretende ao utilizar o termo “racismos”, no plural, é enfatizar que essas várias manifestações podem assumir, em cada caso, contornos muito distintos. Busca-se, dessa forma, possibilitar a melhor compreensão dessas práticas, auxiliando em sua identificação e na formulação de estratégias mais eficazes para enfrentá-las.

## CONCLUSÃO

O racismo é uma construção social que assumiu aspectos muito distintos de acordo com cada contexto histórico e geográfico. É possível, no entanto, identificar uma constante que permite caracterizar cada uma dessas formas de expressão como uma face diferente de um mesmo fenômeno: a atribuição a determinados grupos, com o propósito de atingir fins políticos, de características físicas, mentais ou culturais e que seriam transmitidas de geração em geração.

Apesar de ainda desempenharem um papel importante em certas formas de discriminação, como a que se volta contra os negros e que se funda essencialmente na cor da pele, as características físicas vêm dado lugar às culturais nos discursos racistas. Esse racismo cultural é particularmente evidente nas manifestações em relação aos povos indígenas e minorias religiosas.

Em relação à sua forma de manifestação, o racismo pode ser classificado em individual, quando decorre da conduta de indivíduos, ou institucional, quando é fruto da ação ou omissão de organizações e instituições. No primeiro caso não costuma haver maiores problemas na identificação da conduta racista e sobre ela há um juízo de reprovabilidade maior por parte da sociedade. Já o segundo costuma ocorrer de forma mais sutil e não raro sequer chega a ser reconhecido como racismo.

É buscando enfatizar a multiplicidade de formas de expressão do racismo que o presente trabalho propõe a utilização dessa expressão no plural. Não se desconhece aqui que em cada uma delas há a presença de elementos comuns que permitem sua identificação como faces de um único fenômeno. O que se busca, aqui, é chamar a atenção para suas particularidades, de modo a facilitar sua compreensão e o desenvolvimento de estratégias mais eficazes para seu enfrentamento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri; BEZERRA, Gustavo das Neves; MELLO, Cecilia Campello do Amaral. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.



- ACSELRAD, Henry. **Justiça ambiental: novas articulações entre meio ambiente e democracia**. Rio de Janeiro: Ibase, 2000.
- BASTOS, Celso Ribeiro; MARTINS, Ives Gandra da Silva. **Comentários à Constituição do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. 3a. ed., rev. e atualizada. São Paulo, SP: Editora Saraiva, 2004.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: Das Cruzadas ao Século XX**. 1ª. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BONILLA-SILVA, Eduardo. **Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States**. 2nd ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011. (Consciência em debate).
- FIELDS, Karen E.; FIELDS, Barbara Jeanne. **Racecraft: the soul of inequality in American life**. London: Verso, 2014.
- LEITE, Márcia Pereira. Preconceito racial e racismo institucional no Brasil. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 2012.
- MELATTI, Julio Cezar. Índios do Brasil. 5. ed. São Paulo-Brasília: Ed. Hucitec, 1987. (Estudos brasileiros).
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais de hoje. **Espistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, p. 12–32, 2017.
- MONTAGU, Ashley. **Man's most dangerous myth: the fallacy of race**. 5th ed. revised and enlarged. London ; New York: Oxford University Press, 1974. (A Galaxy book).
- MORRISON, Toni. **The origin of others**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017. (The Charles Eliot Norton lectures, 2016).
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2016.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo**, v. 6, n. 2, p. 51–56, 2017.
- PNUD. **Relatório de desenvolvimento humano 2005: Racismo, pobreza e violência**. Brasília: [s.n.], 2005.
- PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. **Relatórios do Desenvolvimento Humano - RDH 2004 - Liberdade Cultural num Mundo Diversificado**. [s.l.: s.n.]. 2004.
- RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. Re-conhecer ou reconhecer? Reflexões sobre direitos, diversidades e reconhecimento. In: EMANUEL FONSECA LIMA; CARMEN SOLEDAD AURAZO DE WATSON (Eds.). **Identidade e Diversidade Cultural na América Latina**. Porto Alegre: Editora FI, 2017. (Fronteiras & Identidades).

- SANTOS, Gislene Aparecida; NOGUT, Helton Hissao; MATOS, Camila T.M.B Racismo ou não/ A percepção de estudiosos do direito sobre casos com conteúdos racistas. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 1, n. 2, 2014.
- SILVA, Marcos Antonio Batista da. Racismo institucional: pontos para reflexão. **Laplage em Revista**, v. 3, n. 1, p. 127–136, 2017.
- STF. **HC 82.424**. Relator Min. Moreira Alves. DJ: 19.03.2004
- SOUZA FILHO, Carlos F. Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. 1a. ed., 2a. tiragem. Curitiba: Juruá Editora, 2000.
- TURE, Kwame; HAMILTON, Charles V. **Black power: the politics of liberation in America**. [s.l.: s.n.], 1992. Disponível em: <<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=738846>>. Acesso em: 29 jan. 2019.
- VILLAS-BÔAS FILHO, Orlando. História, Direito e política indigenista brasileira no século XX. *In*: VILLAS-BÔAS FILHO, Orlando (Org.). **Orlando Villas-Bôas: expedições reflexões e registros**. São Paulo: Metalivros, 2006.
- VILLAS-BÔAS FILHO, Orlando. Os direitos indígenas no Brasil contemporâneo. *In*: BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; SEELAENDER, Ailton L. Cerqueira-Leite (Orgs.). **História do direito brasileiro: leituras da ordem jurídica nacional**. São Paulo: Editora Atlas, 2003.
- WERNECK, Jurema. **Racismo institucional: uma abordagem conceitual**. Rio de Janeiro: GELEDES, 2013.

# EDUCAÇÃO E PESQUISA NA DESCONSTRUÇÃO DO RACISMO NO BRASIL: desafios, resistências e avanços

CÉLIA REGINA REIS DA SILVA<sup>6</sup> E JORGE LÚZIO<sup>7</sup>

Tambor  
Dá asas a nosso grito contido há séculos  
Grita  
Estamos do lado de fora  
Com as mãos vazias  
E as portas estão fechadas  
Com chaves de desamor  
Grita  
Tambor  
Grita  
Temos sede de vida  
E estamos cansados de tanta dor

**Carlos de Assumpção<sup>8</sup>**

## INTRODUÇÃO

Refletir e propor reflexões sobre as mais variadas formas de racismo no Brasil, atualmente, trata-se de uma urgência, se quisermos superar práticas discriminatórias, produtoras de violências e de extermínio de pessoas negras e suas culturas. Notícias de assassinatos, que dadas as proporções são classificados e reconhecidos pela sociedade civil como genocídio, em especial no extermínio da juventude negra, são um exemplo. Os constantes ataques a templos religiosos de matrizes africanas, candomblé e umbanda

---

6. Doutora em História pela PUC-SP. Pesquisadora do Cecafró/PUC-SP. Formadora e pesquisadora na Casa das Áfricas/Amanar. Docente no curso de Pós-Graduação em Arte, Patrimônio e Cultura no Centro Universitário Assunção (Unifai). Docente de História na SEE-SP. Escritora e ativista cultural em São Paulo. Membro da editora independente Me Parió Revolução.

7. Doutor em História Social pela PUC-SP. Pós-doc em História da Ásia na Unifesp. Docente do curso de licenciatura em História, e nos cursos de pós-graduação, na área de História, no Centro Universitário Assunção (Unifai). Atua em grupos de pesquisa CNPq, com foco em História da Ásia, História da África e Ensino de História. Pesquisador e docente no Museu de Arte Sacra de São Paulo (MAS-SP).

8. ASSUMPÇÃO, Carlos. *Tambores da Noite*. São Paulo: Coletivo Cultural Poesia na Brasa, 2009.



demonstram uma atualização de antigas práticas de desrespeito e o propósito de silenciar essa cultura religiosa vinda com os africanos escravizados no período do tráfico negreiro, da escravidão institucional neste país. As inúmeras denúncias de negros e negras sofrendo perseguições em lojas, xingamentos em vias públicas, perda de oportunidades de trabalho, destratos em universidades e escolas de Educação Básica, da violência policial em suas abordagens vêm demonstrando que o cotidiano racista brasileiro está longe de ser superado na terra da chamada “democracia racial”. Esse panorama coloca em questão a necessidade de se refletir — ou apenas propor reflexões — que intencionem compreendê-lo e solucioná-lo.

Afinal, o que são 130 anos de abolição da escravidão institucional depois de mais de 300 anos de escravização, ocorrida em muito por força de circunstância histórica? Outrossim, mesmo que o sistema escravocrata não se sustentasse mais, era inegável o desejo das elites políticas e econômicas de perpetuar a manutenção da escravidão. Essa vontade se faz presente à medida em que o processo de “libertação” dos escravizados não foi acompanhado de um processo de inserção dos negros libertos por aquela sociedade. Marginalizados, os afro-brasileiros acabam por ter sua condição social negligenciada e sofrem — não sem lutar — contra a opressão — os efeitos da falsa abolição até os dias de hoje. Nesses termos, como pensar a abolição da escravidão sem um projeto real de cidadania para a população descendente daqueles que foram escravizados? Como ser negro em uma sociedade que nega condições para a existência negra? Como superar um quadro histórico de desigualdade racial que impõe às pessoas descendentes dos povos originários desta terra ou traficados e escravizados no período colonial a condição de excluídas?

Este ensaio tem como objetivo refletir sobre essas questões, não com o intuito de respondê-las por definitivo dando por encerrado o assunto, mas, sim, para explorar ainda mais o vasto campo de reflexão aberto pela presença e participação da história e cultura africana no Brasil. Para isso, partiremos da apresentação das dimensões teórica e política que embasam os desenvolvimentos aqui propostos. Em seguida, argumentamos ser o racismo uma das heranças da colonialidade, e refletimos sobre as consequências desse sistema para os negros no Brasil atual. Entender essas implicações nos leva a construir caminhos, em especial em âmbitos educacionais, culturais e políticos, visando formas de superação do que podemos designar como “racismo estrutural”, entre as quais a reformulação dos currículos básicos a partir da obrigatoriedade do ensino e valorização da história, culturas africanas e afro-brasileira se apresenta como central.

## **ABORDAGEM TEÓRICA E POLÍTICA**

Pensadores pós-coloniais questionando as condições de fala dos subalternos (SPIVAK, 2010), decoloniais apontando a “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005) presente no

processo histórico de conquista e colonização da América Latina, assim como os Estudos Culturais buscando entender “que negro é esse na cultura negra” (HALL, 2003) apresentam elaborações teóricas que buscam compreender o lugar do negro de modo a valorizar sua presença nos espaços que ele ocupa.<sup>9</sup> Especificamente, em território nacional, reflexões pautadas pela rediscussão da mestiçagem no Brasil (MUNANGA, 1999), dos intelectuais negros e do conhecimento produzido por eles (GOMES, 2010) têm produzido explicações em diversas disciplinas e acabam por engajar pessoas a pensarem sobre as políticas necessárias para o reparo histórico devido, mas mascarado pela ideia de uma democracia racial. É importante destacar que essas reflexões não apenas denunciam processos de colonização, imperialismo europeu e colonialidade de saberes de ancestralidade indígena e africanas, mas também anunciam lutas sociais pela decolonialidade de seres e saberes extraocidentais (SILVA, 2016).

Universidades da América Latina, inclusive as brasileiras, acumulam estudos sobre as realidades enfrentadas pelas populações negras, antes mesmo da criação da lei 10.639/03<sup>10</sup>, ampliada pela 11.645/08<sup>11</sup>, fruto de luta e de pressão do Movimento Negro organizado e das várias frentes de apoio e proteção aos indígenas, exigindo visibilidade afirmativa acerca dos povos ao qual pertencem e reconhecimento de sua participação na formação das riquezas e cultura na sociedade brasileira. Há expressiva produção de pesquisas sobre os modos de viver, lutar e resistir ao extermínio físico, psíquico e cultural dessas populações; prateleiras recheadas de TCC, dissertações de mestrados, teses de doutorados e pós-doutorados denunciando o engodo que é a ideia de democracia racial no Brasil. Nesse sentido, pode-se dizer que hoje se conhece muito mais as culturas de matrizes africanas e indígenas, assim como os processos de resistências e re-existências delas, em condições de quase impossibilidade de existir, mais do que em qualquer outro momento.

Contudo, a formulação de políticas públicas pautadas nos resultados desses estudos se mostra incipiente, e a produção de conhecimentos tendo como referência culturas de matrizes africanas e nativas é marginalizada nos meios acadêmicos, ainda. Mesmo assim, podemos reconhecer a relevância do movimento da ABPN (Associação Brasileira

---

9. Outras referências que abordam a presença e o papel do negro nas sociedades, culturas e histórias constituídas por ele são: MIGNOLO, Walter D. *História locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Primeiro Capítulo: Pensamento Liminar e Diferença Colonial. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003; WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Equador: Ed. Abya-Yala, 2013.

10. “Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’, e dá outras providências.” Retirado do texto oficial da lei, disponível em: <[www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 28 jul. 2018.

11. “Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena’.” Retirado do texto oficial da lei, disponível em: <[www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html)>. Acesso em: 03 abr. 2018.



de Pesquisadores Negros)<sup>12</sup>, a atuação dos Neabs (Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros)<sup>13</sup> nas diversas universidades públicas do país, os centros de estudos como Cecafró (Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo<sup>14</sup>, Centro de Estudos Africanos da USP, o Núcleo de Consciência Negra da USP<sup>15</sup> e da Unicamp<sup>16</sup>, o Núcleo Negro Unifesp Guarulhos, Movimento Pró-Cotas para negros e indígenas nas universidades públicas e particulares, o importante papel dos cursinhos populares, destacando o Educafró e o Uneafró. Todas essas articulações políticas e acadêmicas são expressões do esforço que o Movimento Negro desempenha para que seus direitos sejam assistidos pelo Estado e, antes disso talvez, para serem reconhecidos como parte integrante fundamental do desenvolvimento histórico, econômico, social e cultural do Brasil.

## O RACISMO ENTRE AS HERANÇAS DA COLONIALIDADE

Pensar as formas de manifestações do racismo no Brasil exige reconhecermos o processo de construção institucional – inicialmente colonial e que perdura tanto no Império quanto na República – no qual a vida dos africanos traficados de África para serem escravizados no Brasil e seus descendentes percorre caminhos que passam pela objetificação do corpo negro. No tráfico e na escravidão, negros tornaram-se posses, ficaram “reduzidos” à propriedade de outros – resultado da construção da ordem do trabalho moderno –, sendo transformados em “coisas” passíveis de serem comercializadas, seja por meio de compra, venda, aluguel, empréstimo, doação ou mesmo pelo descarte como objeto – processo que expressa uma perspectiva desumanizante desses povos trazidos para o novo mundo.

---

12. “Associação civil, sem fins lucrativos, filantrópica, assistencial, cultural, científica e independente, tendo por finalidade o ensino, pesquisa e extensão acadêmico-científica sobre temas de interesse das populações negras do Brasil. Seus principais objetivos são: I - Congregar os Pesquisadores Negros Brasileiros; II - Congregar os Pesquisadores que trabalham com temas de interesse direto das populações negras no Brasil; III - Assistir e defender os interesses da ABPN e dos sócios, perante os poderes públicos em geral ou entidades autárquicas; IV - Promover conferências, reuniões, cursos e debates no interesse da pesquisa sobre temas de interesse direto das populações negras no Brasil; V - Possibilitar publicações de teses, dissertações, artigos, revistas de interesse direto das populações negras no Brasil; VI - Manter intercâmbio com associações congêneres do país e do exterior; VII - Defender e zelar pela manutenção da Pesquisa com financiamento Público e dos Institutos de Pesquisa em Geral, propondo medidas para seu aprimoramento, fortalecimento e consolidação; VIII - Propor medidas para a política de ciência e tecnologia do País.” Informações retiradas do site institucional: <[www.abpn.org.br/quem-somos](http://www.abpn.org.br/quem-somos)>. Acesso em: 29 jul. 2018.

13. Para uma relação dos NEABs por todo o Brasil, pode-se conferir a página da ABPN: <[www.abpn.org.br/neabs](http://www.abpn.org.br/neabs)>. Acesso em: 29 jul. 2018.

14. Site institucional: <[www.pucsp.br/cedic/colecoes/centro\\_diaspora.html](http://www.pucsp.br/cedic/colecoes/centro_diaspora.html)>. Acesso em: 29 jul. 2018.

15. O Núcleo de Consciência Negra na USP, o NCN, foi fundado em maio de 1987 por servidores técnico-administrativos, docentes e estudantes de graduação e pós-graduação da USP com o objetivo de construir a discussão étnico-racial na Universidade e na sociedade. O grupo era vinculado às suas respectivas entidades de classe: Associação dos Funcionários da USP (atual Sintusp), Associação dos Docentes da USP (Adusp), Diretório Central dos Estudantes (DCE) e Associação dos Pós-graduandos da USP (APG). Essas entidades foram fundamentais para o desenvolvimento do projeto. Informações retiradas do site institucional: <[www.ncn.org.br/index.php/quem-somos](http://www.ncn.org.br/index.php/quem-somos)>. Acesso em: 29 jul. 2018.

16. O Núcleo de Consciência Negra da Unicamp foi fundado no final de 2012, a partir da iniciativa de estudantes que impulsionaram a organização das atividades no mês da Consciência Negra, realizadas em conjunto com outros setores da Unicamp. A partir desta mobilização, foi possível articular vários grupos organizados da comunidade negra, dentro e fora da universidade, para promover a luta racial, a partir do acúmulo de uma série de conquistas do movimento negro e da necessidade de propiciar um espaço de politização das relações raciais no Brasil. Informações retiradas da página do Facebook: <[www.facebook.com/pg/NucleoDeConscienciaNegraUnicamp/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/NucleoDeConscienciaNegraUnicamp/about/?ref=page_internal)>. Acesso em: 29 jul. 2018.



Cabe ressaltar que negro é um termo que representa um grande guarda-chuva, abarcando diversas etnias africanas que no tráfico negreiro eram tratadas como mercadorias, sem referência étnica específica. Quem eram, pouco importava para o sistema colonial, que se interessava apenas pela serventia desses povos. Na classificação racial, foram registrados com a nomenclatura negra se referindo ao tom escuro da pele, muitas vezes fazendo referência, de maneira genérica, como originários de portos de embarque do tráfico negreiro em África. Entende-se que o registro tinha grande relevância, pois se tratava de peças, objetos contábeis e descrição de patrimônio.

Desde então, há uma sistemática produção de teorias e práticas sociais de subalternização dos povos traficados de África, parte de um projeto de colonização de dimensões planetárias, de caráter imperialista euro-ocidental, que tem na escravidão a estratégia inicial para desencadear processos e fundamentos liberais, como única possibilidade de modo de viver, produzir e significar a existência humana.

Diferentemente de outras realidades, como a inglesa, que não se misturou com seus colonizados, o Brasil português, desde o início de seu processo de colonização, contou com apoio da Coroa para a mestiçagem, como relatam pensadores das questões raciais na formação do Brasil, o que é um dado relevante ao se pensar o racismo particularmente produzido aqui. Sobretudo, cabe ressaltar que filhos da inter-racialidade, socialmente, não foram considerados brancos. Entretanto, para a política de branqueamento da recente nação brasileira, o tom da pele passou a ser referência para a classificação dos grupos étnicos/raciais que contribuíram na construção de uma imagem, estatisticamente, branca para o país.

Nesses termos, uma intensa produção estrutural e institucional produz a superioridade branca em detrimento da inferioridade negra. Entende-se a conquista e a dominação desses povos como algo natural, dado que são considerados “inferiores”, seus traços fenotípicos e atributos físicos passam a ser objetos de depreciação e desqualificação pela estética eurocêntrica. O corpo negro não se encaixa na universalidade ocidental, é considerado desvio, inferior. O mundo euro-ocidental expande sua “cultura universal” por meio da colonialidade, expressa como uma agressão cultural contra povos e culturas incompatíveis com seus modos de ser, saber, pensar (SILVA, *op. cit.*).

Nesse sentido, epistemologias eurocentradas produziram-se absorvendo a energia cultural e corporal de povos não europeus. A folclorização de suas culturas remete à construção de imaginários eruditos, como expressões da alta cultura europeia, referência que se impõe para as demais. Concepções discriminadoras contra os povos africanos e seus descendentes foram e ainda são propulsoras de sua marginalização, ameaçando seus viveres em cenários de terror global e desencadeando formas de escravização, genocídios e etnocídios de povos: (des)humanos por sua “diferença ontológica”. Pautadas na diferença racial,

levadas ao extremo ao se acreditar ser legítimo o extermínio ou a exclusão dos outros, essas concepções atingem atualmente os afro-brasileiros, que constituem, majoritariamente, a população do Brasil.

## **EM BUSCA DE SUPERAÇÕES**

Entretanto, esses povos subalternizados pela visão eurocentrada desde sempre intensificam movimentos por expressões de suas formas de ver e sentir a vida, o que podemos designar como perspectiva negra. Da estigmatização de primitivos, bárbaros, atrasados, passam a assumir caminhos pela libertação do que lhes fora imputado e desconsiderado em suas singularidades.

São amplos os movimentos que constituem o Movimento Negro, e referimos na segunda parte deste ensaio uma parcela desses no âmbito político acadêmico. Gostaríamos de discorrer agora um pouco sobre uma conquista importante desses movimentos e que mostra uma forma de se construir (ou seria de se reconstruir) uma visão mais valorizada do papel que desempenha o negro em nossa sociedade, sendo assim essencial para o combate ao racismo no contexto escolar — objetivo das discussões aqui propostas. Trata-se das leis nº 10.639/03, atualizada como nº 11.645/08 — “que estabelecem as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira’” e “Indígena”. Esses mecanismos legais são como que a base para a construção da mudança estrutural necessária em nossa sociedade no que diz respeito à reparação histórica que devemos aos afrodescendentes. Apenas por meio da educação poderemos modificar todo um imaginário que estrutura e define a presença do negro no Brasil, e esse parece ser um trabalho não apenas para as próximas gerações, mas também para a atual, vide os avanços que a legislação mencionada trouxe.

No meio acadêmico, significativas mudanças ocorrem devido às leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08, que tornam obrigatório o ensino sobre África e cultura afro-brasileira: disciplinas foram criadas em universidades; a Universidade do Maranhão criou a graduação em Cultura Afro-brasileira; foi aberta a Unilab (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira); cursos de pós-graduação surgiram, como na Unifai – Centro Universitário Assunção, em São Paulo; seminários, simpósios, fóruns e semanas de debates sobre questões raciais são realizados. O debate cresceu, a produção acadêmica também, porém ainda essas ações são insuficientes diante de tantas mazelas produzidas por mais de 500 anos de práticas e políticas racistas. Muito ainda há por ser feito na direção da extinção do racismo e da desigualdade racial no Brasil, contudo há que ser reconhecido e valorizado esse movimento que vem reivindicando transformações nas relações sociais educacionais do país.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Toda essa discussão sobre o racismo no âmbito da educação nos remete a uma releitura da história do negro no Brasil no século XX. No campo político, é importante lembrarmos lideranças como Abdias do Nascimento (1914-2011), intelectual, político, homem de relevância decisiva para o Movimento Negro e cuja atuação foi fundamental para os desdobramentos de políticas inclusivas, conquistas como a lei nº 10.639/03. No campo artístico, artistas como Ruth de Souza (1921) e Grande Otelo (1915-1993), que expressavam nos palcos seu comprometimento com a ancestralidade afro-brasileira, romperam paradigmas ao criar possibilidades e representatividade para novos artistas e novas linguagens — com base nessas culturas — conquistarem seu espaço e, sobretudo, o reconhecimento da sociedade como um todo para além dos espaços de engajamento e militância. No campo acadêmico, é importante destacarmos a criação do CEAO (Centro de Estudos Afro-orientais), da Universidade Federal da Bahia, um núcleo que pensa, desde a década de 1960, o negro para além do Brasil, como parte constituinte dos contextos de colonização lusófona, realocando assim a discussão da escravidão para um contexto mais global. Essa breve explanação de fatos políticos, artísticos e acadêmicos serve para exemplificar a presença e relevância que a questão do papel do negro na história social do Brasil ganhou ao longo do século XX.

Desse modo, mecanismos legais como as leis supracitadas corroboram uma trajetória de lutas e avanços, que ainda não alcançam todas as demandas de inclusão em nossa sociedade. O combate ao racismo significa, sobretudo, repensar a descolonização dos currículos escolares, o desenvolvimento de novas metodologias e tecnologias a serviço de uma educação pautada nos valores humanos no respeito à diversidade étnico-racial.

A partir dessa reflexão, e com o intuito de responder uma questão que motiva este breve ensaio, uma das formas de superar um quadro histórico de desigualdade racial que impõe aos afrodescendentes a condição de excluídos é uma mudança substancial no currículo básico de ensino. A lei que institui o ensino de história, cultura africanas e afro-brasileiras tem justamente esse objetivo, a ser realizado a longo prazo, conforme fomos educando novas gerações que reconheçam, compreendam e respeitem o papel que as culturas africanas tiveram em nossa história social. Outras formas de superação deste quadro são aplicadas hoje em nossa sociedade, como a lei das cotas, que paulatinamente vem sendo implementada nas universidades públicas, assim como no acesso a bolsas de estudos e pesquisas em universidades particulares e em concursos públicos. Esse, particularmente, é um debate que urge e deve ser bastante amplo, uma vez que a política das cotas dialoga diretamente com os anseios democráticos e antirracistas.

Por fim, as reflexões aqui apresentadas não se encerram e não têm como finalidade esgotar as questões aqui apresentadas, ao contrário, lembram que um texto, um sarau literário, em especial os periféricos que tem adentrado muitas escolas e bibliotecas públicas;



um trabalho de conclusão de curso, o diálogo profícuo, a desempenho, a aula de História, a militância, entre tantos outros instrumentos e veículos sempre serão oportunidades, possibilidades e instrumentação para que o racismo, como prática de crime, como mentalidade alicerçada no pensamento colonial, possa ser combatido, desconstruído e superado.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRASIL. Lei nº 10639, de 09 de Janeiro de 2003. Disponível em: <[www.planalto.gov.br/CCivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 02 ago. 2018).
- BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de Março de 2008. Disponível em: <[www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html)>. Acesso em: 02 ago. 2018.
- ASSUMPÇÃO, Carlos. *Tambores da Noite*. São Paulo: Coletivo Cultural Poesia na Brasa, 2009.
- GOMES, Nilma. Intelectuais negros e a produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter D. *História locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Primeiro Capítulo: Pensamento Liminar e Diferença Colonial. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder eurocentrismo e América Latina. LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- SILVA, Célia Regina Reis da. *Crespos insurgentes, estética revolta: memória e corporeidade negra paulistana, hoje e sempre*. Tese de doutoramento. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Equador: Ed. Abya-Yala, 2013.

# RACISMO AMBIENTAL, COLONIALISMOS E NECROPOLÍTICA: direitos territoriais quilombolas subjugados no Brasil

LIANA AMIN LIMA DA SILVA<sup>17</sup> E ORIEL RODRIGUES DE MORAES<sup>18</sup>

## INTRODUÇÃO

Diante do que foi apresentado no ensaio de Oriel Rodrigues de Moraes, à partir do *lugar de fala*<sup>19</sup> quilombola, seguimos em permanente diálogo e passamos a discorrer sobre o contexto atual de racismo estrutural<sup>20</sup>, institucional e epistêmico, vivido pelos povos quilombolas que re-existem<sup>21</sup> no Brasil. Buscaremos enfatizar sobre as violações à territorialidade quilombola como reflexo do racismo ambiental e, por conseguinte, de uma necropolítica, conforme definição de Achille Mbembe (2016).

A expulsão das comunidades quilombolas de seus *territórios de vida*<sup>22</sup>, com a remoção forçada das comunidades e omissão do Estado quanto ao reconhecimento, demarcação e titulação coletiva da terra, representa o racismo ambiental que corrobora os interesses do capital.

A exploração e destruição da natureza seja pela expansão do agronegócio com monoculturas transgênicas, seja para exploração de mineradoras ou construção de megaprojetos desenvolvimentistas, como complexos hidroelétricos, construção de portos, rodovias e ferrovias, até a instalação de base espacial, como no caso de Alcântara, Maranhão, gera

17. Professora de Direitos Humanos e Fronteiras da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Pós-Doutoranda em Direito (PUCPR). Doutora em Direito Socioambiental (PUCPR). Vice-Presidente do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS). Coordenadora do Observatório de Protocolos de Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado (Projeto Universal CNPq).

18. Quilombola da Comunidade Ivaporunduva, Vale do Ribeira, SP. Advogado da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas (CONAQ). Mestrando em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPG-MADE, UFPR). Pesquisador do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS). Membro da Comissão da Igualdade Racial da OAB Paraná.

19. Ver: RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

20. Recomenda-se a leitura de ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.

21. Aqui nos aproximamos do sentido de resistência, com base em Walter Dignolo (2007), ao considerar que um passo fundamental dos indígenas sulamericanos e afrocaribenhos é não ir no sentido da "resistência", mas da "desvinculação" conceitual (epistêmica), ou seja, uma transformação radical na geopolítica e na política corporal do conhecimento. Dignolo refere-se a uma epistemologia fronteriza baseada na diferença colonial, na subjetividade da ferida colonial que nos desloca ao paradigma decolonial da coexistência.

22. Sobre "territórios de vida", recomenda-se a série de vídeos publicada pela plataforma LifeMosaic, em 2015. <<https://www.lifemosaic.net/tol>>. Acesso em 10 jan. de 2019.

conflitos socioambientais que são endossados pelo Estado, o que caracteriza o racismo ambiental institucional.

A proximidade das noções de racismo ambiental e racismo institucional é apresentada na obra de Souza (2015), demonstrando que o padrão de discriminação territorial afeta o exercício de direitos ao longo da Diáspora Africana, o que deve ser considerado como unidade de análise para compreensão da crise ambiental que as comunidades negras enfrentam no continente americano.

Com base na noção de justiça ambiental, ressaltamos as lições do professor Henri Acserald (2010):

a noção de "justiça ambiental" exprime um movimento de ressignificação da questão ambiental. Ela resulta de uma apropriação singular da temática do meio ambiente por dinâmicas sociopolíticas tradicionalmente envolvidas com a construção da justiça social. Esse processo de ressignificação está associado a uma reconstituição das arenas onde se dão os embates sociais pela construção dos futuros possíveis. (ACSERALD, 2010, p. 108)

Não por acaso são comunidades negras do Chocó, no Pacífico Colombiano, que, para além da memória recente do conflito armado, permanecem vítimas de conflitos socioambientais, onde a lógica dos deslocamentos forçados segue com a ameaça da desterritorialização. Observa-se que as comunidades negras chocoanas não depositavam muita esperança com o Acordo de Paz, se o processo de paz não fosse feito *desde abajo* e se as medidas de reparação não se atentassem para a recuperação da autonomia territorial, com a garantia de processos de consulta e consentimento livre, prévio e informado.

O Foro Interétnico Solidaridad Chocó alerta para o risco de haver uma mera mudança dos atores violadores de seus direitos coletivos, pois temem que a contaminação do rio Atrato pela mineração ilegal que financiava os atores armados, passaria a ser institucionalizada pelo Estado, com os licenciamentos ambientais para exploração mineral pelas grandes corporações transnacionais.

Nevaldo Perea Perea, líder do Consejo Comunitario Mayor Asociación Campesina del Rio Atrato (COCOMACIA), em 2015, alertava: *"El territorio es la única opción de vida que tenemos nosotras comunidades negras. Sin el territorio no hay vida."* <sup>23</sup>

O Haiti é aqui... <sup>24</sup>

---

23. Em: *Taller sobre Consulta Previa*, realizado pelo Consejo Comunitario Mayor de La Organizacion Popular Campesina del Alto Atrato (COCOMOPOCA) na comunidade Villa Claret, Chocó, Colômbia, agosto de 2015. Sobre o *Mandato de Consulta Previa do Foro Interétnico Solidaridad Chocó*, ver Tese de Doutorado: SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta Previa e Livre Determinação dos Povos Indígenas e Tribais na América Latina: Re-existir para Co-existir* (PUCPR, 2017).

24. Com base no capítulo 2 "Movimentos contra-hegemônicos na América Afro-Indígena" da tese de Doutorado: SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta Previa e Livre Determinação dos Povos Indígenas e Tribais na América Latina: Re-existir para Co-existir* (PUCPR, 2017).



*Al destruirme a mí, no hacéis sino talar en Santo Domingo el tronco del árbol de la libertad.  
Volverá a brotar de nuevo, sus raíces son infinitas y profundas.*

**Palavras de Toussaint ao ser arrastado  
(VALLE; TOMBESI, 2010. p. 11).**

Retomamos a reflexão da diferença colonial que construíram os ideólogos para justificar os processos de colonização. A ideia de inferioridade dos índios e o caráter não humano dos escravos africanos se manteve e foi intensificada nas repúblicas independentes, conforme observa Walter Mignolo (MIGNOLO, 2007).

Para Mignolo, hoje se busca a descolonização do saber e da subjetividade, mediante a elaboração de alternativas ao capitalismo e ao Estado moderno e sua dependência do poder militar, mediante a criação de novas ideologias. Ressalta, entretanto, que todos os movimentos de descolonização exitosos que tiveram lugar no continente americano, estiveram nas mãos de crioulos de ascendência espanhola, portuguesa, inglesa e africana, em cujos horizontes não há ideia de que existiam outras possibilidades para além do que lhes oferecia a tradição europeia (MIGNOLO, 2007, p. 108).

Conforme Mignolo, na primeira onda do que se chamou descolonização não se atacou o colonialismo como ideologia, pois o objetivo era obter a independência do império. Isso significa que o poder mudou de mãos, enquanto os crioulos se tornam a elite que tomou o controle da economia e do Estado, mas a lógica da colonialidade permaneceu a mesma.

O único movimento social liderado por nativos (índios) “falhou” no que diz respeito a expulsar os colonos do território. Mignolo se refere a Túpac Amaru no Vice-Reino do Peru. O autor destaca que a Revolução Haitiana também abriu a possibilidade de uma ruptura epistemológica, mas foi silenciada. “A luta pelo saber não terminou desde a colonização dos territórios inca e asteca de Tawantinsuyu e Anáhuac. América Latina tem sido testemunha de muitas revoltas e insurreições, desde Túpac Amaru no Peru colonial, até os zapatistas no México neoliberal” (BUCK-MORSS, 2011, p.136).

Vislumbram-se os processos históricos de libertação, rebeliões populares e revoluções sociais que eclodiram na América Latina, a exemplo da revolta de escravos da colônia de Saint-Domingue, que culminou no processo histórico inédito de autolibertação de escravos africanos, consagrando a Revolução Haitiana, do final do século XVIII e início do século XIX, de caráter antiescravista e anticolonialista.

Em 1791, enquanto mesmo os mais ardentes opositores da escravidão na França esperavam passivamente por mudanças, o meio milhão de escravos em Saint Domingue, a mais rica colônia não somente da França, mas de todo o mundo colonial, tomava nas próprias mãos as rédeas da luta pela liberdade, não através de petições, mas por meio de uma revolta violenta

e organizada. Em 1794, os negros armados de Saint Domingue forçaram a República Francesa a aceitar o *fait accompli* da abolição da escravatura na ilha (declarada pelos comissários coloniais franceses Sonthonax e Polverel, que agiam por conta própria) e a universalizar a abolição em todas as colônias francesas. De 1794 a 1800, como homens livres, esses antigos escravos envolveram-se numa luta contra forças invasoras britânicas, das quais muitos colonos proprietários de terras de Saint Domingue, brancos e mulatos, esperavam o restabelecimento da escravidão. O exército negro, sob o comando de Toussaint Louverture, derrotou militarmente os britânicos, numa luta que fortaleceu o movimento abolicionista na Grã Bretanha e preparou o terreno para a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807 (BUCK-MORSS, 2011, p. 138).

Buck-Morss, ao tratar do paradoxo dos ideais da revolução francesa e a manutenção da escravidão nas colônias, demonstra que, “apesar da abolição da escravatura ser a única consequência logicamente possível da ideia de liberdade universal, ela não se realizou por meio das ideias ou mesmo das ações revolucionárias dos franceses; ela se realizou graças às ações dos próprios escravos” (BUCK-MORSS, 2011) <sup>25</sup>.

A autora demonstra a persistente cegueira do racismo europeu para o significado concreto da liberdade. “O paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão marcou a ascensão de uma série de nações ocidentais no interior da nascente economia global moderna.” Buck-Morss (2011, p.132) nos alerta que:

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores.

Gorender (2000) assinala que “no início do século XIX, o Haiti era a colônia mais produtiva das Américas e a primeira a conquistar a Independência nacional, em 1804” e questiona: “Como explicar então que não tenha tido uma trajetória progressista, mas, ao contrário, se tornara o país mais pobre do continente, talvez um dos mais pobres do mundo?”

---

25. E conclui: “Por que é importante encerrar o silêncio sobre Hegel e o Haiti? Diante da aceitação final de Hegel da continuidade da escravidão — e mais, diante do fato de que a filosofia da história de Hegel ofereceu por dois séculos uma justificativa para as mais complacentes formas de eurocentrismo (talvez Hegel sempre tenha sido um racista cultural, se não um racista biológico) — por que a recuperação desse fragmento da história, cuja verdade conseguiu nos escapar, é de interesse mais do que hermético? Há muitas respostas possíveis, mas uma certamente é o potencial de resgatar a ideia de história universal humana dos usos aos quais a dominação branca a condenou. Se os fatos históricos a respeito da liberdade podem ser extirpados das narrativas contadas pelos vencedores e recuperadas para a nossa própria época, então o projeto da liberdade universal não deve ser descartado, mas, pelo contrário, deve ser resgatado e reconstituído sobre novas bases” (BUCK-MORSS, 2011, pp. 131-171).

Enquanto, em Paris, a guilhotina decepava as cabeças dos jacobinos, em São Domingos Dessalines e seus companheiros continuavam a defender, de armas na mão, o ideal jacobino da liberdade e igualdade de todos os homens. Eles, os jacobinos negros, permaneciam fiéis ao espírito revolucionário da Convenção de 1789. A 29 de novembro de 1803, os revolucionários negros divulgaram uma declaração preliminar de Independência. A 31 de dezembro, foi lida a Declaração de Independência definitiva. O novo Estado recebeu, no batismo, a denominação indígena de Haiti (GORENDER, 2000, p. 300).

Uma das respostas históricas que Gorender apresenta à questão levantada sobre as dificuldades socioeconômicas do Haiti é pelo fato da exclusão do Haiti entre os países latino-americanos convidados por Simón Bolívar à Conferência do Panamá, em 1826. “O isolamento internacional acentuou o atraso e agravou as dificuldades históricas, após uma das mais heróicas lutas emancipadoras do hemisfério ocidental” (GORENDER, 2000, p. 301).

Tais dificuldades, somadas às intervenções imperialistas dos Estados Unidos no século XX sob o argumento da “estabilidade” do governo, resultando em controle e cooptação das elites no poder, reverberam até os dias atuais, sobretudo após os desastres naturais de grandes proporções ocorridos neste século afetando o Haiti com o terremoto, em 2010 e a passagem do furacão Matthew, em 2016.

A história da colonização do Haiti possibilita-nos acessar o legado de práticas e discursos políticos que, gestados pelos colonizadores espanhóis e, depois pelos franceses, constituíram muitas das representações da vida social e política do país. Trata-se de mostrar como as relações entre os países ocidentais e caribenhos, especialmente o Haiti, estão assentadas na memória do tráfico e da escravidão – não apenas nas suposições sobre a incapacidade desses povos se autogovernarem, mas também nas formas de institucionalizarem a liberdade e a democracia (DALBERTO, 2015).

Sobre o tratamento terrivelmente cruel dos escravistas, Gorender (2000, p. 297) assinala que “o regime escravista de São Domingos se identificava, sob muitos aspectos, com o brasileiro”. A conexão do Brasil com o Haiti demonstrada na música de Caetano Veloso e Gilberto Gil, composta no movimento do Tropicalismo, na década de 1960, segue atual, no que diz respeito ao colonialismo interno e racismo estrutural, epistêmico, institucional e ambiental no Brasil.

Achille Mbembe, nas lições sobre necropolítica, nos aponta a reflexão de que o capitalismo contemporâneo se traduz em um projeto de revitalização da própria escravização.

A herança colonial escravocrata insiste em marcar na pele negra e indígena, em seus corpos e territórios, as consequências do racismo ambiental, desde assassinatos de lideranças



que se contrapõe ao modelo hegemônico, às doenças causadas por áreas e águas contaminadas, ao esbulho de seus territórios e desaparecimento de comunidades inteiras. O sistema pós-colonial modernizou os meios de produção, mas segue ditando às regras, de quem merece ou não viver, de quais vidas poderiam ser descartadas.

Não por acaso, terras indígenas e quilombolas são usurpadas para a exploração predatória neoliberal. O racismo ambiental se torna institucionalizado com o discurso assimilacionista, afetando o modo de vida tradicional indígena, quilombola e de outros povos tradicionais, com a finalidade explícita de esvaziamento de suas terras para transformá-las em mercadoria.

Transformá-los em “cidadãos”, em uma perspectiva etnocêntrica, é a mesma coisa que dizer: “Vamos salvá-los, vocês têm que deixar de ser indígenas, deixar de ser quilombolas”. Com a perda do pertencimento a uma coletividade e territorialidade, fica mais fácil transformá-los em mão de obra explorada, nos moldes do antigo “Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPILT).

### **DES-ENVOLVIMENTO: ZONAS DE SACRIFÍCIO, ZONAS DE MORTE**

Polanyi (2000, p. 289) nos mostra o paradoxo de que não eram apenas os seres humanos e os recursos naturais que tinham de ser protegidos contra os efeitos devastadores de um mercado autorregulável, mas também a própria organização da produção capitalista. Segundo o autor, a ficção da mercadoria menosprezou o fato de que deixar o destino do solo e das pessoas por conta do mercado seria o mesmo que aniquilá-los.

A ideia de “progresso” da civilização e do mito do desenvolvimento, sinônimo de crescimento econômico, segundo Celso Furtado:

[...] tem sido de grande utilidade para mobilizar os povos da periferia e levá-los a aceitar enormes sacrifícios para legitimar a destruição de formas de culturas *arcaicas*, para explicar e fazer *compreender a necessidade* de destruir o meio físico, para justificar as formas de dependência que reforçam o caráter predatório do sistema produtivo (FURTADO, 1998, p.89).

Benedito Souza Filho, ao apresentar a publicação “Dinâmicas territoriais e conflitos socioambientais”, relaciona os conflitos socioambientais com a produção de *zonas de sacrifício*, por estar associada ao controle de áreas estratégicas em termos geopolíticos pelo Estado e empreendimentos capitalistas, o que representa um tipo de *etnocídio*, retomando as lições de Pierre Clastres em *Arqueologia da Violência*. “As relações explícitas entre agentes do capital e o Estado, propiciaram um modelo de capitalismo predador com fortes conotações racistas e antiecológicas” (SOUZA FILHO, 2017).

O autor refere-se ao caso das comunidades quilombolas de Alcântara:

(...) o sacrifício de algumas centenas deve ser encarado como uma espécie de mal necessário, pois acreditam que um objetivo maior, que é o de assegurar o controle dessa porção do território quilombola para fins de comercialização no mercado aeroespacial, é mais importante que a reprodução material e social das famílias que vivem e trabalham nessa parte do município. A área que passaria no controle do Estado, a partir do estabelecimento dessa zona de sacrifício, pelo exercício da violência legítima do Estado (Weber, 2001), pode ser entendida como uma espécie de espólio de guerra travada contra os quilombolas (SOUZA FILHO, 2017, p.13).

As populações atingidas por megaprojetos, não por acaso, são povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, quebradeiras de coco, entre outras comunidades tradicionais, que são subalternizadas e inferiorizadas pelo espectro do capitalismo global. Em geral, com a ameaça de expulsão e deslocamento forçado, lutam para permanecer em seus territórios de origem, os territórios que dão origem à própria existência do povo ou da comunidade.

Quando há o chamado “fato consumado”, a exemplo dos complexos hidrelétricos na Amazônia<sup>26</sup> ou dos crimes-desastres ambientais, como nos casos de Mariana (Minas Gerais), em novembro de 2015, Barcarena (Pará), em fevereiro de 2018 e Brumadinho (Minas Gerais), em janeiro de 2019, os povos e comunidades que sobrevivem e buscam recomeçar e ressignificar suas vidas no que restou do território degradado, acabam “ilhados”, na luta pela manutenção do seu modo de vida, sofrem com os danos ambientais irreparáveis, contaminação da água e escassez dos recursos necessários para subsistência dos grupos.

A perversidade do racismo ambiental é tão grande que segue em um processo contínuo de violação dos direitos das vítimas, a exemplo da crueldade da discriminação que os atingidos pelo crime-desastre da Mineradora Samarco, em Bento Rodrigues, distrito de Mariana (MG), após deslocamento forçado, relatam sofrer, apontados como “pés-de-lama”; do mesmo modo, os Kaiowá e Guarani, no sul do Mato Grosso do Sul e os Avá Guarani no oeste do Paraná, não obstante estarem confinados e ilhados em meio ao mar de soja, sem demarcação de terras e garantias para o bem viver (ñandereko) em seu *Tekoha*, são chamados de “bugres” nas cidades ou tornados invisíveis como se miseráveis fossem, discriminados pela maioria da população, que não percebe a grandiosidade do modo de ser e espiritualidade Guarani; enquanto muitos dos atingidos por Belo Monte, tentam resistir ao modelo da periferia urbana, sejam os que estão nas palafitas no centro de Altamira (Pará), sem acesso à saneamento básico, sejam os que, sem melhores alternativas, aceitaram ser

---

26. Sobre as violações de direitos e conflitos socioambientais ocasionados pelos empreendimentos hidrelétricos na Amazônia, recomenda-se: ALARCON, Daniela Fernandes, et al (org.). *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós* Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016. E: MAGALHÃES, Sônia Barbosa, CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC*. São Paulo: SBPC, 2017.

reassentados nos Reassentamentos Urbanos Coletivos (RUCs), distante da beira do rio e do modo de vida tradicional ribeirinho.

Os crimes-desastres ambientais em grande escala ganham caráter de crime continuado, para além de estudos de impactos ambientais e processos de licenciamentos ambientais questionáveis, a construção ou instalação dos empreendimentos ignorando a população local, sem os devidos processos de consulta e consentimento livre, prévio e informado<sup>27</sup>, têm se revelado como verdadeiros cenários de guerra. Para além das zonas de sacrifício, tornaram-se zonas de morte.

A obra de Joan Martinez Alier é um marco para se pensar os conflitos ecológicos distributivos, o racismo ambiental e o movimento por justiça ambiental. O ecologismo dos pobres ou ecologismo popular, ecologia da sobrevivência e do sustento ou ecologia da libertação é o mesmo nome para o fenômeno ambientalista que, diferente do “culto ao silvestre”, caracterizam-se pelos interesses materiais pelos recursos e serviços ambientais proporcionados pelo meio natural para a subsistência humana (MARTINEZ ALIER, 2007, p. 356).

Nos termos de Martínez Alier (p.356): “[...] o ecologismo dos pobres, ecologismo popular, a ecologia da sobrevivência e do sustento, a ecologia da libertação e o movimento pela justiça ambiental (local e global), surgem dos protestos contra a apropriação estatal ou privada dos recursos naturais comunitários”.

Nesse sentido, o ecologismo dos pobres é um conceito que revela o racismo ambiental concretizado, utilizado para abarcar as preocupações sociais e as formas de ação social nascidas no entendimento de que o meio ambiente é uma fonte do sustento humano. A luta contra o fardo desproporcional de contaminação e degradação ambiental caracteriza esse movimento.

No campo do ecologismo combativo, inserem-se progressivamente movimentos sociais já bem constituídos, que ambientalizam as pautas dos grupos subalternos que pretendem representar, analogamente ao que acontecera já nos anos 1980 com os seringueiros do Acre. Esse é o caso do Movimento de Atingidos por Barragens (MAB) que acusa a economia do setor elétrico de rentabilizar seus investimentos pela expropriação do ambiente dos atingidos e do Movimento dos trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST), que questiona a noção corrente de produtividade, sustentando que não é “produtiva” a terra que produz qualquer coisa a qualquer custo, acusando a grande agricultura químico-mecanizada de destruir recursos em fertilidade e biodiversidade, e, assim, descumprir a função social da propriedade (ACSERALD, 2010, p. 106).

---

27. Sobre o direito de consulta e consentimento livre, prévio e informado: SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta prévia e livre-determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: Re-existir para Co-existir*. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), 2017.



Nos processos de lutas dos povos tradicionais pela sua própria sobrevivência, acabam por apontar caminhos alternativos ao modelo hegemônico que os oprimem. Nessa conquista de visibilidade e reivindicação de direitos coletivos, vislumbra-se o ideal de sustentabilidade com os povos indígenas e tradicionais como protagonistas para superação do modelo predatório capitalista.

Para além dos projetos desenvolvimentistas afetando *territórios de vida*, o racismo ambiental configura-se também na implementação de políticas ambientais preservacionistas que excluem os seres humanos, povos e comunidades, não reconhecendo os territórios tradicionais que esses grupos habitam, a noção de pertencimento que configura a relação intrínseca entre natureza e cultura.

Quanto ao racismo ambiental expresso nos casos de sobreposição de Unidades de Conservação de Uso Integral<sup>28</sup>, é questionável a validade dos decretos de criação de Unidades de Conservação que proíbem a presença humana nos casos de sobreposição de territórios tradicionais, podendo ser anulados, quando violam o direito à terra e uso dos recursos naturais necessários para subsistência do povo e violam o direito de consulta e consentimento livre prévio e informado, garantido na Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Brasil em 2002 e promulgada pelo Decreto 5.051 de 2004.

Deve-se considerar que o direito ao território tradicional é um direito congênito das comunidades, que nasce com elas, pois a existência de uma comunidade tradicional depende de sua territorialidade, portanto, trata-se de um direito anterior à criação de parques ou outras Unidades de Conservação de proteção integral.

A imaterialidade é inerente à noção de territorialidade e da identidade cultural e étnica dos povos, das crenças e modos de vida, lugar onde se pode existir, onde se pode ser, lugar onde se produz a vida, onde encontramos a sociobiodiversidade, em sua indissociável essência, conciliando natureza e cultura.

A concepção de *territórios de vida* aqui empregada se aproxima da noção de *tekoha* dos Guarani, o *território do ser*, o lugar onde se é, “o lugar do nosso modo de ser”; portanto, não se trata de terra no sentido material de propriedade que pode se dispor ou alienar. Nesse sentido, “Sin tekoha, no hay teko, sin el lugar donde somos lo que somos, no somos nada” (MELIÁ, 2016. p.45).

---

28. Hayama (2017, p. 135) aponta as possíveis soluções para o conflito, respeitando o desejo da comunidade afetada: a) preferencialmente, a busca pela desafetação da unidade de conservação superposta ao território quilombola, por via legislativa ou judicial; b) se inviável ou se a desafetação não foi desejada pela comunidade, a recategorização para outro tipo de unidade de conservação que autorize a presença de comunidades tradicionais em seu interior, por via legislativa ou judicial; c) por fim e na impossibilidade de alteração, ou como arranjo emergencial e provisório, o reconhecimento da tese da dupla afetação, conciliando-se interesses ambientais e étnico-culturais sob regime de gestão compartilhada entre comunidade quilombola e poder público.

Ressalta-se que o território quilombola não é objeto de apropriação privada, ao contrário, é de posse e uso coletivo, pois não há glebas de domínio privado, apenas áreas destinadas à produção familiar ou áreas essencialmente comuns. Essa ressignificação da terra como espaço místico, de reprodução física e sociocultural, faz com que o quilombo seja um lugar de bem viver e viver bem (MORAES, 2015, p. 45).

O racismo ambiental que encontramos nos países e regiões periféricas neste século XXI, reafirma a vocação etnocida das práticas racistas de assimilação e extermínio. Para além da invisibilidade das políticas que ignoram os povos, estamos diante da perversidade de um modelo que expressamente cultua o desaparecimento de minorias étnicas, que são vistas como “obstáculos” para o “des-envolvimento”.

Os *territórios de vida*, quando não em sua totalidade afundados em lama tóxica da mineração ou alagados por um reservatório hidrelétrico, ilhados, gritam por socorro. Natureza e cultura se fundem, retornam para a indissociabilidade inerente que a modernidade insiste em separar. Aos gritos e prantos de sobrevivência, junto à resistência e re-existência dos povos indígenas, quilombolas e tradicionais, escutamos os gritos de socorro dos rios mortos, da fauna, flora e da totalidade da vida usurpada.

Em 2015, os Krenak choraram a morte do rio Doce. Em 2019, os Pataxós Hã-Hã-Hã choraram a morte do rio Paraopeba. Entre 171 pessoas mortas e 139 desaparecidas<sup>29</sup> pelo hediondo crime da Vale S/A em Brumadinho-MG, além de trabalhadoras e trabalhadores, moradores da região, a maioria negros e negras, há quatro quilombolas entre as vítimas desaparecidas e exterminadas pela lama tóxica da barragem que se rompeu. Nos municípios de Brumadinho e Belo Vale, identifica-se, ao menos, sete comunidades quilombolas atingidas pela lama: Córrego do Feijão, Sapé, Marinhos, Rodrigues, Ribeirão, Chacrinha dos Pretos e Comunidade da Boa Morte<sup>30</sup>.

Achille Mbembe (2016, p. 146), ao revisar o conceito de *biopoder* de Foucault, traz à tona a noção de *necropoder*, demonstrando que “as formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (*necropolítica*) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror”.

Em *Crítica da Razão Negra*, Mbembe (2014, p.18), refere-se ao *devir negro do mundo*, demonstrando o caráter descartável e solúvel e a sua institucionalização enquanto padrão de vida e sua generalização ao mundo inteiro.

---

29. Dados atualizados em 20 de fevereiro de 2019, de acordo com a Defesa Civil. Notícias. *Número de mortos identificados na tragédia de Brumadinho sobe para 171*. G1-Minas. Acesso em 20 de fev. de 2019. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/02/20/numero-de-mortos-identificados-da-tragedia-de-brumadinho-sobe-para-171.ghtml>>.

30. Levantamento e dados fornecidos pela Federação das Comunidades Quilombolas de Minas Gerais N-Golo, em reuniões realizadas em Belo Horizonte e Belo Vale (MG), dias 14 a 16 de fevereiro de 2019, com a presença de Oriel Rodrigues de Moraes (CONAQ), Jésus do Rosário Araújo (Presidente da Federação Quilombola de Minas Gerais), demais lideranças e quilombolas atingidos pelo crime da Vale S/A, em Brumadinho, MG.

A identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir. Nesta perspectiva, o mundo deixa de ser, em si, uma ameaça. O mundo, pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afinidades. Há uma identidade em devir que se alimenta simultaneamente de diferenças entre os Negros, tanto do ponto de vista étnico, geográfico, como linguístico, e de tradições herdeiras do encontro com *Todo o Mundo*. (MBEMBE, 2014, p. 166-167)

Sobre o Devir-negro, um ensaio organizado pela Revista Cult, foi dedicado à leitura de Achille Mbembe no Brasil. Para melhor compreensão do pensamento do autor, destacamos:

Necropolítica, pois, é a política de morte. Em Mbembe, ela é racializada, mas extrapola essa dimensão, na medida em que a negritude, por exemplo, não é apenas uma condição subalterna reservada aos negros, já que é o lote de sofrimento que pouco a pouco se estende para além dos negros – é o devir-negro do mundo, que abarca desempregados, descartáveis, favelados, imigrantes. Que a política seja declinada como necropolítica, como política de extermínio, diz algo da sobrevivência da matriz colonial no contexto contemporâneo. (PELBART, 2018, p.21)

Vilma Piedade, por sua vez, ao revisar o conceito de sororidade, para o feminismo negro, traz à tona o conceito de *dororidade*: “(...) Um conceito parece precisar do outro. Um contém o outro. Assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo, E essa Dor é Preta” (PIEADADE, 2017, p. 16).

Dororidade carrega no seu significado a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo. Contudo, quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, tem um agravamento nessa dor. A Pele Preta nos marca na escala inferior da sociedade. E a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado. (PIEADADE, 2017, p.17)

Conforme Mbembe (2016, p. 145), “se observarmos a partir da perspectiva da escravidão ou da ocupação colonial, morte e liberdade estão irrevogavelmente entrelaçadas”. Nesse sentido entendemos o reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas usurpados pela ocupação colonial como a reconquista da liberdade, a liberdade que dá o próprio sentido à vida e à existência quilombola.

Ressaltamos a importância das reflexões sobre interseccionalidade para o olhar sobre os direitos quilombolas, considerando às perspectivas de gênero e raça. “As violências contra os quilombos não podem ser compreendidas sem considerar as interseções entre as diferentes formas de opressão e de exploração”, destaca o Coletivo de Mulheres da CONAQ,



em *Mulheres Quilombolas contra o racismo, a violência e pelo bem viver* (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018). O que nos remete a importância das lições sobre interseccionalidade e feminismo negro, em Angela Davis (2018), Lélia Gonzalez (2017), Sueli Carneiro (2003), Vilma Piedade (2017) e Djamila Ribeiro (2017).

## **AUSÊNCIA DE TITULAÇÕES DAS TERRAS QUILOMBOLAS COMO EXPRESSÃO DO RACISMO AMBIENTAL E INSTITUCIONAL**

A Constituição Federal, no artigo 68 do ADCT assegurou a propriedade definitiva às comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Com o reconhecimento constitucional, as comunidades quilombolas tornaram-se visíveis perante a normatividade do Estado, a partir da perspectiva da sobrevivência e resistência à opressão histórica sofrida, como categoria jurídica de acesso e reparação de direitos coletivos, tendo em vista os direitos de existência e de liberdade.

Compreendemos que, com o marco constitucional, a identidade “genérica” quilombolas é ressignificada como identidade étnico-racial de forma positiva, remetendo à memória e resistência à opressão sofrida. Já a utilização do termo “remanescentes” foi objeto de duras críticas pelo movimento nacional das comunidades quilombolas — Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) — por trazer uma conotação pejorativa dos que “restaram”, “sobraram”, remetendo a existência quilombola ao passado e não a coexistência do presente.

Retomamos às lições sobre o julgamento em 8 de fevereiro de 2018, da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239. Por maioria, o STF declarou a validade e constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, que regulamenta o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas de que trata o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), confirmando o direito a autoatribuição (autorreconhecimento) e afastando a tese do “marco temporal”<sup>31</sup>.

O Supremo Tribunal Federal (STF), após 14 anos da interposição da ação, declarou a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, onde votaram pela improcedência integral da ADI a ministra Rosa Weber e os ministros Edson Fachin, Ricardo Lewandowski, Luiz Fux, Marco Aurélio, Celso de Mello e a presidente, ministra Cármen Lúcia. O ministro Luís Roberto Barroso também votou pela improcedência, mas com a diferença que, além das comunidades remanescentes presentes às terras na data da publicação da Constituição Federal de 1988, têm direito à terra aquelas que tiverem sido forçadamente desapossadas, vítimas de esbulho renitente. Os ministros Dias Toffoli e Gilmar Mendes votaram pela parcial

---

31. Sobre o marco temporal como retrocesso dos direitos originários indígenas e quilombolas, ver: SILVA, Liana Amin Lima da; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. E demais capítulos em: WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. *Os direitos territoriais quilombolas além do marco temporal*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016.

procedência da ação, reafirmando a interpretação conforme a Constituição ao dispositivo para também dizer sobre a existência de um marco temporal na data da promulgação da Constituição, já o ministro Cezar Peluso (aposentado), relator do caso, foi o único voto pela total procedência da ação.<sup>32</sup>

O povo quilombola obteve uma importante vitória no julgamento da ADI 3239, com a constitucionalidade do decreto e afastamento da invenção jurídica do “marco temporal”. Não obstante o resultado positivo do julgamento, cabe uma reflexão mais aprofundada sobre a violência sistêmica sofrida pelas comunidades quilombolas no Brasil com a morosidade nos processos de titulação das terras quilombolas. Da omissão do Estado, às ameaças e ataques que as comunidades sofrem por atores privados, fica evidente o racismo ambiental e institucional existente.

O mapeamento da violência nos quilombos no Brasil resultou em uma importante publicação pela Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) e Terra de Direitos, em 2018.

Quanto à tipologia das violações, foram categorizadas como: ameaça, perseguição e intimidação; assassinato; contaminação por agrotóxicos e/ou poluição das águas; cerceamento de liberdade; criminalização por processos cíveis, criminais ou administrativos; destruição de casas ou plantações; perda ou possibilidade de perda de território e/ou intervenção de terceiros — casos de ataques e violência que envolve a ameaça de despejos, remoção concretizadas, violação do direito de consulta livre, prévia e informada, exploração mineral irregular, entre outros (CONAQ, TERRA DE DIREITOS, 2018).

A violência advinda do latifúndio sobre os territórios é uma constante em vários quilombos e se relaciona diretamente aos casos de assassinatos, torturas, ameaças e perseguições, descritos e mapeados na publicação referida.

A expansão do agronegócio e de atividades de mineração, a duplicação de rodovias e a construção de empreendimentos são exemplos de situações que geram constantes conflitos nos quilombos. O ano de 2017 foi marcante para quilombolas de Barcarena, no estado do Pará, em situação de conflito com a empresa norueguesa de mineração Hydro Alunorte, que atua há quatro décadas na região (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018, p.95).

A pesquisa citada constatou que nos últimos dez anos, o ano de 2017 foi o mais violento para as comunidades quilombolas de todo o Brasil:

o número de assassinatos de 2016 para 2017 cresceu em aproximadamente 350%. Ainda que consideremos o provável subdimensionamento dos dados, tendo em conta as razões

---

32. Disponível em <[www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187](http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187)>. Acesso em 20 jun. de 2018.

já expostas, o crescimento exponencial das mortes revela uma mudança de conjuntura política e social que agrava o risco da manutenção dos modos de vida e da sobrevivência dos quilombos no país.

Verifica-se o racismo institucional do Estado brasileiro pela omissão com os processos de titulação de terras quilombolas.

Segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), até o momento foram conferidos apenas 116 títulos de terras em benefício de comunidades remanescentes de quilombos, de um total de mais de 3000 comunidades já reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro, e de um total estimado de 6000 comunidades existentes no Brasil. A seguir esse ritmo nas titulações, o Estado brasileiro pode tardar mais de mil anos para titular as mais de seis mil comunidades existentes no Brasil (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018, p. 135).

As rupturas e retrocessos democráticos que testemunhamos nos últimos anos no Brasil escancararam, o antes velado, racismo institucional, já nas primeiras medidas tomadas pelo atual governo, com a edição da Medida Provisória 870 e Decreto 9.667, de 2 de janeiro de 2019, alterando drasticamente a estrutura dos ministérios, esvaziando a competência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), transferindo para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento a demarcação e titulação de terras indígenas e quilombolas (artigo 1º, XIV, do Decreto 9.667, de 2 de janeiro de 2019).

Tais medidas demonstram o evidente ataque orquestrado às políticas que regulamentam e concretizam os direitos dos povos indígenas e quilombolas, de modo a rasgar as conquistas constitucionais de 1988. Torna-se oficial o racismo já expressado pelo atual presidente, ao declarar publicamente ser contrário às políticas de demarcação de terras, apontando para o retrocesso de uma política com viés assimilacionista dos anos 1970.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente ensaio, buscamos a aproximação entre racismo ambiental e necropolítica, para demonstrarmos que, existe na lógica neoliberal vigente, um caráter neocolonial genocida e que a população que é desterritorializada, “descartada” ou “enterrada na lama”, atingida diretamente pelos impactos de megaprojetos desenvolvimentistas e crimes-desastres da mineração, não por acaso segue sendo, em sua maioria, a população negra, seja em Barcarena, seja em Brumadinho, seja no Chocó colombiano, seja na África do Sul pós-*apartheid*.

Os territórios de vida, territórios de reprodução da vida, são importantes espaços para a manutenção da sociobiodiversidade. Quando usurpados, dão lugar ao cenário de devastação



da exploração predatória, onde impera a o des-envolvimento extrativo até se esgotarem os recursos naturais e as possibilidades de lucro. As externalidades negativas e danos socio-ambientais irreparáveis, refletem a colonialidade de uma escravização contemporânea eco-cida, que vai desde a exploração da mão de obra negra à usurpação da terra e destruição da natureza.

Constata-se que a omissão do Estado no que tange à titulação das terras quilombolas se apresenta como caracterizador do racismo institucional e ambiental do Estado Brasileiro no tocante as violações de direitos e invisibilidades do modo de vida e ser quilombola.

A libertação das amarras escravocratas se traduz na liberdade de se autodeterminar enquanto povo, com a liberdade de decidir sobre o modelo de desenvolvimento que afeta os territórios. A importância dos processos de luta e reivindicação da territorialidade, é expressão da reconquista da liberdade e da dignidade do povo quilombola.

Os processos de re-existências do povo quilombola e de suas lutas por seus territórios de vida, apontam o caminho para a superação e enfrentamentos das feridas coloniais. Na encruzilhada histórica que vivemos, que tenhamos discernimento para emergirmos da lama que nos asfixia imersos ao racismo ambiental.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.
- ASCERALD, Henri Ascerald. *Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental*. Revista Estudos Avançados, edição n. 24. São Paulo, USP, 2010.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e Haiti*. Tradução de Sebastião Nascimento. Revista Novos Estudos. n. 90. CEBRAP. Julho de 2011.
- CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em Movimento*. Revista Estudos Avançados. n. 17 (49). São Paulo: USP, 2003. p. 117-132.
- CLASTRES, Pierre Clastres. *Arqueologia da Violência*. Pesquisas de antropologia política. Prefácio de Bento Prado Jr. Tradução de Paulo Neves. Publicado em 1980. Edição brasileira d 2004. São Paulo: Editora Cosac & Naify.
- COORDENAÇÃO NACIONAL DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS (CONAQ); TERRA DE DIREITOS. *Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Organização: Frank Barat. Tradução: Heci Regina Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DALBERTO, Germana. *Para além da colonialidade: os desafios e as possibilidades da transição democrática do Haiti*. Ensaio. Porto Alegre, 06 de março de 2015. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FURTADO, Celso. *O mito do desenvolvimento econômico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GORENDER, Jacob. O épico e o trágico na história do Haiti. *Estudos Avançados*. vol.18 n.50 São Paulo Jan./Abr. 2004. Resenha de: C. L. R. James, *Os jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*, São Paulo, Boitempo, 2000. p.295. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100025](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100025)> . Acesso em 7 jan. de 2017.
- G1. Notícias. *Número de mortos identificados na tragédia de Brumadinho sobe para 171*. G1-Minas. Acesso em 20 fev. de 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2019/02/20/numero-de-mortos-identificados-da-tragedia-de-brumadinho-sobe-para-171.ghtml>>.
- HAYAMA, Andrew Toshio. *Unidades de Conservação em territórios quilombolas: Conflitos socioambientais e atuação da defensoria pública*. Dissertação de Mestrado em Direito Socioambiental. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Unidades de Conservação em territórios quilombolas: Conflitos socioambientais e atuação da defensoria pública*. São Paulo: Letramento, 2018.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007, p. 356.
- MELIÁ, Bartomeu. *Camino Guaraní*. De lejos venimos, hacia más lejos caminamos. Guaraní rape. Mombyrygui niko jaju, mombyryvénte jaguata. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, Asunción, 2016.
- MBEMBE, Achille Mbembe. *Crítica da Razão Negra*. Título original: Critique d'ela raison nègre. Tradução: Marta Lança. Revisão: L. Baptista Coelho. 1a.ed. Lisboa, Portugal: Ed. Antígona, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Necropolítica*. Temáticas. Revista Arte & Ensaios. Revista do PPGAV/ EBA/ UFRJ, n. 32. Rio de Janeiro: Dezembro de 2016. p. 123-151.
- MORAES, Oriel Rodrigues de. *A titulação da terra quilombola Ivaporunduva como reconquista da liberdade*. Monografia. Escola de Ciências Jurídicas e Sociais. Curso de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).
- MIGNOLO, Walter. *La Idea de America Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Trad. de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- \_\_\_\_\_. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Traduzido por Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008.

- PELBART, Peter Pál. O devir negro do mundo. In: Dossiê. Devir-negro: a leitura de Achille Mbembe no Brasil. *Revista Cult*, n. 240, 2018. p.19-23.
- PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Ed. Nós, 2017
- POLANYI, Karl. *A grande transformação*: as origens da nossa época. Trad. Fanny Wrobel. 2.ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.
- SILVA, Liana Amin Lima da. *Consulta Prévia e Livre Determinação dos Povos Indígenas e Tribais na América Latina*: Re-existir para Co-existir (PUCPR, 2017).
- SOUZA FILHO, Benedito. Direitos territoriais, conflitos socioambientais e a produção de zonas de sacrifício. In: MARTINS, Rosirene Lima; SHIRAISHI NETO, Joaquim; SOUZA FILHO, Benedito. *Dinâmicas territoriais e conflitos socioambientais*. São Luís: EDUEMA, 2017.
- SOUZA, Arivaldo Santos de. *Direito e racismo ambiental na diáspora africana*: promoção da justiça ambiental através do direito. Salvador: EDUFBA, 2015.
- TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de quilombo*: caminhos e entraves do processo de titulação. Ed. Do autor: Belém. 2006
- VALLE, Pablo; TOMBESI, Silvia. (compiladores). *Revoluciones*: Haití, Río da le Plata, Gran Colombia, México. 1a.ed. Buenos Aires: Lumen, 2010. p. 11.
- VELOSO, Caetano; GIL, Gilberto. *HAITI*. Discografia: Tropicália 2, 1993.



# O JARDIM DA RETIDÃO:

## Reflexões sobre eurocentrismo, racismos e religiões

HENRY ALBERT YUKIO NAKASHIMA<sup>33</sup>

Se só sabemos muito pouco de Deus, é porque precisamos pouco: só temos Dele o que fatalmente nos basta, só temos de Deus o que cabe em nós.

*A paixão segundo G.H. — Clarice Lispector*

### DESDE CEDO, APRENDEMOS QUE SÃO TRÊS OS TEMAS QUE NUNCA DEVEMOS DISCUTIR:

futebol, política e religião. É quase consenso que iniciar uma conversa sobre esses tópicos é, fatalmente, terminar em conflitos, especialmente em tempos de polarização e pensamentos extremados. Chega-se ao ponto de familiares brigarem e amigos deixarem de se falar pela completa falta de habilidade em lidar com a alteridade, a diferença. Então não devemos abordar esses três temas? Ora, essa ideia não poderia estar mais equivocada. Claro que devemos! O fato é que ela apenas encobre nossa total falta de senso crítico e, pior, nossa total falta de empatia. O problema não é o tema, mas como o abordamos; é estarmos presos em verdades historicamente construídas que julgamos ser infalíveis e considerarmos o argumento do outro uma mentira.

O presente texto contrariou essa máxima e tomou a liberdade de abordar um desses três temas: a religião. Para tanto, refletiu-se sobre a ideia de religião, a construção sócio-histórica das relações de poder e a forma como a base de conhecimento foi implementada pelo viés ocidental eurocêntrico<sup>34</sup> para, por fim, abordar o que se chamou de “racismo religioso”.

33. Doutorando em História pela PUC-SP; graduado em História pela Universidade Nove de Julho, mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica - SP, tendo pesquisado a prática do islamismo em São Paulo. Integrante do Coletivo Ocareté e do Núcleo de Estudos de História Social da Cidade — NEHSC - PUCSP. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a relação da FUNAI e o povo Waimiri-Atroari, do Amazonas, no período da Ditadura Civil-Militar.

34. Nas palavras de Walter Mignolo, “por ‘Ocidente’ eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento”. Ou seja, a forma como o referencial, a teoria, a metodologia e a práxis estão estruturados de modo a ter o conhecimento oriundo da Europa (e dos Estados Unidos) parâmetro para o real (MIGNOLO, 2008, p. 290).

## 1. RELIGIÕES

Inicialmente, é preciso compreender que “religião” é uma palavra histórico-cultural. Ou seja, seu significado está atrelado invariavelmente a um contexto social, determinado pelo momento histórico e pela cultura. Isso significa que sua definição varia de lugar para lugar, de período para período. Dificilmente alguém não sabe dar uma explicação mínima sobre o que é religião. Entretanto,

esse nosso conceito ocidental ampliou-se historicamente, efetiva e progressivamente, com o aumento dos termos de comparação a começar das origens cristãs de sua ressignificação (verdadeiramente revolucionária) até os nossos dias. Não é por acaso que, efetivamente, a adoção do termo *religio*, por parte das línguas europeias, depende do processo de 'cristianização' e não de 'latinização' (MASSENZIO, 2005, pp. 23-24).

No século XIX, quando os pesquisadores se deram conta de que as diversas sociedades do mundo se encontravam em condições distintas, conseqüentemente suas práticas religiosas, esse mundo ocidental, o mesmo que cunhou o termo “religião”, determinou que esses grupos outros — os considerados atrasados — não a possuíam. Por considerarem que suas estruturas e instituições (ritos, condutas, doutrinas, etc.) eram arcaicas, chamaram essas manifestações de “animismo”, “práticas mágicas”, entre outros. Dessa forma, a ideia de religião estava associada a uma estrutura que não por acaso remetia ao cristianismo.

Além disso, dentro desse debate teórico, não se deve ignorar outro modelo amplamente difundido e profundamente presente em nossa sociedade, a ideia de “mito”. Seu significado

dentro da nossa civilização, sofre o efeito do condicionamento exercido, a partir do nascimento da filosofia grega, pela oposição entre *logos* (o discurso racionalmente estruturado) e *mythos* (o discurso que desconhece a estrutura lógica). Em síntese, tal confronto (do qual o *logos* saiu vencedor) contribuiu fortemente para modelar a nossa imagem de mito [...] (MASSENZIO, 2005, p. 47).

Certamente, todos já ouviram expressões relacionando “mito” a personalidades, de modo a associá-las a feitos grandiosos, fantasiosos, fantásticos, ou a listas, relacionando um tema qualquer a ideias mentirosas. *Entretanto*, em nosso debate, mito se refere mais a uma estrutura que orienta, explica e fundamenta uma ideia dentro de uma lógica de crença e menos a uma mentira. Seja como for, em nossa estrutura social, a ideia de mito está associada ao que é irreal. Assim, da mesma forma, estamos automaticamente sugestionados a associar outras religiões a fantasias ou irrealidade pelo simples fato de as chamarmos de “mitologia”. Por exemplo, “mitologia hindu”, “mitologia iorubá”, “mitologia indígena”, religiões praticadas

atualmente, são associadas à “mitologia grega”, à “mitologia nórdica” à “mitologia egípcia”, entre tantas outras, como crenças enterradas em um passado distante, praticadas por povos considerados bárbaros, que foram subjugados, exterminados ou convertidos ante o avanço de uma nova religião, quase sempre atrelada ao poder.

A despeito da falta de racionalidade que o pensamento religioso pode ter, posto que é fundamentado em fé, o cristianismo tem em seu histórico dois pensadores cujas reflexões contribuíram para justificar o argumento dos que inserem o pensamento cristão na categoria de *logos*. Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, ambos considerados pilares da teologia cristã, com suas interpretações de Platão e Aristóteles, trouxeram fundamentos filosóficos que estruturaram os dogmas da Igreja dentro de uma racionalidade ocidental, a filosofia grega. Essa implementação fez toda diferença dentro do processo histórico do cristianismo. Após a conversão de Roma e sua disseminação pela Europa, não se difundiu somente a fé, mas uma estrutura de pensamento pautada no que consideravam ser revelações divinas fortalecidas e legitimadas pela racionalidade grega.<sup>35</sup> Não se deve esquecer que, mesmo hoje, a Grécia ainda permeia o imaginário mundial como o berço da filosofia, da política, das ciências.

Somente tempos depois a ideia de “religião” começou a ganhar um significado mais amplo, transgredindo os limites do cristianismo e abarcando outras manifestações de fé ao redor do mundo. Portanto, desvincular religião de um contexto histórico-cultural é provavelmente impossível ou, na melhor das hipóteses, algo incompleto. Isso nos leva à forma como a estrutura de pensamento e o conhecimento foi difundida pelos colonizadores mundo afora estabelecendo a visão ocidental eurocêntrica como referencial para nossa interpretação de mundo, conseqüentemente, das religiões.

## 2. EUROCENTRISMO/ETNOCENTRISMO<sup>36</sup> E COLONIALISMO

Se o contato entre culturas distintas leva a manifestações híbridas,<sup>37</sup> a relação entre os europeus e as regiões colonizadas, o outrora chamado Terceiro Mundo, mais do que isso, estabeleceu uma imposição de entendimento, cujo processo foi violento e perverso. A colonização, em nome de um progresso, de um desenvolvimento e da modernização, em primeiro lugar, estabeleceu as distinções entre os europeus e os colonizados.

---

35. O atento leitor dirá que o cristianismo surgiu na Palestina, no chamado Oriente Médio, onde nasceu Jesus Cristo. Porém, é preciso notar que, após essa racionalização da religião e adoção por parte das potências europeias, ganhou novo status. Isso fica claro nas representações e no imaginário popular. Assim como os anjos e profetas, Jesus é branco, além de loiro e de ter olhos claros, a despeito de sua região de origem.

36. “A acepção corrente do termo ‘etnocentrismo’ indica uma atitude coletiva que apresenta dois aspectos complementares entre si: o desprezo por todas as formas culturais (religiosas, sociais, estéticas, etc.) que divergem daquelas vigentes em uma determinada sociedade e, simultaneamente, a identificação do sistema cultural próprio desta última com a Cultura em sentido absoluto. Em outras palavras, o etnocentrismo consiste na negação da diversidade; negação que induz relegar para a esfera da natureza o culturalmente alheio e que chega ao ponto de gerar comportamentos inspirados na intolerância” (MASSENZIO, 2005, p. 41).

37. Para mais informações, cf. CANCLINI, 2015.



A formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *uropeu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população.

Com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. [...] Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos.

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista (QUIJANO, 2005, p. 107).

#### Ainda no novo continente,

[...] encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: 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, bacongus, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de negros (QUIJANO, 2005, p. 116).

Nessa construção histórica do “outro” pode-se incluir também os árabes, persas, turcos, indianos, polinésios, todos os povos que se viram diante da imposição cultural advinda da Europa. Em comum, o fato de serem considerados inferiores e atrasados. E, como tal, sujeitos ao processo civilizatório dos colonizadores. Diga-se de passagem, julgavam que era sua missão e função levar o progresso para esses povos “primitivos” e “irracionais”,<sup>38</sup> cuja ferramenta para alcançar esse fim era o colonialismo. O colonizador afirmava que o colonizado “é um retardado perverso, de maus instintos, ladrão, um pouco sádico, legitima sua polícia

---

38. Essa distinção foi pautada na ideia de que “a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não Europa”. Cf. QUIJANO, 2005, p. 111.

e sua justa severidade. É preciso defender-se das perigosas tolices de um irresponsável; e também, preocupação meritória, defendê-lo contra ele mesmo”! (MEMMI, 1967, p. 79).

Suas linguagens corporais, suas manifestações religiosas, suas vestimentas, suas tradições e sua oralidade, sob a perspectiva evolutiva eurocêntrica, apenas ilustravam a necessidade de serem salvos. Mas de todos os argumentos para justificar esse “atraso”, a ausência de escrita e a relação com o corpo são as principais.

Fundamentalmente, a relação do corpo com o não corpo está presente em qualquer cultura da história. Aliás, soa estranha a ideia da separação de algo que nos é imprescindível. Corpo e pensamento, ou corpo e alma, fazem parte de uma dualidade que concerne a qualquer povo. Assim, separá-los dá a ideia de uma experiência incompleta. No entanto:

O processo de separação destes elementos do ser humano é parte de uma longa história do mundo cristão sobre a base da ideia da primazia da “alma” sobre o “corpo”. Porém, esta história mostra também uma longa e não resolvida ambivalência da teologia cristã sobre este ponto em particular. Certamente, é a “alma” o objeto privilegiado de salvação. Mas no final das contas, é o “corpo” o ressuscitado, como culminação da salvação.

Certamente, também, foi durante a cultura repressiva do cristianismo, como resultado dos conflitos com muçulmanos e judeus, sobretudo entre os séculos XV e XVI, em plena Inquisição, que a primazia da “alma” foi enfatizada, talvez exasperada. E porque o “corpo” foi o objeto básico da repressão, a “alma” pôde aparecer quase separada das relações intersubjetivas no interior do mundo cristão. [...] (QUIJANO, 2005, p. 117).

Com o cartesianismo essa justificativa é endossada filosoficamente, pois a dualidade entre corpo e não corpo é radicalizada e passa a ser razão/sujeito e corpo.

A razão não é somente uma secularização da ideia de “alma” no sentido teológico, mas uma mutação numa nova identidade, a “razão/sujeito”, a única entidade capaz de conhecimento “racional”, em relação à qual o “corpo” é e não pode ser outra coisa além de “objeto” de conhecimento. Desse ponto de vista o ser humano é, por excelência, um ser dotado de “razão”, e esse dom se concebe como localizado exclusivamente na alma.

Assim o “corpo”, por definição incapaz de raciocinar, não tem nada a ver com a razão/sujeito. Produzida essa separação radical entre “razão/sujeito” e “corpo”, as relações entre ambos devem ser vistas unicamente como relações entre a razão/sujeito humana e o corpo/natureza humana, ou entre “espírito” e “natureza”. Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto” de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão”. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Tal pensamento não foi mais do que outra justificativa. Ao relacionar o corpo desprovido de razão à natureza, povos foram bestializados, reduzidos a animais sem cultura, portanto, inferiores e objetos de estudo. Nessa linha civilizatória progressiva, “negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa sequência — estão mais próximas da ‘natureza’ que os brancos”. (QUIJANO, 2005, p. 118).

### 3. RACISMO RELIGIOSO

No que se refere às religiões, a esfera do divino, invariavelmente está além do mundo material, portanto, da esfera corpórea. Não se pode ignorar, por outro lado, que é por meio dos ritos, na materialidade dos corpos, que essa conexão é estabelecida. Desse modo, não só de austeras e individualizadas orações se alcança Deus.<sup>39</sup> Transes, danças, festividades, coletividades, uma série de rituais são utilizados para alcançar esse fim. Grupos culturais como os indígenas brasileiros e os povos de África vivenciam uma lógica completamente distinta da europeia/cristã. Se historicamente se construiu uma racionalidade tida como superior às manifestações dos corpos, a esses outros grupos, o corpo é tão importante quanto a razão. Além disso, por terem suas tradições pautadas na oralidade, na transmissão do saber dos mais velhos para os mais novos, pode-se notar que a linguagem corporal equivale à linguagem escrita em significado e importância. Não se trata, portanto, de estarem em um nível inferior na evolução cartesiana e racional da espécie humana, mas de outro entendimento de mundo, de uma característica cultural.

Ainda que esses grupos orais adotem a escrita de seus colonizadores, não significa adotar a racionalidade como parâmetro em detrimento da linguagem corporal. Trata-se de uma “sensibilidade de mundo”<sup>40</sup> que procura cultivar suas tradições e fortalecer uma identidade que resista em face da agressiva tentativa ocidental de homogeneizar o modo de vida.

Permanecemos imersos em uma mentalidade oitocentista que estrutura o pensamento e norteia nossa perspectiva. Além disso, a história do Brasil é pautada por uma das mais torpes relações humanas, a escravidão. Dos nossos 518 anos, 388 foram utilizando esse tipo de mão de obra como política econômica. Ora, não eram esses mesmos escravizados<sup>41</sup> aqueles cujas tradições, em oposição à separação mencionada, têm no corpo um grande significado e uma essencialidade para sua cosmovisão? Portanto, é inaceitável, mas não é de se espantar que ainda julguemos inferiores aqueles que estão inseridos em uma tradição que tem no corpo e na oralidade suas bases.

39. “Deus” em maiúscula diz respeito ao deus das religiões abraâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo). Entretanto, o judaísmo possui um nome sagrado específico (YHWH), e o Islã utiliza “Allah”, que é a palavra em árabe para “Deus”. Em outras religiões as divindades são chamadas por seus nomes próprios. Optou-se pela utilização de “Deus” como referência de divindade mais facilmente compreendida.

40. Como Mignolo, “Utilizo a expressão “sensibilidade de mundo” no lugar de “visão do mundo” porque o conceito de “visão” é privilegiado na epistemologia ocidental. Ao sê-lo, bloqueou os afetos e os campos sensoriais, um só dos quais é a visão”. Cf. MIGNOLO, 2017, p. 20.

41. Entre os escravizados estavam também grupos islamizados, de modo que já vivenciavam outra tradição, além de serem letrados em árabe, fruto dessa conversão. Para saber mais, cf. REIS, 2003.



Mesmo que no processo de construção identitária do Brasil tenha-se admitido a inclusão da bagagem cultural dos negros escravizados e dos indígenas, inegavelmente, o que se perpetuou é a estrutura europeia. O que se testemunha é uma forte negação, em muitos casos violenta, as essas tradições. Uma investigação acerca do cotidiano pode revelar uma presença desses outros grupos mais forte do que se pressupõe, mas excetuando expressões de vocabulário ou alimentação, o que a prática social demonstra é uma “folclorização” e, por vezes, uma demonização de seus saberes e crenças. Começa-se, então, a notar que ao se pensar em religiões associadas a povos considerados inferiores está se lidando com o chamado “racismo religioso”, refere-se a algo construído historicamente que, a despeito da expressão, é mais étnico, social e histórico do que religioso.

Pode-se utilizar como exemplo a forma com que as divindades do Candomblé, os orixás, são entendidas pelos não praticantes dessa religião. Os orixás representam diversas características, elementos da natureza, estado de humor, personalidade, entre outras coisas. Ainda que não haja no Candomblé a dualidade bem/mal tão característica no antagonismo entre Deus e o Diabo dos cristãos, Exu (*È ú*) é ilustrado com as particularidades do famigerado anjo caído. No entanto, mais do que mero representante do mal e opositor de Olorum (*Olórun*), o Senhor Supremo dos iorubá, ele carrega consigo o poder e a força para a todos ajudar; age sobre a riqueza e a pobreza, o sucesso e o fracasso, a saúde e a doença, a vida e a morte. Pode ser malicioso ou generoso de acordo com seus interesses. Possui o dualismo humano de agir para o bem ou para o mal acarretando em uma complexidade para além de maniqueísmos. E tais características lhe foram atribuídas por Olorum para entender melhor os humanos e ajudá-los da melhor forma, quando fosse o caso. É ainda o princípio da existência e o elo entre os humanos, os orixás e o próprio Olorum; é o senhor dos percursos.<sup>42</sup> Assim, por que demonizá-lo?

De origem africana ou com fortes elementos desse continente, Candomblé e Umbanda, respectivamente, para a racionalidade eurocêntrica, estão associadas a todas as características que fazem delas inferiores: negritude, oralidade, natureza, escravidão, irracionalidade, atraso. Desse modo, ser contra essas tradições, não é apenas ser proselitista ou consequência de alguma tensão religiosa, mas fruto de uma lógica minuciosamente desenvolvida na estrutura escravocrata do Brasil. Ataques a essas religiões camuflam as relações de poder entre colonizador e colonizado; quem ataca assume o discurso ideológico, o papel do colonizador, e o atacado, o papel de colonizado, cuja condição de oprimido está justificada em sua inferioridade. Desse modo, o racismo aparece como elemento primeiro do colonialismo.

É a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição

42. Para mais, cf. BARROS, 2009.

*sine qua non* da vida colonial, mas funda sua *imutabilidade*. Somente o racismo permite colocar na eternidade, substantivando-a, uma relação histórica que começou em certa data. Donde o extraordinário desenvolvimento do racismo na colônia; a coloração racista da menor atitude, intelectual ou prática, do colonialista e mesmo de todo colonizador. (MEMMI, 1967, pp. 71-72.)

A religião por sua vez, tornou-se um símbolo de toda essa construção, a manifestação viva de nosso histórico segregador e desumanizado, o alvo de nosso ódio, subterfúgio de nossos interesses escusos. Atacar a religião e seus seguidores é a atualização do racismo persistente em nossos atos mais sutis. E o fazemos quando demonstramos asco, desconfiança, violência e até mesmo medo.

A concretização de todo esse debate teórico pode ser demonstrada no caso abaixo.

Em um domingo qualquer, segura de que agia em nome de Deus, uma pessoa arremessou uma pedra findando sua trajetória em uma criança. Quando aquele fragmento mineral atingiu K., de apenas 11 anos, decerto, não era ela o alvo de ato tão verdadeiramente estúpido. Pelo menos é o que se supõe tendo a premissa de que atirar uma pedra em uma criança foge de qualquer senso de realidade. Mas, sem entrar no mérito das faculdades mentais do agressor, quem ou o que era o alvo? Na ocasião, a criança e seus acompanhantes trajavam branco e vestimentas características das religiões afro-brasileiras. O agressor, que não estava sozinho, aos gritos, chamava a criança e seus acompanhantes de “Diabo”, além de exprimir seu desejo de que fossem “para o inferno”, exaltando a volta de seu messias, Jesus.<sup>43</sup>

Não cabe a este texto julgar os atos dessas pessoas. De acordo com os ensinamentos de sua própria religião, esse encargo ficará ao seu Deus. Mas o caso ilustra bem toda discussão realizada até o momento. Agressores cristãos, agredidos candomblecistas.<sup>44</sup> E não se trata de uma história do século XIX, mas de uma ocorrência de 2015.

Esse processo não está restrito ao passado, está atuante com o mesmo ímpeto. Mas se em relação às religiões afro-brasileiras há um histórico escravocrata, além de um conflito de interesses com a Igreja Católica,<sup>45</sup> mais recentemente, ainda que em menor escala, outra religião vem sendo alvo de ataques, o Islam.

43. Cf. G1. *Criança é vítima de intolerância religiosa no Rio*. G1. 16 jun. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>>. Acesso em: 1 fev. 2018.

44. A despeito de toda obviedade, faz-se necessário registrar que tais atitudes não correspondem aos atos de todos os cristãos, grupo tão heterogêneo que tal palavra soa insuficiente. Não se trata de criar antagonismos, heróis ou vilões, papel do colonizador. Entretanto, independentemente da vertente cristã, o fato é que estão pautados na mesma estrutura e lógica mencionadas.

45. Tendo em vista que a prática de seus rituais era proibida pelos senhores de engenho, e que a única religião permitida publicamente era a católica, a estratégia adotada pelos escravizados foi utilizar nomes de santos para mimetizar seus orixás. Tal prática ainda é possível ser vista Brasil afora, em especial na Bahia, onde anualmente são realizadas festas que em tese são para santos, mas com os frequentadores vestindo trajes e cores que remetem a orixás.

No caso, nota-se que há picos da chamada “islamofobia”, variando de acordo com os acontecimentos internacionais. É notório que, após os atentados de 11 de setembro de 2001, a islamofobia cresceu, inclusive no Brasil. Se há um atentado cujos terroristas se proclamem muçulmanos<sup>46</sup> ou são relacionados a essa religião à revelia, devotos de tal fé do mundo tendem a sofrer mais represália, ainda que não tenham relação alguma com os autores.

Decerto, há particularidades englobando política externa e economia, especialmente entre Estados Unidos e países árabes, mais recentemente. Porém o estigma que os muçulmanos carregam também não é algo recente. O que nos leva a outra questão. É comum a associação entre muçulmanos e árabes, mas pode ser uma surpresa descobrir que o país onde há mais muçulmanos é a Indonésia, um país não árabe. Ou seja, nem todo árabe é muçulmano, assim como nem todo muçulmano é árabe.

Da mesma forma, Irã (Pérsia) e Turquia são associados aos árabes, pois em comum têm a religião, esta, sim, de origem árabe, mas com especificidades étnicas, tendo língua e cultura próprias. Algo que poderia ser explícito, mas que perdeu sua notoriedade devido a um processo iniciado no século XVIII, quando viajantes europeus seguiam às “estranhas” terras do Oriente e traziam na bagagem ideias estereotipadas dos “orientais”. Esse processo, chamado de “Orientalismo”,

não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material. O investimento continuado criou o Orientalismo como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou — na verdade, tornou verdadeiramente produtivas — as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral (SAID, 2007, p. 33.).

Não por acaso, devido ao esforço da mídia e do cinema,<sup>47</sup> em grande parte, muçulmanos carregam o fardo de serem associados a terroristas e bandidos mais por sua origem étnica e geográfica do que por sua religião. Como consequência, mesmo o muçulmano não árabe é associado a atos de terror por usar vestimentas de “terrorista”.

Mais uma vez, um caso para ilustrar o debate.

---

46. “Em árabe, os termos ‘Islã’ e ‘muçulmano’ derivam da mesma raiz salima. [...] Sendo o islamismo uma confiança, uma submissão, a Allah, algo completamente distinto de qualquer envolvimento com a violência. A adjetivação desse termo resultou em islamiy que se traduz por ‘islâmico’. Logo, aquele que aceita o princípio contido no termo Islã é um muslim, termo que se traduz por ‘muçulmano’. Entre ‘islâmico’ e ‘muçulmano’, portanto, não há diferença etmológica, não há uma regra que determine quando utilizá-los. No entanto, convencionou-se a usar ‘islâmico’ para se referir a ideias e ideais do Islã (ex: Estado Islâmico, fé islâmica), e ‘muçulmano’ para se referir ao indivíduo que pratica esses ideais”. Cf. NAKASHIMA, 2012.

47. Hollywood é um bom exemplo de como se vende uma imagem negativa do árabe-muçulmano. Para saber mais, indica-se o documentário *Filmes Ruins, Árabes Malvados – Como Hollywood Vilificou um Povo*, do Dr. Jack Shaheen, 2006.



No interior de Minas Gerais, A.P.B., de 27 anos, enquanto brincava com o filho, foi vítima de uma cusparada e de uma forte acusação. O menino vestia roupas como as de qualquer criança, mas ela vestia o hijab,<sup>48</sup> denunciando sua fé islâmica. Aos gritos, seu agressor a chamava de “assassina” e afirmava: “ninguém quer você aqui”.<sup>49</sup> Como no outro caso citado, diante de uma criança, atos de violência e agressão. Eram eles, uma mãe e um garoto, alvo de tais ataques?

Foram citados dois exemplos, mas certamente há incontáveis ocorrências dessa natureza. Umas mais graves do que as outras, mas que acabam por também racializar a religião. Não há dúvidas de que muitas pessoas acusariam esses agressores de estarem delirando, cegos em sua fé, em sua ignorância, transgredindo qualquer noção de civilidade e convívio social ou de serem “loucos”. Mas parte-se do princípio de que não padecem em alguma patologia. A loucura é o subterfúgio, a fuga, àquele que visa expressar sua estupidez ao próximo e sair incólume. O que os motivou a cometer essa violência, os elementos que compõe essas narrativas são significantes e revelam bem o que muitas pessoas vivem há muito tempo no Brasil, o racismo manifestado contra as religiões. Este que para existir não precisa chegar ao extremo de sua manifestação em forma de agressão física; está presente nas subjetividades, nos pequenos atos, nos pensamentos, nas piadas e brincadeiras; está velado nos hábitos e costumes, na rotina do cotidiano.<sup>50</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se destacar três tipos de oposição/crítica/discriminação que as religiões sofrem: 1) a de outra religião; 2) a dos ateus/ciência; 3) a da racialização da religião. Em muitos casos, os atos podem se basear em mais de um dos pontos. Um religioso qualquer pode ir contra outra religião por oposição de fé e também por estar inserido em uma estrutura racista. Assim como a ciência — eurocêntrica — pode desqualificar uma prática religiosa indígena, por exemplo, por julgá-la inferior ao saber cientificista, ignorando entendimentos distintos de mundo, por considerar apenas a evolução humana cartesiana. É possível também que sequer haja consciência do indivíduo acerca de tal ato, sendo suas ações não mais do que reproduções históricas.

---

48. Cabe apontar algumas questões acerca das vestimentas islâmicas. O Hijab consiste em um lenço que cobre a cabeça da mulher, mas deixa seu rosto à mostra. A Burqa (ou Burca) cobre completamente o corpo, a cabeça e o rosto. O Xador (ou Chador) cobre o corpo e a cabeça, mas deixa o rosto exposto. O Niqab cobre o corpo, a cabeça e quase todo o rosto, deixando apenas os olhos à mostra. Abayas são parecidos com longos vestidos, quase sempre utilizadas com os trajes citados. Para um maior aprofundamento, recomenda-se a leitura dos trabalhos de Francirossy Campos Barbosa Ferreira.

49. Cf. GARCIA, 2015.

50. Outro exemplo de como estamos condicionados a discriminar essas religiões está presente em nossa ignorância acerca da macumba. Costumeiramente, é associada à maldade e utiliza-se expressões como “chuta que é macumba”, “volta pro mar, oferenda”, sem se dar conta de que se está reproduzindo um preconceito, além de uma mentalidade racista. Macumba se refere a uma árvore, além de um instrumento musical similar ao reco-reco. Visando desqualificar, a palavra se tornou uma generalização para se referir às religiões afro-brasileiras e sinônimo dos despachos realizados aos orixás, tendo ganhado força com os neopentecostais.

Como foi possível notar, ao associar uma religião a uma mitologia ou a grupos étnicos específicos, como os africanos escravizados, portanto desumanizados, está se construindo deliberadamente uma ideia de inferioridade de modo a tratar a fé do outro algo no campo do atraso. Ora, não se pode ignorar o fato de que a religião também está no corpo. Racializar é associar os conjuntos culturais oriundos de África — ou de qualquer grupo colonizado — a práticas que precisam ser salvas. O racismo persiste para combater o corpo coletivo, comunitário, nada individualizado, a oposição da visão cartesiana capitalista. Em termos práticos, isso significa a completa ausência de respeito, elemento imprescindível ao convívio. Entretanto, tal condição só pode existir quando há a ideia estabelecida de igualdade, algo que ainda se está buscando construir.

Considerando as relações sociais no histórico brasileiro, por mais paradoxal que aparente ser, a fé cristã manifestada em suas práticas cotidianas, está inserida em uma lógica racional, de progresso e modernidade, logo, eurocêntrica. E não está em questão a fé do indivíduo, legítima e verdadeira àquele que a tem. Levanta-se uma reflexão sobre como determinadas práticas religiosas sofrem discriminação e violência por estarem vinculadas a determinados grupos étnicos.

Quando pessoas desses mesmos grupos se convertem a alguma vertente do cristianismo, é como se aceitassem, além das revelações cristãs, toda estrutura supracitada, e, mais, como se fossem aceitos. Faz-se necessário repetir que não se trata de questionar a decisão e a fé individual. Mas não se pode negar que aos olhos do colonizador, a partir do momento que o colonizado se torna praticante de costumes considerados mais avançados e melhores, no sentido estrito das palavras, estão concretizando a modernização e a redenção idealizadas desde as primeiras colonizações, no século XVI.

O atento leitor se lembrará dos judeus, historicamente perseguidos. De fato, eles estão sujeitos a perseguições, vítimas de fascistas ou integrantes de grupos nazistas, o que endossa a racialização da fé. Mas não se pode esquecer que as religiões retratam também as tensões sociais, as relações de poder. De modo geral, sofrem mais discriminação aquelas que, diante do poder estabelecido, são a minoria. Ou seja, se a questão do proselitismo ou da fé fosse o princípio que rege as ações dos que discriminam outras religiões, indistintamente, testemunharíamos budistas, espíritas, hare krishnas, adeptos do Sei-cho-no-ie e da Igreja Messiânica Mundial, sofrendo violência e discriminação. Não que não ocorra, mas indubitavelmente em menor escala.

Templos budistas, como o Zu Lai, o Odsai Ling e o Kinkaku-ji, são pontos turísticos, o Solo Sagrado, mantido pela Igreja Messiânica, funciona como um parque, recebendo visitantes de todos os credos e fé, ao passo que terreiros de Candomblé e Umbanda são focos de depredação, invasão e violência.

Como subterfúgio da mentalidade colonial, o argumento da fé, do progresso e da salvação encobre as verdadeiras relações sociais, veladas em discursos apaziguadores, mas

estruturados na desigualdade. O racismo persiste no cotidiano daqueles que estão inseridos em estereótipos que, a despeito de terem sido criados no século XIX, permanecem vivos e atuantes. À desumanidade do olhar, essas religiões representam aquilo que deve ser mudado, elas são foco da violência e de discursos de ódio. Pretexto para a salvação, o racismo dissimulado se manifesta por meio da “modernidade”, do “progresso”, da sacralidade, da religião.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARROS, Marcelo (org.) *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas*. 4 ed. São Paulo: EDUSP, 2015.
- FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões da salvação*. São Paulo: Hedra, 2005.
- G1. *Criança é vítima de intolerância religiosa no Rio*. G1. 16 jun. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/crianca-e-vitima-de-intolerancia-religiosa-no-rio.html>>. Acesso em: 1 fev. 2018.
- GARCIA, Carolina. *Islamofobia no Brasil: muçulmanas são agredidas com cuspidas e pedradas*. Último Segundo. 25 jan. 2015. Disponível em: <<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2015-01-25/islamofobia-no-brasil-muculmanas-sao-agredidas-com-cuspidas-e-pedradas.html>>. Acesso em: 16 fev. 2018.
- MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1 (1), pp. 12-32, 2017.
- \_\_\_\_\_. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n o 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: < <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf> >. Acesso em: 13/07/2018.
- \_\_\_\_\_. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- NAKASHIMA, Henry Albert Yukio. *Ad-Din Fi Qulub: O Islam em São Paulo (1950-1980)*. São Paulo, 2012. (Dissertação de Mestrado em História. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).
- 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, 2005. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/> >. Acesso em: 04/06/2018.



REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

# LUGARES DE AFETO DA MULHER AFRODESCENDENTE

FERNANDA SANTOS

## SER UMA MULHER AFRODESCENDENTE

Ser uma mulher afrodescendente na sociedade brasileira, nos dias de hoje, segue sendo um desafio. Pode não ser tão cruel, não fisicamente, como nos tempos da escravidão, mas é um desafio psicologicamente neste início de século XXI.

Busque se lembrar de suas professoras, das mulheres que vencem concursos de beleza, das que participam de campanhas publicitárias, das que participam de programas televisivos, das cantoras que aparecem na TV ou no YouTube, consegue me dizer quantas são afrodescendentes? E dessas que você contou, quantas você lembra pela seriedade?

Você, que lê este texto, deve estar se perguntando o motivo de perguntas “sem noção” que foram feitas. Mas elas não são sem noção, aliás, elas têm a intenção de mostrar o lugar da mulher brasileira na sociedade brasileira: em lugares escondidos, em posições subalternas, nas favelas mais distantes.

Temos ciência de que o homem afrodescendente também passa por muitos percalços, mas hoje, falaremos das mulheres. E, para tentar situar-nos no mundo atual, vamos nos valer de uma linha do tempo para mostrar como chegamos até o século XXI:

- Somos descendentes de africanos que foram escravizados e trazidos ao Brasil em navios de carga. Aliás, foram tratados e pensados como carga. A viagem durava meses. Não havia condições mínimas de conforto, de higiene ou de alimentação. Só os mais fortes sobreviviam à travessia, muitos sucumbiam. Os que ghegavam aqui, ainda debilitados, eram vendidos como objetos (o termo usado, inclusive, era “peça”) e separados dos seus familiares, indo morar em lugares que não conheciam, com pessoas estranhas, morando em espaços comuns. Trabalhavam mais de 12 horas por dia, dormiam no chão, comiam o que era menos nobre e rejeitado pelos donos. Foi assim por mais de trezentos anos.
- Quando a Lei Áurea foi assinada, o povo afrodescendente foi colocado à margem da sociedade. E mesmo depois que a escravidão acabou, meus ascendentes seguiram na

periferia da sociedade: foram libertos dos grilhões da senzala e acorrentados à condição de servos mal ou quase nada remunerado (LOPES, 2006). Para a sociedade brasileira que havia perdido o privilégio de ter escravos, pagar-lhes salários, pelo que antes faziam de graça (a troca de comida, moradia e vestimentas) era incompreensível.

- Ao serem retirados das fazendas e sem ter como trabalhar, os afrodescendentes foram se alojar em locais distantes (LOPES, 2006). E, foram as mulheres afrodescendentes, cozinhando, lavando e passando roupas, amamentando crianças, limpando casas, que mantiveram as famílias unidas e alimentadas. Deste período, veio o que ainda hoje acontece: ser a afrodescendente responsável por tudo e, conseqüentemente, relando cuidados a ela mesma. São as mulheres afrodescendentes que têm os maiores índices de pressão alta, diabetes, problemas de coluna, menor número de dentes na boca entre outros indicadores de saúde como pesquisou Ana Rita dos Santos Ferreira (2012).

Apesar de muito pouco se falar, as pessoas que eram escravizadas, ao receberem a liberdade, deixaram de terem empregos, uma vez que imigrantes europeus foram trazidos ao Brasil, justamente para fazerem o que os africanos e descendentes de africanos faziam (SLENES, 2011).

O governo brasileiro, baseado em estudos que hoje, principalmente depois do estudo do genoma humano, sabemos que eram falaciosos, promoveu ou tentou promover o branqueamento da sociedade brasileira. Seguindo as definições desses estudos, feitos pelo médico baiano Nina Rodrigues, o país era “atrasado” por conta da quantidade de africanos e descendentes que viviam nesta parte do Novo Mundo (RAMOS, 1957). Culparam africanos e os descendentes deles por problemas políticos e econômicos de que os ex-escravizados não tinham nenhum controle ou comando. Mais fácil culpar quem não pode falar do que assumir os erros cometidos principalmente em gestão de verbas, mas, isso é material para outra reflexão.

Para encaminhar a reflexão que este ensaio busca, precisamos voltar a uma palavra que escrevi e questionei no início deste ensaio: descoberta.

Por que comemoramos a descoberta do Brasil e não o encontro, uma vez que por aqui existiam moradores, com sociedades organizadas, com línguas/dialetos próprios, cultura desenvolvida, sistema de troca/financeiro?

Comemoramos porque os portugueses que aqui chegaram, se sentiram os “donos” do lugar. Stuart Hall em *The West and the Rest* (1992) explica que o homem europeu entende que é o dono de tudo no mundo e o que não é europeu é bárbaro e deveria ser civilizado: outros povos, mulheres e crianças.

O que não fosse europeu (branco) e masculino poderia e deveria ser “civilizado”. Tal critério foi estabelecido e determinado, pelos próprios brancos europeus. Por isso, ainda



hoje, ouvimos que os indígenas<sup>51</sup> são tratados como indolentes, os afrodescendentes como malandros e as mulheres como seres semelhantes às crianças, só que em tamanho maior, os árabes como pessoas ruins e dadas aos destemperos emocionais e, assim, às guerras, como nos explica Said, em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007).

Voltando à palavra que gerou a atual reflexão, dizer que descobriu algo e não que encontrou é considerar que o que estava lá antes da chegada do europeu, não tinha valor, não tinha dono. Se não tem valor ou dono, pode ser destruído, dizimado, exterminado e, posteriormente, moldado e “civilizado” como o “descobridor” o quiser.

E a sociedade brasileira foi cunhada em cima do extermínio do povo que estava aqui antes da chegada do europeu, que fugiu da escravidão, por ter outro modo de pensar e viver e por conhecer bem a terra. E, por fugir da escravidão e das sevícias deste período, até hoje, é tratado como indolente. Foram substituídos por africanos escravizados, maltratados, agredidos, violentados e desassistidos (RAMOS,1957)

Durante o período escravista, os africanos foram tratados como coisas e não como seres humanos, foram castigados física e psicologicamente de várias formas.

As mulheres, em especial, sofriam por serem escravizadas e sofriam por serem mulheres. Assim como os homens eram castigadas, a chibatadas, nos pelourinhos e também sofriam com a violência sexual praticada pelos donos das fazendas e ainda, castigos físicos e psicológicos dados pelas mulheres dos donos das fazendas enciumadas pela beleza dos corpos expostos devido ao mau cuidado com a população escravizada, neste caso, com as vestimentas. E, sofriam ainda outra violência tanto por parte dos mais ricos: o preconceito contra os filhos, gerados durante abusos sexuais, que não eram considerados filhos dos agressores e sim propriedade e, desta forma, poderiam ser vendidos como “peças” pelo próprio pai.

O preconceito contra os filhos gerados em relações não consensuais e violentas com os donos das fazendas era tão grande que vem desta época um termo que ainda hoje é usado em nossa sociedade: mulato.

Mulato é uma palavra derivada de mula que é um ser híbrido e estéril que surge do cruzamento entre uma égua e um jumento.

A tez dos afrodescendentes brasileiros, gerados dos estupros citados acima, varia muito, de norte a sul do país. Vai do quase retinto aos “quase” branco. Num leque de tons de pele lindo, mas não tão bem visto, ainda nos dias de hoje.

Há um ditado popular no Brasil que diz assim: negras para trabalhar, mulatas para fornicar, brancas para casar. É um ditado duro e violento, mas ainda muito próximo do que muitas mulheres afrodescendentes brasileiras vivem.

---

51. Termo cunhado por descendentes de europeus, mas que os descendentes dos habitantes do continente antes da chegada dos europeus não gostam.

O dito supracitado pode ser usado para nortear temas que a sociedade brasileira busca empurrar para debaixo do tapete, por dizer respeito à camada da população que está na parte mais baixa da pirâmide social: mulheres afrodescendentes.

A visão de que ainda somos “coisas” pouco ou nada mudou desde a chegada dos primeiros navios negreiros à Baía de Todos os Santos, em Salvador, até este início de século XXI.

Unindo o dito popular com a coisificação, pode ficar mais claros as sevícias modernas que a mulher afrodescendentes sofre:

- Ela segue entendida como a que tem que trabalhar muito, mas que tem remuneração quase 40 por cento menor que do homem branco (o topo da pirâmide) em funções iguais ou semelhantes (IPEA, 2018).
- Ela é a ama de leite de todos e deixa-se de lado. Na pirâmide social é a que apresenta os piores índices de saúde: elevados casos de diabetes, obesidade, pressão alta e falta de dentes, etc. (FERREIRA, 2012).
- A objetivação sexual faz com que criem sozinhas os filhos, uma vez que os pais não assumam a relação ou a criança (IBGE, 2015).
- São preteridas tanto por homens afrodescendentes que seguindo o dito acima citado, buscam mulheres brancas ou “mulatas claras” para se casar, quanto por homens brancos que as têm, apenas, como potenciais e eventuais divertimentos.
- Quando conseguem romper as amarras, que as mantém à margem da sociedade, estudam e se profissionalizam, sempre têm que provar de forma contumaz que são boas o suficiente para ocupar o cargo que ocupam.

## **FEMININO AFRODESCENDENTE: À MARGEM E A AFETIVIDADE**

Apesar da escravidão ter terminado, os afrodescendentes seguiram à margem da sociedade.

Mas, a mulher como um todo e a afrodescendente em especial, permaneceram estigmatizadas. Porém, a mulher branca, de ascendência europeia, tornou-se desejada, uma vez que dela, pela política seguida pelo governo federal, nasceriam os filhos brancos que levariam o Brasil ao desenvolvimento (RAMOS, 1957)

Tal ideologia do governo brasileiro, além de estapafúrdia e baseada em fatos irreais, jogou as mulheres afrodescendentes ainda mais à margem da sociedade. Fazendo vir da abolição para o século XXI duas realidades absurdas e invisíveis em nossa sociedade: o colorismo e a solidão da mulher negra.

Voltando ao ditado popular “negra para trabalhar, mulata para fornicar e branca para casar”, podemos observar que na machista sociedade brasileira, o homem procura sempre por mulheres brancas ou o mais próximo possível de tais características para assumir um

relacionamento sério.<sup>52</sup> A ideia do branqueamento da sociedade, plantada pelo governo no início do século XX, segue muito forte na sociedade brasileira até os dias de hoje.

Os homens brancos estão no patamar mais alto da pirâmide social (IBGE, 2015) no país e, ter uma mulher branca ou uma que seja o mais próximo disso, muitas vezes pode ser encarado, mesmo que inconscientemente, como uma vitória. Ter uma esposa branca é uma forma de demonstrar ascensão social (SCHUCMAN, 2012).

Mas se a mulher branca ou as que mais se parecem com as brancas são mais procuradas, o que acontece com as que se afastam deste “padrão de beleza”?

Elas seguem à margem da sociedade, sendo preteridas por pretendentes, sendo tratadas como objetos, sendo abandonadas com filhos para criar, tendo parceiros, quando eles existem, violentos, exploradores.

Os dois termos que iniciam este tópico andam juntos, em se tratando de mulheres afrodescendentes: margem e afeto.

Quanto mais distante a mulher estiver do tom de pele que, uma vez foi instituído e incentivado por políticas governamentais como o que deveria ser buscado e deveria ser a norma, mais ela sofre na busca por afetos.

Desse mesmo raciocínio deriva também o colorismo que separa as mulheres afrodescendentes e, também com muita crueldade, cria uma pirâmide dentro das que ficam à margem. Dentre as afrodescendentes, as que têm a tez mais clara, cabelos mais macios e encaracolados e traços faciais (principalmente bocas e narizes) que menos características que denotem a ascendência africana, mais são procuradas por possíveis pretendentes. As que se distanciam são ainda mais preteridas e encontram muita dificuldade em estabelecer relacionamentos saudáveis. Isso é o colorismo: a mulher ser escolhida ou não, por um parceiro, por conta do tom da pele que ela tem.

O padrão de beleza que o Brasil adotou (o europeu: pele branca, cabelo liso e olhos verdes ou azuis) leva as que diferem desta norma a passar anos da vida alisando e clareando cabelos, usando maquiagem tons mais claros que o da pele, fazendo cirurgia no nariz. Buscando por mudanças momentâneas (alisamentos e maquiagens) ou permanentes (cirurgias) que as façam se aproximar da beleza instituída e assim, quem sabe, podendo encontrar um companheiro digno, um trabalho à altura da capacidade e do conhecimento adquirido com o estudo, de não seguir sendo considerada como um objeto, que pode ser usado e descartado.

Sei que a busca por um padrão de beleza inalcançável é comum às mulheres como um todo. Mas para as mulheres afrodescendentes, o objetivo almejado além de bem mais difícil de chegar, esbarra na crueldade, uma vez que é impossível se desvestir da própria pele.

---

52. Deixemos claro que a mulher, seja ela afrodescendente ou branca, não está no mundo apenas para casar e ter filhos. Mas, que os casamentos e relacionamentos sérios podem e devem ser usados como locais de observação das ligações, ou não, das sociedades.



Apesar de serem difíceis, a alteração no nariz e no cabelo podem ser conquistados. Mas se despir da pele é impossível.

E quanto mais escura a pele é, mais desprezada, preterida, desconsiderada e escanteada é a mulher afrodescendente. E, quanto mais próxima do ideal europeu, menos ela é considerada “negra” (SCHUCMAN, 2012). A pele mais alva pode diminuir as dificuldades sociais, talvez por isso, muitas busquem as maquiagens clareadoras, o uso de bloqueadores solares, os chapéus grandes nas idas à praia.

Em busca de ser aceita no mundo como um todo e no de possibilidades de relacionamentos a mulher afrodescendente tem lançado mão de diversos subterfúgios para alterar a própria aparência e assim se aproximar mais do padrão estético instituído pela sociedade brasileira, que é o padrão de pessoas europeias. Tentam se descaracterizar em busca das características alheias. E, mesmo com todas as tentativas, em grande parte das vezes, as mudanças surtem pouco ou nenhum efeito para a sociedade como um todo. Como resultado, vemos um grande grupo de mulheres inteligentes, bonitas, sábias, competentes, alegres, capacitadas, bem humoradas e sozinhas, não só pela notória quantidade menor de homens do que de mulheres na sociedade brasileira, mas, por serem tornadas invisíveis como possíveis companheiras, pelo simples fato de serem afrodescendentes.

Se olharmos para as mulheres afrodescendentes que estão à nossa volta, veremos um grande número delas que, mesmo sendo inteligentes, bem humoradas, bonitas, cultas, tendo bons empregos, são preteridas, ou saem de relacionamentos abusivos e não mais encontram companheiros ou voltam para relacionamentos abusivos. Isso é a solidão da mulher negra. Além de prover a todos, por uma questão histórica e social e que remete ao período escravista, ela termina sozinha, sem carinhos ou afagos. Muitas vezes, abandonada até mesmo pelos filhos que criou.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FERREIRA, Ana Rita dos Santos. “Mulher negra e saúde pública: o discurso feminino nos movimentos negros”, Dissertação de Mestrado, USP, 2012.

GIEBEN, Bram, eds. *Formations of Modernity. Understanding Modern Societies an Introduction*. Oxford: Open University/Polity Press, 1992, pp. 275-331.

HALL, Stuart. “The West and the Rest: Discourse and Power”, IN: HALL, Stuart e GIEBEN, Bram, *Formations of Modernity. Understanding Modern Societies an Introduction*. Oxford: Open University/Polity Press 1992.

IBGE. “SIS 2015: desigualdades de gênero e racial diminuem em uma década, mas ainda são marcantes no Brasil”. 2015. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=1&idnoticia=3050&t=sis-2015-desigualdades->

[-genero-racial-diminuem-uma-decada-ainda-sao-marcantes-brasil&view=noticia>.](#)

Acesso em 15 out. 2018.

IPEA. *BRASIL — RETRATO DAS DESIGUALDADES GÊNERO RAÇA*. 2018. Disponível em: <http://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>. Acesso em 15 out. 2018

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHUCMAN, Lia Vainer. “Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana.” Tese de Doutorado. USP, 2012.

SLENES, Robert W. *Na senzala uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

# O DIREITO A EXISTIR E SER QUEM SOMOS

**TAILY TERENA<sup>53</sup>**

## **O QUE VOCÊ CONHECE SOBRE OS POVOS INDÍGENAS<sup>54</sup> DO BRASIL? O QUE VOCÊ JÁ OUVIU**

falar sobre a vida dessas pessoas? Você já conheceu algum indígena? Quando fazemos essas perguntas para a população brasileira, recebemos as mais diversas, fantasiosas e muitas vezes desrespeitosas respostas sobre os povos originários desta terra, como: “índio bom é índio morto”, “índio é tudo preguiçoso”, “índio... ainda existe índio? Eles não morreram?”, “Ah, índio é bicho do mato, vive na selva”, “tem muita terra pra pouco índio”. Esses comentários, por mais doídos que sejam para nós indígenas, evidenciam um problema maior. Além de desrespeito ao próximo e preconceito, essas frases estereotipadas nos mostram o distanciamento e desconhecimento do povo brasileiro com relação à sua própria história e cultura.

Brasil, país em que vivemos o mito da democracia racial, mal conhece a diversidade de seu povo. As populações indígenas, que antes ocupavam todo o território nacional, com milhões de pessoas, hoje representam apenas 0,4%<sup>55</sup> da população total. Mesmo com o número reduzido pelo extermínio destas nações ao longo destes anos, existem hoje mais de 800 mil indígenas de 305 etnias diferentes que falam mais de 274 línguas, com sua própria cultura, cosmologia e filosofia. Os povos indígenas estão por todo território brasileiro, seja em área urbana ou rural, seja na aldeia ou na cidade.

Quando me convidaram para escrever este artigo, tive dificuldade em organizar meus pensamentos e traduzi-los em palavras, afinal, apesar de já ter sentido o racismo na pele, sinto dificuldade em usar este conceito que tenta nos limitar a cor da nossa pele, a uma

---

53. Taily Terena é indígena do povo Terena da região do Mato Grosso do Sul. Mestranda em Antropologia no Museu Nacional do Rio de Janeiro, Taily pesquisa o tema de mulheres indígenas e a importância da preservação dos saberes tradicionais. Atua em duas organizações não governamentais: ECMIA — Enlace Continental de Mulheres Indígenas da qual faz parte da Comissão de Infância e Juventude e ACT-Brasil — Amazon Conservation Team. Recentemente foi eleita como ponto focal da América Latina no Caucus da Juventude Indígena no Fórum Permanente de Questões Indígenas na ONU.

54. Utilizo a palavra indígena para se referir as populações originárias desta terra, pois o termo índio, não nos representa, visto que foi um nome dado a nós na época da colonização quando os colonizadores pensaram ter chegado as Índias. Por isso o termo *indígenas* é o mais aceito por essas populações e no movimento hoje.

55. Dados do Censo 2010.



raça e não traduz a totalidade do nosso ser, a nossa identidade. Nossa identidade que é composta muito mais do que apenas a nossa pele, o nosso exterior, é formada pela nossa espiritualidade, nossa ancestralidade, nossa cultura e nossa relação com a Terra.

Trago essas informações a você, leitor, porque acredito que para termos essa conversa, você precisa conhecer e entender um pouco da nossa visão, da nossa perspectiva. Apesar de termos lutas parecidas com as das populações afrodescendentes, especialmente quando falamos da história de nosso país e do que vivemos hoje, da época em que o sangue dos nossos ancestrais foi derramado em nome de uma nação “moderna” e que hoje nega e persegue nossa existência, as populações indígenas do Brasil vivem hoje outra realidade. A luta pela igualdade e direitos humanos é uma só, mas é necessário entender que temos nossas diversidades e especificidades.

Ao falar de racismo, as pessoas normalmente pensam que é um tema apenas ligado as populações negras. Não os culpo tanto, pois até mesmo dentro do governo e de suas políticas públicas, a exemplo o Estatuto da Igualdade Racial, esta questão é focada apenas para as pessoas negras. É como se vivêssemos em um mundo bicolor, onde houvesse apenas brancos e negros. Quando analisamos a história do Brasil da época da colonização até os dias de hoje e pensamos na cultura, nos registros históricos e nas figuras brasileiras, é bastante evidente as expressões e influências desses dois grupos. É claro que existe o domínio europeu nessa história, mas todo brasileiro, mesmo que um pouco, conhece algo sobre capoeira, orixás, Zumbi dos Palmares, rap, samba, feijoada e carnaval. No entanto, a visão no imaginário brasileiro sobre nós, indígenas, é outra, é como se nós não estivéssemos lá. Mesmo sendo os primeiros povos a ocupar esta terra, nossas histórias, nossa cultura, nossas lideranças e nossa participação neste país acabaram sendo escondidas, esquecidas e se tornaram invisíveis. Lembra quem quer, lembra o que quer...

Contar essa história desde o princípio é necessário, mas não a contarei completa por aqui. Espero que essa nossa conversa, desperte em você uma pequena luz ou várias interrogações que façam que com que, depois de ler esse livro, você vá buscar conhecer mais da própria história e de quem realmente somos. Contar o que a história oficial não contou seria assunto para outro momento. O que quero que você saiba é que, ao longo destes 518 anos, quando os colonizadores europeus chegaram pela primeira vez neste território e aqui se estabeleceram, nosso povo sofreu e vem sofrendo diversos ataques, perseguições e massacres.

A sociedade como conhecemos foi criada em cima da dor e sangue do nosso povo e poucas pessoas sabem ou tem consciência disso... Como indígena, já escutei várias vezes pessoas que ao saberem e se surpreenderem com minha identidade tentam, creio eu, encontrar algo em comum e acabam soltando um “ah, eu também sou índia. Minha tataravó foi pega no laço e se casou com meu tataravô... Então eu sou índia que nem você”, mas não sabem o povo ou região de onde essa tataravó veio e não compreendem que essa tataravó

foi na verdade vítima de sequestro e estupro, sendo removida de sua aldeia e “criada” para saciar os desejos sexuais do patrão. Quando explico essa visão da história para as pessoas, muitas delas entram em choque, pois romantizavam tanto a violência que não percebiam o que estava bem ali.

É necessário entender também que, apesar de termos uma ancestralidade em comum, isso não nos torna iguais. Porque por mais que você tenha sangue indígena, não será você que ouvirá piadas discriminatórias, não será você que será expulso da loja, do restaurante ou de seu território. Não será você o negado na entrevista de emprego ou alvo de professores racistas que creem que aquele não é o seu lugar. É necessário entender o lugar de fala e refletir que, se você tem origem indígena, saber como honrar e respeitar essa origem, defendendo o que nossos antepassados lutavam a partir do seu lugar de fala e privilégio na sociedade.

Diversas vezes na história estivemos à beira do fim, ou pelo menos foi assim que eles contaram. Na década de 1970, grandes antropólogos como Darcy Ribeiro falavam em suas pesquisas sobre o fim das populações indígenas e no seu total extermínio ou aculturação, ou seja, aqueles indígenas que não morressem devido às fortes consequências do contato, sejam elas diretas ou indiretas, viveriam com sua identidade esquecida dentro da sociedade moderna. Essa falta de perspectiva de vida e de ter a nossa própria voz fez com que ficássemos esquecidos na memória brasileira.

Ao abrir páginas na internet ou ligar a TV, você com certeza você verá alguma notícia, propaganda ou matéria com/sobre pessoas negras. Mesmo com espaço e número limitado (e esta é uma outra problemática que já vem sendo trabalhada pelo movimento negro), elas estão lá. Os indígenas não. Não nos deram o direito à história, nem à vida, ficamos parados no tempo, lá em 1500. A representação indígena normalmente mostra uma imagem pejorativa, preconceituosa ou muitas vezes que alimenta o imaginário das pessoas por meio de estereótipos coloniais. Não se apresenta a nossa realidade, a nossa história, o nosso ponto de vista e nem sequer as nossas vidas. Quantos massacres, ataques armados, invasões, assassinatos e outros tipos de violência já não aconteceram e acontecem diariamente com as populações indígenas deste país e não são divulgadas e muito menos discutidas? Quantas notícias dessas chegaram aos principais jornais das grandes emissoras ou mesmo às redes sociais e afins?

A ideia aqui não é fazer denúncias (apesar de necessárias), mas sim fazer você nos conhecer, mesmo que um pouco, e levantar o debate sobre as vidas indígenas no mundo hoje. Se dizemos viver em um país democrático racialmente, onde estão os indígenas? Onde está a nossa voz? Por que quando aparecemos e se aparecemos, é com uma imagem estereotipada exótica, isolada, selvagem ou sofrida? A imagem criada sobre nós é limitada e limitante. Não se imagina um indígena doutor, advogado ou engenheiro. Apesar de existirmos,



a nossa identidade ainda nos é colocada em questão, como se não pudéssemos ser as duas coisas ao mesmo tempo. É importante deixar claro, que podemos ser quem vocês são, sem deixar de ser quem somos. Claro que cada vez mais, com os meios de comunicação independente e a participação ativa dos indígenas na sociedade, a imagem que queremos para nós e o que queremos que vocês saibam, tem chegado timidamente à população.

Talvez você pense que seja besteira se importar com esse problema da representação indígena, mas quando olhamos o quadro geral, vemos que este não é apenas um problema nos meios de comunicação, mas também se reflete nas políticas públicas, na história do país, na educação, na saúde e em demais aspectos. Esse silenciamento e distorção da nossa imagem fazem com que a população, de maneira geral, continue cultivando uma relação colonialista conosco, negando suas origens e a nossa existência. A falta de diálogo, de educação, de informação e de interação faz com que surja uma lacuna entre nós e a sociedade geral, um distanciamento. Sem nos conhecer, as pessoas passam a acreditar naquilo que aqueles que tem voz dizem sobre nós, que somos atrasados, exóticos, inexistentes e o mais comum, que atrapalhamos o desenvolvimento do país. Com isso se cria o atrito e os conflitos, e as pessoas acabam se fechando e não vendo o que é claro e simples como a água, que a nossa luta ao longo destes anos todos é apenas uma, a luta por existir e ser quem somos. Não parece muito, não é mesmo?

Em uma forma de combater e diminuir essa distância criada na história, foram realizadas diversas iniciativas a fim de promover esse diálogo. Exemplo disso é a lei 11.645 de 2008, que inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nas escolas. Esta é, ainda que fraca na prática, uma importante lei para mudar a longo prazo o imaginário dos brasileiros em relação aos povos indígenas. Isso porque grande parte do que a população conhece hoje vem de conceitos desatualizados de história e pela ausência de nosso conhecimento nas outras áreas como música, ciência e filosofia. É necessário mostrar desde a base da sociedade, as crianças, quem realmente somos e qual é a nossa história dentro da história do país.

A escola, tal como é, precisa reformular a forma como vem trabalhando esses outros saberes. A modificação precisa ser feita em mão dupla: tanto se pensar na educação escolar indígena para a inclusão e educação das populações indígenas, pensando e respeitando as diferenças e saberes; quanto nas demais escolas, preparando o professor com conteúdo atual e trabalhando com as crianças nas mais diversas formas, que não apenas no dia do índio ou na história da colonização. Sei que vários parentes compartilham do mesmo sentimento, quando recordamos do nosso tempo de escola e temos aquelas terríveis memórias do dia do índio, em que as professoras pintavam as crianças com tinta guache, colocavam um papel com desenho de pena nas cabeças e faziam sons guturais batendo na boca ao som de Xuxa. Isso nunca me representou, nem nunca vai representar. Lembro-me de,



quando pequena, ter sentimentos confusos sobre esses momentos, pois apesar de saber que era indígena, não me reconhecia nessas representações que eram para mim impostas. Então, se você ainda faz este tipo coisas, peço que repense, pois além de não representar nem um pouco as populações indígenas do Brasil, é para nós desrespeitoso e insultante.

O silenciamento do nosso passado e do nosso presente fez com que eu refletisse um pouco mais sobre esse tema e sobre a necessidade deste diálogo. Fiquei pensando em como compartilhar um pouco da nossa perspectiva neste tão definido e limitado conceito, o “racismo”. Talvez essa seja apenas a ponta do iceberg, que precisa ser trabalhada, conhecida e debatida e que talvez possa ser um bom começo de sensibilização e reflexão social. Como diz o parente Davi Kopenawa:

para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir (KOPENAWA, 2015, p. 76)

Não se trata apenas de diminuir as distâncias entre nós, mas criar uma empatia em que você possa se reconhecer em mim, mesmo com as nossas diferenças, e que você possa respeitar o diferente. O que quero tratar aqui é sobre o nosso direito de existir da nossa própria forma, em ser quem somos, o nosso direito à autodeterminação.

A partir do momento em que nossa existência nos é negada, todas as formas de preconceito em relação a nossa identidade surgem. A nossa subsistência nos é negada quando não temos direito a nossa própria terra para podermos viver e plantar. Nossos saberes são negados quando nossos pajés são perseguidos e demonizados pela igreja, e nossa medicina é negada pela ciência. A nossa cultura é negada quando não podemos transitar em espaços públicos usando nossos adereços tradicionais. Nossa vida é negada quando não nos é permitido dizer o que é a nossa identidade, ela nos é ditada por outros.

Ser indígena está para além da cor da nossa pele, talvez por isso seja mais fácil para as populações negras falar sobre o racismo. Porque é algo que você não consegue esconder. Normalmente não se levanta a questão de raça quando se vê uma pessoa negra, não se pergunta “Você é negro?”, como eu e outros parentes já cansamos de escutar a pergunta se somos mesmo indígenas, como se fosse algo surpreendente e raro. Não se tira a legitimidade do negro em ser quem ele é, enquanto para nós é colocado em dúvida: “mas você mora na aldeia?”, “Você sabe falar seu idioma?”, “seu pai e mãe são índios? Você é meio branquinha”... Para o indígena, se ele não tem a imagem que lhe é imposta, como o indígena de pele vermelha, cabelos pretos lisos, olhos pequenos e escuros e morar na floresta, ele

não é quem diz ser. As pessoas se sentem no direito de te definir a partir de meias verdades que ouviram na escola ou que viram na televisão.

Para explicar essa situação um pouco melhor façamos dois exercícios. Primeiro gostaria que você imaginasse um casal em que o pai é negro e a mãe é branca e eles têm um filho. O filho, apesar de ter nascido com o tom de pele mais claro que o do pai, ainda tem os traços afros como nariz, boca e cabelo. Aos olhos da sociedade, esta criança provavelmente será considerada negra, independente de a mãe ser branca. Agora imaginemos um outro casal, em que o pai é branco e a mãe é indígena e eles tem um filho. O filho deste casal, também nasce com o tom de pele mais claro, mas tem traços indígenas da mãe, como o cabelo preto liso e o olho amendoado preto. Essa outra criança aos olhos da sociedade já não é mais indígena, ela passa a ser considerada mestiça, cabocla, descendente ou qualquer outra coisa que não indígena, negam sua identidade.

Imagine para o segundo exercício um cidadão brasileiro nascido e criado em São Paulo. Digamos, que este paulista agora se mude para Cuiabá e passe a viver dois anos lá. Durante esses dois anos, o paulista deixou de ser quem é e passou a ser cuiabano? Não. Agora, imaginemos que o paulista vai para fora do Brasil viver nos Estados Unidos para o resto de sua vida. Por mais que ele ganhe um greencard, ele deixa de ser brasileiro por morar lá? Não. Então porque quando pensamos nas populações indígenas, queremos limitar sua identidade ao espaço físico?

Para muitos não indígenas, só é indígena quem mora na aldeia ou na floresta. A partir do momento em que se cruza este limite a pessoa perde sua identidade e isso explica porque tanta gente fica confusa quando vê indígenas na cidade. Apesar da nossa relação com a natureza, com a aldeia e com a comunidade ser um pilar importante da nossa identidade, isso não limita o nosso ser. Não deixamos de ser indígenas ao vivermos na cidade ou fora de nossas aldeias, assim como o cidadão paulista, não perdemos nossa identidade ao saímos de nossas terras.

Por isso para este artigo, decidi falar sobre o que é ser indígena hoje. Afinal, quando paramos para pensar nas populações indígenas brasileiras e na sua rica diversidade, veremos a impossibilidade de nos definir em uma coisa só, em um tipo só. É claro que nós nos reconhecemos como unidade, mas não pelo o que temos por fora e sim pelo que temos por dentro: o pertencimento e respeito à Mãe Terra. É necessário entender que dentro do que se costuma categorizar “indígena”, existe Kayapó, Terena, Pataxó, Xavante, Kaingang, Tikuna, etc... As populações indígenas brasileiras (e do mundo) são de várias cores, jeito e formas. No Brasil existe índio negro, branco, moreno, loiro, com cabelo encaracolado, gordo magro, alto e baixo e das mais diversas personalidades... Precisamos romper com a imagem do bom selvagem amazônico, em que somos definidos pelo corpo forte, saudável de pele vermelha, cabelos pretos lisos e olhos negros. Por mais que nossa maioria já tenha sido

assim em algum tempo no passado, manter este pensamento é negar o processo de ocupação deste território e a miscigenação desse povo, uma vez que os colonizadores europeus e os escravos africanos que aqui chegaram viveram e se envolveram com os povos originários desta terra.

Ser indígena é mais que uma categoria definida por um estereótipo visual e espacial usado para pesquisa e controle do governo. É mais do que o significado trazido no dicionário, em que indígena é a população de um país que se estabeleceu antes de um processo colonizador. Somos mais que apenas povos originários de um lugar, mas para compreendermos de verdade o que é ser indígena, é necessário abrir e descolonizar nossas mentes, romper com estes estigmas sociais.

Este é um trabalho inclusive para nós indígenas, de conversarmos sempre com nossas crianças e jovens, e mostrar que podemos ser quem queremos sem deixar nossa identidade de lado, que temos direito à autodeterminação, que podemos sonhar com possibilidades e que a nossa diferença é a nossa fortaleza. Um trabalho de reconhecimento, autoconfiança e valorização necessário, pois em tempos de contato tão intenso e desenfreado as vezes o jovem indígena não se vê pertencendo a nenhum dos dois mundos, pois lhe é negado pelo não indígena os dois mundos. Se fica na aldeia, você é considerado atrasado e não como parte da sociedade, mas se vai para cidade, usa calça jeans e celular, você também já não é mais indígena. Durante muitos anos, nossos antigos acreditaram que só poderíamos ser aquilo que definiam para nós, porque durante muito tempo vários indígenas tiveram que se esconder e esconder seus conhecimentos e sua cultura para poder continuar vivos. Isso fez com que muitos parentes tivessem medo de se declarar indígena e como resquício dessa violência muitos hoje não sabem muito bem como se posicionar frente essa sociedade que nos cobra e gera expectativas sobre ser quem somos.

Com o movimento indígena, especialmente em seu início na década de 1970 e 1980, a luta por uma voz e pelos nossos direitos, se deu principalmente por meio de diálogos com a sociedade civil, mostrando para as pessoas quem realmente éramos, uma forma de diminuir as lacunas históricas. Foram a partir de diálogos como esses, em que tínhamos nossa própria voz, que começamos a ser um pouco mais compreendidos. Assim como antigamente, o que queremos que as pessoas entendam é que para nós ser indígena é sermos filho da Mãe Terra, este planeta que nos acolhe e alimenta. Não temos, todavia, apenas uma relação física com nosso território. Para nós, somos a Terra. Temos rios, folhas, carne e plantas tudo dentro de nós. A Terra, além de ser nossa mãe, é a nossa espiritualidade, nós não existimos sem ela. Não podemos ser separados de nossos territórios, porque não vivemos sem ele, é como se arrancassem um pedaço do nosso ser. Isso não apenas no sentido físico, afinal podemos viver na cidade, mas no sentido psicológico espiritual. Para nós, ser indígena é ter uma visão holística do mundo e das coisas, é praticar o viver bem, o equilíbrio com mundo.



É entender que tudo está interligado, matéria e espírito, seres humanos e animais, presente e passado.

Quando entendemos essa relação de pertencimento dos povos indígenas com a Terra, podemos entender quem eles são e como vivem. Entendemos que o viver em comunidade, por mais que exista características diferentes entre os povos, há uma relação do bem comum de priorizar e cuidar do coletivo, e não o individualismo. Na saúde, pensamos primeiro no cuidar da vida, na prevenção e quando adoecemos, não pensamos na doença como algo apenas físico e localizado, pensamos nela em todas as esferas do corpo e espiritual. Esta integração se dá em todas as áreas do nosso conhecimento. A saúde está relacionada com o ambiente, que está relacionado com a agricultura, que está relacionada com os papéis sociais, que está relacionada com as nossas expressões culturais, que está relacionada com os ciclos da lua, etc. Tudo para nós está conectado de alguma forma, como uma teia de aranha, e, assim como a teia, se uma linha arrebenta ou é tocada, o todo vai sentir também. Para além das nossas especificidades, que nos tornam Fulni-ô, Yanomami ou Kamayurá, isso é ser indígena para nós.

Quando garantirmos nosso direito à autodeterminação e ao território, podemos lutar pelos nossos outros direitos. Claro que esta pode ser e é uma luta simultânea, mas a partir do momento em que as pessoas entendem o que significa ser indígena para nós e nos reconheçam como seres humanos que tem suas particularidades, elas vão entender a nossa relação com a terra e a necessidade de ter nosso território. Se as pessoas reconhecem e respeitam nossa identidade, nós não seremos mais desrespeitados e violentados em hospitais, nós não seremos discriminados nas escolas e universidades, nós não seremos mais rejeitados em órgãos públicos e privados.

Do contrário, se este trabalho lento e gradual de conscientização das pessoas não existir, não há lei que transforme a realidade. Esse desconhecimento e falta de reconhecimento explica porque o Brasil é, mesmo com leis na constituição garantindo os direitos das populações indígenas e sendo signatário de acordos internacionais sobre direitos humanos, povos indígenas e meio ambiente, o país mais perigoso para as populações indígenas, tendo em 2017, de acordo com a organização Global Witness, o primeiro lugar de país que mais mata indígenas e ativistas ambientais no mundo.

É necessário cobrar do governo e demais responsáveis a real inclusão dos povos indígenas e o respeito aos seus direitos já garantidos pela lei. Temos que cobrar dos governos mais políticas públicas para a inclusão dos indígenas e seus saberes nos espaços públicos, privados e de diálogo, que não sejam apenas naqueles limitados a nós, como FUNAI, meio ambiente e igualdade racial, mas reconhecer que o saber indígena está e contempla todas as áreas e que então devemos lutar para ter representação e ocupação indígena em todas elas, como agricultura, saúde e tecnologia.

Devemos entender que a questão de representação importa. Que possamos ver indígenas em comerciais da televisão, filmes, notícias, que possamos ser deputados, empresários, professores ou astronautas. Que possamos ser quem queremos ser e não o que definiram para nós, não apenas para que nós indígenas possamos nos reconhecer e acreditar que somos dignos de ocupar esses espaços, mas para que as pessoas também possam nos ver e entender que também pertencemos à sociedade. Que possamos realmente viver em comunidade, incluindo, respeitando o outro e praticando o bem viver, pois na história do nosso país recebemos povos de diversas origens que conhecemos e respeitamos hoje, ainda há tempo de fazermos o mesmo com os povos originários daqui. Conhecer e divulgar sua história que é também nossa e trabalhar para que possamos viver em um mundo onde outros mundos seja possível.

A luta contra o racismo é de todos nós. A luta pela vida é de todos nós.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GLOBAL WITNESS. **A que preço** — negócios irresponsáveis e o assassinato de defensores da terra e do meio ambiente em 2017, Disponível em: <<https://www.globalwitness.org/en/campaigns/environmental-activists/a-que-pre%C3%A7o/>> Acesso em 13 jun. 2018.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 20 jul. 2010. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm)>. Acesso em 13 jun. 2019.

# RESISTÊNCIA INDÍGENA: uma luta contra a violação dos direitos humanos

CRISTINE TAKUÁ<sup>56</sup>

## **RESISTIMOS A MAIS DE 518 ANOS DE GOLPES. E AINDA QUEREM NOS CALAR. VAMOS GRITAR**

mais forte. Mesmo em meio a censuras, violências e falta de reconhecimento, estamos dando continuidade à luta dos Povos Originários deste país. Estamos indignados, mas não desistiremos de lutar. Estamos prontos para a guerra. Se nos matarem, vamos renascer! Essas são palavras que escutei de uma liderança indígena, mas que se encaixam perfeitamente nesse obscuro momento que estamos vivendo.

Todos os seres, sejam vegetais ou animais, possuem sua forma, seus costumes e padrões para se guiarem na vida. Porém, há uma espécie animal, o ser humano, que, segundo os cientistas, são os mais bem formados e dotados de conhecimento perante os outros seres. Pelo fato de possuírem razão, fala e tecnologia. Mas, se analisarmos ao longo da história, percebemos que esses seres são os mais desorganizados e confusos em seu habitat do que os outros, considerados não racionais. A espécie humana conseguiu desarmonizar tanto o ciclo natural dos seres, modificando, criando e destruindo coisas. Usando e abusando dos recursos, causou um caos em nosso planeta e, o pior, tudo isso sobre os olhos da razão e em nome do progresso.

Desde o início da colonização do Brasil, os Povos Indígenas vêm sofrendo transformações em seu modo de viver. Muitas dessas mudanças, refletidas na cultura, foram consequências de violentos atos; como por exemplo, a imposição truculenta de uma religião baseada na culpa e no pecado, que julgava os povos indígenas como sem Deus. Impulsionados por essa missão de evangelizar os povos nativos, estupraram mulheres, queimaram casas de reza, extinguíram línguas, destruíram culturas milenares. Milhares de indígenas foram mortos durante os combates de resistência contra as imposições dos colonizadores.

---

56. Cristine Takuá é filósofa, educadora e artesã indígena, vive na aldeia do Rio Silveira. Trabalha e estuda anos plantas medicinais há mais de dez. Na comunidade do Rio Silveira é professora da Escola Estadual Indígena Txeru Ba'e Kuai' e também auxilia nos trabalhos espirituais na casa de reza. É também fundadora e conselheira do Instituto Maracá e representante por São Paulo na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Também é representante do núcleo de educação indígena dentro da Secretaria de Educação de São Paulo e fundadora do FAPISP (Fórum de articulação dos professores indígenas do Estado de São Paulo).



A Guerra Guaranítica foi o principal levante indígena brasileiro contra o domínio dos colonizadores europeus. Ocorreu entre os anos de 1754 e 1756, tendo como principais causas o Tratado de Madri (1750) que estabelecia a entrega da região dos Sete Povos das Missões, controlada por jesuítas espanhóis, a Portugal; o armamento dos indígenas da região pelos jesuítas espanhóis, para que os indígenas resistissem aos portugueses e defendessem a posse da terra na região; as disputas territoriais entre Portugal e Espanha em meados do século XVIII; o poder dos jesuítas nas regiões que faziam a catequização dos indígenas e o forte desejo dos Guaranis em permanecer em suas terras, não obedecendo aos acordos feitos pelos governantes europeus. Os Guaranis resistiram durante dois anos, até terem sido totalmente derrotados por um gigantesco exército das duas nações europeias, porém o líder Sepé Tiarajú, que foi torturado e executado em 12 de fevereiro de 1756, tornou-se o maior ícone do movimento indígena nacional, exemplo de luta, coragem e resistência, mas até hoje desconhecido pelos brasileiros e ocultado nos livros de história.

Anos se passaram e se inicia a Ditadura Militar no Brasil, poucos falam disso, mas os indígenas, como os Krenak e Maxakali, foram muito atingidos.

Depois de todas essas violências vividas, ainda hoje existem agressões cometidas contra os Povos Indígenas. Ainda hoje, pastores, de religiões diversas, invadem comunidades e impõem seu Deus, sua crença e continuam com esquisita mania de catequizar àqueles que julgam não possuir Deus.

Por outro lado, projetos políticos e econômicos vêm brutalmente impactando as terras indígenas, como a tentativa de aprovação da Proposta de Emenda Constitucional 215 na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara, agora a pressão estúpida da ideia do Marco Temporal de ocupação das terras indígenas, um conceito esquizofrênico, que estabelece a data da promulgação da Constituição Federal de 5 de outubro de 1988, como referencial para o reconhecimento ao direito originário da ocupação de um território por um povo. Isso seria como reinaugurar o período de Invasão Colonial, dilapidando territórios indígenas e fragmentando culturas por meio de um neoliberalismo ruralista violento.

Nesse sombrio cenário estão presentes os mais de trezentos povos indígenas desse nosso Brasil, falantes de línguas diversas, com culturas e crenças complexas resistindo e lutando a cada amanhecer na busca de autonomia e fortalecimento de seus saberes, tentando mostrar aos habitantes dessa morada terrestre que dinheiro não se come, que sem água não há vida.

O golpe de 2016 entrou pra história de nosso país como uma das maiores violações aos direitos do povo brasileiro. E em 2018 assistimos a uma terrível ameaça escancaradamente anunciada. Certamente usarão das mesmas truculentas violências cometidas durante a ditadura militar, que mutilou milhares de culturas, calando línguas maternas, cegando saberes e intimidando espiritualidades milenares.

A pauta indígena sempre foi uma questão difícil no Brasil porque fere muitos interesses econômicos. Não penso que nos governos anteriores tivemos uma plenitude de garantia dos direitos indígenas, mas a situação agora é muito pior, porque aqueles que podem vir ocupar o Executivo são aqueles que já vinham pautando retrocessos na questão indígena e outras, como a questão quilombola e ambiental. Em nome da ordem e do progresso, pretendem aprovar medidas administrativas, jurídicas e legislativas para invadir mais uma vez os territórios com grandes empreendimentos: mineração, agronegócio, hidrelétricas, portos, rodovias e ferrovias.

Dessa forma, o que para o povo não indígena é agressivo e inaceitável, para os Povos Indígenas destruir cemitérios sagrados, matar lideranças, estuprar a Terra entupindo rios de substâncias tóxicas, derrubar árvores de centenas de anos, impossibilitar que suas terras sejam devolvidas é um golpe que há mais de quinhentos anos resistem e convivem com ele a cada novo amanhecer. A Constituição Federal, que completou trinta anos em 2018, em seu art. 231, garante aos Povos Indígenas o direito ao uso das terras e das práticas de suas culturas ancestrais, porém esses direitos estão sendo violados todos os dias.

Durante muitos séculos, os pajés nos quatro cantos do planeta vêm equilibrando a vida aqui na Terra, por meio de seus cantos, rezas, curas e sabedoria, proferindo a palavra sagrada e transmitindo a essência de sua cultura. Eles são rezadores, curandeiros, conhecedores de sua ciência e filosofia.

Porém, desde o período da colonização, homens missionários, em nome de seu Deus chegam estupidamente querendo enfiar na cabeça de milhares de povos o evangelho de Jesus, usando de suas próprias palavras para argumentar seus propósitos que resultaram no maior etnocídio de nossa história. Diziam que, segundo a Bíblia, Jesus teria dito para ir a todo lugar e pregar o evangelho para todas as criaturas. E quem não fosse convertido seria condenado e queimaria no fogo do inferno. Com isso, empenharam-se durante séculos em conquistar as almas dos povos indígenas, das mais terríveis e perversas formas, como o uso do acesso às cestas básicas, roupas velhas (muitas vezes até sujas), medicamentos para trocar pela conversão, etc.

Além do etnocídio também ocorreu um genocídio absurdamente incalculável, devido a doenças contraídas e até suicídios coletivos por povos que se negavam a conversão. O genocídio matou os povos em seus corpos físicos e o etnocídio em seu espírito, sua essência, que é a sua cultura.

No entanto, as missões foram expulsas das terras indígenas pela Funai desde 1991. Nessa época, muitas foram as acusações, como escravidão, abuso sexual e o monopólio do acesso à saúde e à educação, muitas vezes usavam das escolas para catequizar e converter os povos. Na verdade o comércio das almas ainda hoje é um negócio altamente lucrativo para as empresas missionárias.

Nessa obscura disputa por almas, há muitos valores por trás: o poder, o dinheiro, o controle de territórios e de mercados fazendo com que culturas milenares ficassem submissas a um único Deus, que muitas vezes pertencia a uma “religião alienígena” para os olhos e ouvidos dos Povos da Floresta. Os espíritos da floresta estão bravos, estão pedindo socorro, pois cada árvore derrubada, cada rio contaminado faz com que eles desapareçam. Os pajés precisam ser respeitados agora, antes que seja tarde demais e o céu caia sobre nossas cabeças!

No entanto, enquanto os maracás estiverem soando dentro das casas de reza, as crianças cantando e os rezadores entoando a palavra sagrada ainda haverá resistência. Em cada semente de milho, de abóbora, de mandioca, de palmito, de cambuci, de jaracatiá, de pacuri, de embiruçu, de taioba, de pariparoba, de banana, de plantinhas sagradas que curam estiverem sendo cultivadas ainda haverá a certeza de que esses tempos sombrios passarão.

O caminho é a resistência e a resiliência dentro do coração de cada um!

Resistir para sobreviver!

Acreditar para não deixar de sonhar!



# **MEMÓRIA COLETIVA: apontamentos acerca da participação social e política das mulheres negras no cenário brasileiro**

**ANA RITA DOS SANTOS FERREIRA<sup>57</sup>**

## **MEMÓRIA COLETIVA VERSUS MEMÓRIA OFICIAL: A DISPUTA DE NARRATIVAS NO CAMPO CULTURAL E POLÍTICO**

A reconstituição da história é tradicionalmente focada nos “grandes feitos” e nos “grandes personagens” aos quais são atribuídas características heróicas, sendo os fatos que a constitui selecionados e impostos segundo interesses de um grupo dominante. Todavia essas representações oficiais se distanciam das lutas individuais e coletivas no cotidiano da maioria da população. Nesse sentido, Decca (1992) afirma que há uma oposição constante entre a memória e a história no que se refere ao ritmo e à forma como estas se apresentam em relação ao tempo. Enquanto a primeira se caracteriza pela permanência e prosseguimento, a segunda obedece a um ritmo vertiginoso e representa o tempo das mudanças, das transformações e da destruição. O autor afirma ainda que a memória é preservada pelos grupos vivos, sendo assim está diretamente ligada à vida e aberta à dialética da lembrança e do esquecimento.

Assim, a narrativa da história oficial tende a oferecer uma versão dos fatos que pouco se relaciona com os significados sociais, uma vez que o passado apresentado não é elaborado a partir das experiências coletivas que reflita o cotidiano da sociedade. A questão central desta discussão é apresentar a construção da memória coletiva nos movimentos negros em contraposição ao caráter hegemônico da história oficial, uma vez que se apresenta como versão única dos fatos, é receptada e legitimada como memória universal do gênero humano. Já a apresentação do fator tempo como elemento estático serve ideologicamente a manutenção do poder e dos interesses dos grupos dominantes.

Halbwachs (2006) demonstra a importância de relacionar a memória coletiva com a apreensão do desenvolvimento do quadro espacial a partir das lembranças enquanto processo coletivo que dá sentido às experiências do grupo. A partir dessa perspectiva, a luta política dos movimentos negros também se expressa e se relaciona com a construção da memória coletiva e fortalecimento da identidade do segmento negro, à medida que representa

---

57. Psicóloga, especialização em Psicologia Política, mestrado em Mudança Social e Participação Política.

a possibilidade de espaços de referência cultural, onde os fatos históricos são contados a partir de outra perspectiva. Dessa forma, são criados espaços que possibilitem a resignificação das experiências cotidianas, e a possibilidade de movimento, de mudança contínua que aperfeiçoa as relações sociais ao longo dos tempos.

Para Schmidt & Mahfoud (1993) o espaço e o tempo são elementos importantes para entender o conceito de memória coletiva em Halbwachs. Os autores explicam a contraposição e a complementaridade existente nas dinâmicas do espaço e do tempo, visto que enquanto o primeiro representa permanência e estabilidade, o segundo representa mudança. Assim, os grupos são marcados pelos lugares na medida em que suas ações podem ser traduzidas em termos espaciais, em contrapartida estes espaços representam elementos da vida social desse grupo, que traz a lembrança de uma maneira de ser comum configurando-se assim em um espaço permanente de testemunhos. Propomos neste capítulo uma reflexão sobre a memória da participação das mulheres nos movimentos negros, cuja inserção se caracteriza por experiências comuns em torno das lutas por reconhecimento do direito à cidadania, da preservação da memória e da identidade. Os movimentos negros por sua vez serão refletidos em sua dimensão de espaço que contribui para a construção dessa memória coletiva e do fortalecimento da identidade grupal das militantes, em contraposição à imagem marginalizada instituída ao longo do tempo e presente no atual contexto social.

Podemos observar em relação às lutas dos movimentos negros no cenário político e social brasileiro que um dos direitos reivindicados, principalmente na área da educação, está relacionado à possibilidade da população negra de contar e resignificar sua história. O contexto é marcado de forma significativa pelo esforço em tornar visível a contribuição histórica e permanente das mulheres no processo de libertação e resistência frente aos padrões de dominação impostos. O direito de contar a própria história se refere à possibilidade de ocupar um espaço na disputa política pelo poder no qual se dá a reconstrução da identidade a partir das experiências do próprio grupo, no caso os movimentos sociais negros, que se contrapõe à versão histórica instituída a favor de uma lógica excludente, tal como aponta Ansara (2008) ao afirmar que provocar o dissenso rompe com as formas de memórias consensuais.

Nesse sentido, os movimentos sociais negros se apresentam como espaços de potência na luta contra o apagamento e o silenciamento da história dos negros e negras; também contra a atribuição de sentidos negativos à imagem dessa população, que se impõe como impedimento ao reencontro deles com a dimensão histórica de suas experiências culturais e identitárias.

O racismo que por séculos vinculou a imagem dos negros à inferioridade, dificultou a construção de uma memória coletiva que possibilitasse mais rapidamente às mulheres e homens negros reconstruir uma autoimagem positiva. As teorias racistas que justificavam

a ideia de hierarquização das raças contribuíram para a formação de um imaginário social desfavorável deste grupo, uma vez que são concebidos como seres naturalmente marginais. Paoli (1992) afirma que a memória social desmonta os mecanismos de institucionalização do significado que a sociedade constrói a respeito de si mesma, de seus cidadãos, de suas diferenças, de suas identidades e de suas desigualdades.

Percebemos que a história oficial está destituída de um significado social à medida que impõe uma reconstrução do passado. Essa imposição possui uma dimensão ideológica que serve aos interesses dos grupos dominantes como estratégia de manutenção das relações hierárquicas postas e naturalização das desigualdades. Para Paoli (1992), a não participação coletiva na formação da cultura e da política aponta para uma sociedade destituída de cidadania e não se constitui enquanto referência para a experiência social, uma vez que não reconhece a multiplicidade existente no seio desta sociedade.

Os processos históricos de depreciação da imagem do negro, que desde a escravidão era definido como peça e sem alma, deixaram marcas que até hoje produzem um sentimento de desvalorização e rejeição silenciosa tanto dos não negros quanto dos negros em relação a sua própria imagem e ascendência, o que impossibilita a identificação em vários níveis.

Livrar-se da imagem imposta depreciativa e destrutiva faz parte do processo de tomada de consciência. A partir disso, as lutas por justiça e por direitos iguais ganham legitimidade. A construção da memória coletiva e de uma identidade do grupo é essencial, por isso importa entender como as mulheres se relacionam dentro desse contexto de opressão.

Para Jelin (2001), há uma relação de constituição mútua entre a memória e a identidade uma vez que ambas constituem a nossa forma de pensar a política, as nossas relações e a nossa história. A memória é necessária para a existência do grupo social na medida em que contribui para a formação da identidade do grupo. A identidade, por sua vez, se constitui a partir da atualização e construção da memória grupal.

Munanga (2009), em seu trabalho sobre negritude e identidade negra no Brasil, cita dois aspectos relacionados ao processo de construção da identidade que julgamos importantes para a reflexão deste artigo. Primeiro, o autor enfatiza a importância da tomada de consciência que se dá a partir da percepção das diferenças entre “nós” e “outros”, e posteriormente a importância da consciência política para que o processo se consolide. Para ele, o traço fundamental próprio a todos os negros independente de sua classe social é a inscrição no real da exclusão. E define que identidade negra de forma mais abrangente diz respeito à “identidade política de um segmento importante da população brasileira excluída de sua participação política e econômica, e do pleno exercício da cidadania” (Munanga, 2009, p. 16). O autor conclui que o processo de busca da identidade negra deve se dar a partir da tomada de consciência da história de resistência cultural e da importância da participação dos negros na cultura brasileira atual em contraposição a alienação de seu corpo, de sua



cor e conseqüentemente de sua história. O autor alerta para o perigo que a elite politizada dos movimentos negros corre ao tentar basear a busca e a construção da identidade deste seguimento em uma suposta cultura negra, como se fosse possível vivenciar de forma exclusiva ou separada uma determinada cultura em um país onde “os sangues se misturam, os deuses se tocam, e as cercas das identidades culturais vacilam” (Munanga, 2009, p. 17-18).

Nessa perspectiva, nem mesmo a identidade pode ser baseada exclusivamente na cultura do grupo ou encarada como autêntica para não incorrer no que Fraser (2000) denomina como simplificação da identidade coletiva do grupo por ser pensada enquanto autêntica. A autora afirma que tal atitude pode levar à negação da complexidade da vida dos indivíduos, bem como da multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Podemos então falar de um sentimento de identidade, que, para Pollak (1992), está diretamente ligado à memória coletiva, todavia ambas estão sujeitas à negociação frente aos critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade. Sendo assim, memória e identidade não devem ser compreendidas como a essência do grupo, mas como elementos importantes que se inter-relacionam dentro do processo de fortalecimento grupal com vistas a reivindicar o reconhecimento histórico das minorias por meio do questionamento das histórias impostas na relação de dominação estabelecida.

## **PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL DAS MULHERES NEGRAS NO BRASIL**

A luta das mulheres negras por direitos sociais básicos de sobrevivência é uma luta anônima pela vida e pode ser compreendida como resistência cotidiana contra a alienação de sua representação nos processos de participação na vida econômica, afetiva e moral da sociedade. A participação política dessas mulheres nas lutas por melhores condições pode ser percebida, mesmo a partir de registros históricos oficiais, desde o período pós-abolição, de diversas formas e por meio de organizações que nem sempre se acomodaram nos moldes formais.

Embora saibamos que as mulheres participaram e participam de forma significativa na construção e no desenvolvimento da nação brasileira, por meio de lutas que trouxeram mudanças importantes, seus nomes são raramente mencionados em fontes históricas oficiais. Para melhor entendermos essa invisibilidade ou apagamento, façamos algumas considerações sobre o patriarcado, que enquanto ideologia subordina os outros grupos ao seu domínio, gerando relações hierarquizadas baseadas na desigualdade entre homens e mulheres e de outros níveis, como as desigualdades baseadas nas etnias. Para Saffioti (1987), o patriarcado expressa-se significativamente no poder político, cujas grandes decisões estão submetidas aos homens e a participação política das mulheres considerada pouco significativa, mesmo quando estão em grande quantidade, como no caso das associações de

classes, nos sindicatos e alguns movimentos sociais nos quais raramente são integrantes da diretoria.

Percebe-se assim que a participação política e a construção da memória das mulheres ocupam um lugar ínfimo e de subordinação nos espaços institucionais e na história oficial, os quais são determinados por um conjunto de valores do patriarcado. Essa participação se dá em grande parte em torno do enfrentamento das dificuldades e situações adversas do cotidiano, o que em parte aponta para a necessidade de se organizar uma identidade grupal.

Para Pollak (1992), a memória é um fenômeno construído de forma social, individual, e está relacionado ao sentimento de identidade. Sentimento de identidade que, segundo o autor, em seu sentido mais superficial diz respeito ao “sentido da imagem de si, para si e para os outros”.

Os movimentos negros na luta contra o racismo trazem um questionamento para a sociedade brasileira, uma vez que ela se pensa racialmente democrática, mas cuja elite e espaços de poder não representam sequer os segmentos numericamente significativos como as mulheres e os negros. Tal aspecto pode ser observado nas mídias que reproduzem e perpetuam as relações hierarquizadas de gênero, raça/etnia. Os lugares de subalternização e marginalização desses grupos são naturalizados por meio dos comerciais, dos filmes, das telenovelas e da seleção das reportagens apresentadas ao público. Para Silvia e Rosemberg (2008), em relação à questão de raça, trata-se de lugares específicos para negros e brancos na mídia, e em uma revisão da literatura sobre os discursos raciais na mídia brasileira concluíram que a mídia participa e naturaliza a ideologia da superioridade dos brancos sobre os negros, discriminando os últimos, e acatando o mito da democracia racial (Hasenbalg, 1979).

A imagem de inferioridade esbarra nos critérios apresentados por Pollak de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade, ao que os movimentos negros propõem abertamente a subversão destes valores, criando um espaço discursivo no qual o negro possa construir a sua própria representação e escolher como querem ser percebidos pelos outros, em oposição à representação dada a priori.

Nesse sentido, as múltiplas dimensões e expressões dos movimentos negros, principalmente os trabalhos que envolvem o resgate da ancestralidade africana, procuram valorizar aspectos culturais e identitários deste grupo em um contexto onde as histórias e experiências em comum são compartilhadas por meio da construção da memória coletiva. Assim, as mulheres negras resgatam suas histórias de lutas pelo reconhecimento do direito à cidadania como processo de construção de uma identidade de grupo. Pular (1992) afirma ainda que, as histórias compartilhadas independente da proximidade temporal ou local do acontecimento podem constituir lugar importante para a memória do grupo, ou da pessoa em relação a seu pertencimento nesse grupo. Todavia, a força com que essas histórias se vinculam

aos aspectos de hereditariedade, e a manutenção das lembranças, poderão transformar-se em sentimento de pertencimento e em lugar formador de memória.

Para melhor ilustrar, traremos algumas histórias e depoimentos retirados de pesquisas que foram organizados em forma de calendário entre os anos de 1988 e 1999, sob o título “Mulheres na luta contra a escravidão” organizado pelo CNDM (Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres), por Maria Lúcia de Barros Motti e Nilza Iraci Silva, para marcar a trajetória e a luta política das mulheres negras no contexto socioeconômico e cultural brasileiro. Estes cartazes citados por Alberti & Pereira (2007) em *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*, além de se constituírem em documentos históricos elaborados e preservados por participantes dos movimentos negros e feministas, fazem parte de um importante acervo que relata e produz a memória da participação política das mulheres negras e não negras no Brasil.

Uma parte dessa história remonta o período da escravidão, no qual um grande contingente de negros e negras fugiam para os agrupamentos denominados quilombos, como meio de estabelecer comunidades de indivíduos livres. Segundo Nascimento (2007), nos quilombos os relacionamentos eram baseados em um modo próprio de vida e comportamento diferentes do padrão dominante na sociedade vigente “senhor versus escravo”. A autora afirma ainda que embora Palmares tenha sido o mais conhecido quilombo, havia outros de igual magnitude como o de Ambrósio (nome do quilombola que chefiava), onde as mulheres além de se ocuparem da agricultura realizavam grande parte do trabalho de garimpagem e extração de minério.

Percebe-se que embora as mulheres contribuíssem com a sua força de trabalho para o desenvolvimento econômico que se dava por via da extração de ouro e diamante, seus nomes não foram registrados nas fontes históricas. Nota-se também que, se por um lado, nos quilombos as relações de dominação senhor-escravo fossem diferenciadas o padrão de dominação do homem sobre a mulher ainda estava presente, a começar pela chefia masculina que conseqüentemente determinava o nome do grupo. Na tradição africana, os homens chefiavam e denominavam a identidade do grupo ficando os nomes das mulheres relacionados a estes chefes. Todavia, o apagamento das mulheres por meio da anonimidade pode estar relacionado à visão dos escritores oficiais de que as mulheres seriam subordinadas aos homens e sendo assim não possuiriam identificação própria (Nascimento, 2007).

Em outro espaço do cartaz, Reis (2007) traz uma história sobre a participação das mulheres nas revoltas baianas que aconteceram entre os anos de 1807 e 1835, quando a Bahia foi palco de várias revoltas e conspirações escravas. Bem como em outras revoltas, a maioria dos participantes ficava no anonimato. Entretanto, segunda consta nessa narrativa, uma africana de origem nagô, chamada Zeferina, liderou os rebeldes que combateram na revolta do quilombo do Urubu. Durante a luta contra as forças de miliciados enviadas para invadir



e destruir o quilombo, Zeferina enfrentou os soldados armada de arco e flechas, comportando-se como uma verdadeira líder. Os escravos foram derrotados e alguns fugiram para o mato, foram presos apenas um homem e Zeferina que foi referida pela maior autoridade da Bahia na época como “rainha”. Outro caso interessante aconteceu em 1814, na revolta das armações de pesca em Tapoan. As escravas Ludovina, Felicidade, Teresa, Germana e Ana e a liberta Francisca, que foi condenada a ser açoitada pelas ruas da cidade e depois degradada para a Angola, uma vez que pregava a rebelião junto ao seu companheiro no Recôncavo da Bahia, na região dos engenhos. Já na revolta dos Malés, em 1835, cerca de 31 dos 309 presos eram mulheres, 11 escravas e 20 libertas.

Outra história que marca a trajetória de luta e participação política das mulheres negras é a de Maria Firmina, “mulata” nascida em São Luís do Maranhão, em 1825, conseguiu nomeação para o Ensino Oficial por concurso em 1847. Considerada a primeira romancista brasileira seu livro *Úrsula* foi publicado sob o pseudônimo de Uma Maranhense, em 1859. Neste e em outros livros e artigos, a autora denunciava a escravidão, mostrando a contradição entre a fé cristã professada pela sociedade e a crueldade do regime escravagista, com seus castigos, torturas e humilhações (Silva, 2007).

Essas e outras histórias são contadas em cartazes que ficam expostos em eventos, espaços de reunião dos movimentos negros e feministas. Para Carneiro (2001), a busca pela igualdade de direitos está diretamente relacionada ao processo de emancipação dessas mulheres e propõe novos desafios. O desejo de transformação da sua realidade constituiu-se como grande motivador para a adesão dessas mulheres nos movimentos negros.

Os registros apresentados representam um recorte ínfimo diante das muitas histórias registradas e preservadas por grupos preocupados com a continuidade de costumes, valores e tradição de um determinado segmento. Eles apontam que as mulheres negras contribuíram e contribuem de forma significativa com a sua força de trabalho, participação política e inserção em diversas lutas frente a opressão e injustiça social. Sejam em grupos organizados, em uma revolta, em associações de bairro ou em movimentos sociais, suas demandas por uma vida mais digna tornam-se demandas coletivas e ganham legitimidade, força política e reivindicatória.

Assim, as mulheres, independentemente de suas etnias, sempre partiram para ações que as auxiliassem no enfrentamento das dificuldades impostas pela injustiça social vigente, articulando políticas organizativas em decorrência de demandas específicas que atendam as suas necessidades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A participação nos movimentos negros se apresenta às mulheres negras como perspectiva de luta contra as condições adversas enfrentadas em seu cotidiano. Nesses grupos,

articulam-se reivindicação que de forma geral visam o reconhecimento do direito a cidadania. O processo de reconhecimento dos direitos a cidadania, por sua vez acontece fora e dentro do grupo a partir da consciência política de suas componentes. A memória coletiva possibilita a reconstrução de uma identidade grupal por meio da conscientização histórica da resistência cultural e participação desta na cultura brasileira atual.

Entende-se com isso que a memória individual e a coletiva se alimentam e têm pontos de contato com a memória histórica e, tal como ela, são socialmente negociadas e têm a função de garantir a coesão do grupo e o sentimento de pertença entre seus integrantes. A memória coletiva necessita de lugares apropriados para a sua existência, criados a partir da necessidade de reivindicação do passado por grupos com experiências em comum na luta pela preservação da identidade que se estrutura em torno das lutas pelo reconhecimento e direito à cidadania.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/Pallas, 2007.
- ANSARA, Soraia. *Memória Política, Repressão e Ditadura no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2008.
- Bertulio, Dora L. Lima. Ação afirmativa no ensino superior: considerações sobre a responsabilidade do Estado brasileiro na promoção do acesso de negros à universidade — o sistema jurídico nacional. PACHECO, Jairo Q.; SILVA, Maria N. (orgs). *O negro na universidade: direito à inclusão*. Brasília. DF: Fundação Cultural Palmares, 2007.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero e raça. Em: *Estudos de gênero face aos dilemas da sociedade brasileira*. São Paulo, 2001.
- DECCA, Edgar de. Memória e Cidadania. Em: *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? Em: *Theory, Culture & Society*, v. 18, p. 21-42, Em: Lua Nova, p. 101-138, 2007.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. España: Siglo Veintiuno Editores, 2001.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- MOEHLECKE, Sabrina. *Fronteiras da igualdade no ensino superior: Excelência e justiça racial*. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2004.
- NASCIMENTO, Maria Lúcia B. Mulher: força de trabalho no quilombo. ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar A. (orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/Pallas, 2007.

- PAOLI, Maria C. Memória, história e cidadania: O direito ao passado. Em: *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: DPH, 1992.
- POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. Em: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1992.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do Macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- KALCKMANN, Suzana; SANTOS, Claudete G.; BATISTA, Luis E.; CRUZ, Vanessa M. Racismo Institucional: Um desafio para a equidade no SUS? Em: *Saúde Soc.*, v. 16, n. 2, p. 146-155, 2007.
- REIS, João J. Mulheres nas revoltas baianas. ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A. (orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/Pallas, 2007.
- SCHMIDT, Maria Luisa S.; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: Memória Coletiva e experiência. Em: *Psicol. USP*, v. 4, n. 1-2, São Paulo, 1993.
- SILVA, Paulo V. Batista; ROSEMBERG, Fulvia. Brasil: Lugares de negros e brancos na mídia. DIJK, Teun A. Van. *Racismo e discurso na América Latina*. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.
- SILVA, Nilza I. Maria Firmina dos Reis. Em: ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar A. (orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: Depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Ed. FGV/Pallas, 2007.



# A ARTICULAÇÃO DO FEMINISMO NEGRO NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: décadas de 1980 e 1990<sup>58</sup>

TATIANA CAVALCANTE DE OLIVEIRA BOTOSSO<sup>59</sup>

## O MUNDO COLONIAL CAPITALISTA INAUGUROU UMA ESTRUTURA DE PODER CONSTITUÍDA

por alguns elementos históricos como as relações de trabalho e exploração que foram articuladas em torno do capital e seu mercado. E também foram produzidas novas identidades racializadas por termos como: “índio”, “branco”, “mestiço” e “negro”. Essas relações fundamentaram uma cultura de racismo e sexismo elaborando categoricamente as relações de dominação. Contudo, atualmente o poder social ainda centraliza seu caráter na colonialidade. (QUIJANO, 2014)

O racismo pode ser caracterizado “como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação social. Enquanto o discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado, de acordo com os interesses do grupo que dele se beneficiam”. (GONZALEZ, 1982: p. 94-95) A autora também afirma que mesmo quando a mulher negra acessa os níveis mais altos de escolarização, mantém-se uma seleção racial.

Dados recentes da CEPAL: Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (2017) demonstram que essa desigualdade ainda persiste nos dias atuais:

Assim, entre os ocupados que se situam no nível de escolaridade mais elevado, ensino superior, observa-se que as mulheres afrodescendentes recebem uma renda equivalente a 58% da recebida por homens não afrodescendentes; por sua vez, os homens afrodescendentes recebem uma renda equivalente a 73% da recebida por homens não afrodescendentes, enquanto as mulheres não afrodescendentes recebem 75% da renda obtida por homens não afro descendentes<sup>60</sup>. (CEPAL, 2017: p. 137)

58. O tema desse ensaio é parte da pesquisa de doutoramento da autora, realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

59. Doutoranda no Prolam: Programa Integração da América Latina da USP: Universidade de São Paulo, professora e pesquisadora do Celacc: Centro de Estudos Latino-americanos sobre Cultura e Comunicação da ECA: Escola de Comunicações e Artes da USP.

60. Tradução livre da autora (TLA).

Na América Latina, as desigualdades raciais, étnicas e de gênero se constituem em eixos que estruturam a matriz da desigualdade social. E configuram uma lacuna estrutural de reconhecimento autonomia, bem-estar e exercício dos direitos: das mulheres em relação aos homens, dos povos afrodescendentes e indígenas em relação ao restante da população, interagindo com as desigualdades territoriais e manifestando-se em diferentes etapas do ciclo de vida. “Além disso, essas desigualdades muitas vezes não apenas se somam, mas também se cruzam e se fortalecem, o que é evidenciado principalmente pelas profundas lacunas que marcam a condição das mulheres indígenas e afrodescendentes<sup>61</sup>.” (CEPAL, 2017: p. 23).

Esse intercruzamento de opressões também foi apontado pela brasileira Lélia Gonzalez: “Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão.” (GONZALEZ, 1982: p. 97)

Carneiro (2011), ao discorrer sobre a declaração pró-Conferência de Racismo, documento<sup>62</sup> resultante da reunião preparatória<sup>63</sup> para a participação das mulheres negras brasileiras na III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, afirma que:

Nessa declaração constata-se que a conjugação do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões de vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menos, em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração. (CARNEIRO, 2011: p. 127-128)

Durante sua militância, as mulheres negras viram os temas específicos sobre elas serem dispostos em segundo plano em nome de uma “suposta universalidade de gênero”. Houve uma recusa do movimento de mulheres do Brasil no reconhecimento de que existe na temática de gênero uma dimensão racial, que determina entre as mulheres desvantagens e privilégios. (CARNEIRO, 2011)

Essa suposta “universalidade de gênero”, questionada por Sueli Carneiro, advém dos primeiros movimentos feministas da Europa e dos EUA, que foram criados por mulheres brancas. Tais movimentos feministas lutaram primeiramente pelo direito a propriedade e depois

---

61. Tradução livre da autora (TLA).

62. Documento disponível em: [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=314](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=314) acessado em 30 set. 2018.

63. Essa reunião ocorreu entre os dias 1 a 3 de setembro de 2000, na capital do Rio de Janeiro, com a participação de 13 organizações de mulheres negras.

pelo direito ao trabalho, a igualdade de condições econômicas e sociais, entre outras causas que não abarcam todas as causas das mulheres negras.

Vale recapitular os dados da CEPAL (2017), acima mencionados, sobre as desigualdades salariais da população com nível superior, que enquanto as mulheres brancas recebem 75% da remuneração dos homens brancos, os homens negros recebem 73% e as mulheres negras: 58%. Ou seja, apesar da opressão sexista, as mulheres brancas recebem mais do que os homens negros, devido a opressão racial. E as mulheres negras que sofrem a opressão racial e sexista são as que obtêm menor remuneração.

Para analisar a articulação da mulher negra no movimento feminista da América Latina e Caribe, primeiramente vamos discorrer sobre os primeiros encontros feministas latino-americanos

### **ENCONTROS FEMINISTAS DA AMÉRICA LATINA E CARIBE, DÉCADAS DE 1980 E 1990**

Nas primeiras edições do Encontro Feminista da América Latina e Caribe, evidenciamos a participação de mulheres negras e os conflitos gerados, além da sua contribuição para a construção do feminismo negro latino-americano.

Alvarez et. al. (2003) examinaram os Encontros Latino-americanos e do Caribe durante os primeiros vinte anos e elencaram os debates filosóficos e políticos principais:

(1) mudanças nas concepções de “autonomia” do movimento e na relação dos feminismos com o movimento de mulheres mais amplo e com outros atores na sociedade civil e política, o Estado e instituições internacionais; (2) controvérsias geradas pelas recorrentes crises de “inclusão” e de “expansão” do movimento; e (3) debates centrados nas diferenças, desigualdades e desequilíbrios de poder entre mulheres em geral e entre as feministas em particular. (ALVAREZ et. al., 2003: p. 541)

Nos anos da década de 1980, foi desenvolvida uma constituição predominante de mulheres, indígenas, negras e/ou trabalhadoras, pobres contrastando com a face de classe médias branca/mestiça feminista de seus primeiros tempos.

No I Encontro Feminista da América Latina e Caribe — em Bogotá, na Colômbia, estabeleceram-se princípios organizadores que visaram a preservação tanto da capacidade de inclusão, quanto da autonomia. A proposta de inclusão, assim como a aspiração de autonomia foi sempre uma polêmica questão sobre “quem poderia ser considerada ‘feminista’ o suficiente para participar dos Encontros, e, mais amplamente, a quem o feminismo deveria convocar em primeiro lugar?” (ALVAREZ et. al., 2003: p. 547)

Entretanto, no II Encontro Feminista da América Latina e Caribe — realizado no ano de 1983 em Lima, no Peru — foi reivindicada pelas mulheres negras, e posteriormente pelas



mulheres indígenas, a discussão sobre o racismo que estava ausente nos debates políticos (CURIEL, 2007)

Lélia Gonzalez, primeira coordenadora do Nzinga, coletivo de mulheres criado em 16/06/1983, destacou a atuação do Coletivo no encontro:

Em meados de julho daquele mesmo ano, a companheira Jurema Batista (fundadora e presidente da Associação de Moradores do Morro do Andaraí) seguia para Lima como delegada do Nzinga para o II Encontro Feminista da América Latina e do Caribe, juntamente com duas representantes do Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (e a atuação dessas companheiras foi de tal ordem que conseguiram que se criasse um Comitê Anti-Racismo no interior do Encontro). Pela primeira vez, na história do feminismo negro brasileiro uma favelada representava, no exterior, uma organização específica de mulheres negras. (GONZALEZ, 1985: p. 103)

O III Encontro Feminista da América Latina e Caribe, em Bertioga, no Brasil, no ano de 1985, foi marcado por dificuldades de construção de diálogos entre diferenças políticas e desigualdades estruturais. Tais dificuldades se exacerbaram com a chegada de um ônibus com mulheres de uma favela da cidade do Rio de Janeiro, solicitando participarem do evento, mesmo sem ter condições para pagarem a taxa de inscrição. (ALVAREZ et. al., 2003)

De qualquer forma, muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda. (ALVAREZ et. al., 2003: p. 548)

Das 850 mulheres que participaram do III Encontro, 116 se declararam mestiças e negras. “As mulheres negras de vários países debateram a temática Racismo e Feminismo. Constatou-se pelos depoimentos das participantes que a dificuldade de tratamento da realidade vivida pelas mulheres negras é um traço comum.” (RIBEIRO, 1995: p. 449)

Em Taxco, no México, foi realizado o IV Encontro Feminista da América Latina e Caribe no ano de 1987, com a participação de mais de 1500 mulheres. Para as autoras, nesse Encontro houve um conflito por conta do grande número de mulheres que estavam iniciando sua participação política no feminismo, pois várias feministas históricas afirmaram que isso impedia que fosse elaborada ‘A’ agenda política feminista.

Dessa maneira tais feministas históricas defendiam que os Encontros eram lugar para se recuperar práticas e ideias do feminismo e não uma “escola feminista” para “as massas”. Por outro lado, as outras mulheres apontaram que tal atitude ressuscitava o “feministômetro”,

rejeitando o pressuposto de que mulheres indígenas, pobres e da América Central não são suficientemente feministas.

Contando com a participação de 3200 mulheres, o V Encontro Feminista da América Latina e Caribe, aconteceu em 1990 na cidade de San Bernardo na Argentina, repercutindo a ideia de que feminista é qualquer mulher que assim se considere. Esse Encontro contou com a presença de uma diversa arena do “*quehacer*” feminista, com agrupamentos independentes, sindicatos, universidades, ONGs, parlamentares eleitas, recém-criados ministérios de mulheres, sinalizando novas dimensões significativas para a prática do feminismo. (ALVAREZ et. al., 2003)

O VI Encontro Feminista da América Latina e Caribe foi realizado em 1993, em Costa do Sol, em El Salvador. Nesse Encontro, dispuseram-se a participar das ações preparatórias para a Conferência de Beijing<sup>64</sup> as feministas que atuavam em ONGs e já estavam acostumadas a tratar com agências de cooperação internacionais.

Entretanto, outras feministas se opuseram a participar dessa conferência, defendendo o que elas denominaram por autonomia do movimento “agora redefinida por muitas como revolvendo em torno das relações do feminismo com as arenas institucionais formais e a capacidade do movimento de definir suas próprias agendas, independentemente dessas instituições”. (ALVAREZ et. al., 2003: p. 554)

Os debates em Costa del Sol também trouxeram de volta a discussão sobre o que era considerado por muitas como o papel perverso do financiamento estrangeiro no movimento, especialmente em vista da proliferação de ONGs patrocinadas por países do Norte, e do receio de que tal financiamento pudesse comprometer politicamente ou, pior ainda, vir a controlar a agenda feminista. Aquelas que se recusaram a participar e decidiram verbalizar sua oposição a Beijing faziam parte da minoria. As outras se prepararam para participar do fórum das ONGs pelos dois anos seguintes, sob a direção e diretrizes do Fundo das Nações Unidas para as Mulheres (UNIFEM), que procurou promover grupos de trabalho em todos os países – apesar de muitas haverem questionado a transparência e a abertura dos métodos organizacionais aplicados. Os grupos patrocinaram vários Encontros nacionais, assembléias [sic] estaduais e sub-regionais, e um último Encontro regional, realizado em Mar del Plata, Argentina, em conjunto com a conferência preparatória regional oficial da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (ECLAC), em setembro de 1994. (ALVAREZ et. al., 2003: p. 554)

Em novembro de 1996 foi realizado em Cartagena, no Chile, o VII Encontro Feminista da América Latina e Caribe. O comitê organizador desse encontro foi dominado pelo Movimento Feminista Autônomo (MFA), que provocou, de maneira deliberada, um confronto entre as

---

64. A capital da China é denominada Beijing, na língua Mandarim. No Brasil a capital da China é mais conhecida pelo nome de Pequim.

feministas que consideravam autônomas e as feministas que atuavam em instituições governamentais ou não governamentais.

A organização, segundo as autoras, demarcou a divisão das participantes em dois “campos”: institucionalizadas e autônomas, para que fossem discutidos os seus posicionamentos. Entretanto um terceiro grupo, dissidente dos campos demarcados denominou-se “nem umas, nem outras”. Esse grupo questionou o posicionamento intransigente e essencialista das autônomas contrários ao financiamento, a um projeto ideológico e que demonizava as instituições. Ao invés disso, elas definiram a autonomia como um comprometimento coletivo e individual para a reivindicação de espaços reivindicativos para a transformação da vida das mulheres e consequentemente de toda a sociedade.

O VIII Encontro Feminista da América Latina e Caribe, em Juan Dólio, na República Dominicana, aconteceu em novembro de 1999 reunindo cerca de 1300 mulheres. Nesse encontro foi definida a discussão de três linhas políticas:

- 1) “formas novas e antigas de dominação” enfrentadas pelas feministas; 2) a dinâmica do feminismo como um movimento social, especialmente com respeito a relações de poder entre as mulheres dentro do movimento; e 3) prospectos para a criação de alianças entre os movimentos feministas regionais baseadas no mínimo de valores e objetivos comuns.

(ALVAREZ et. al., 2003: p. 558)

Para as autoras, além de um quarto componente denominado como eixo transversal, sob o qual se pretendia a recaptura para a prática do feminismo de elementos simbólicos, relacionais e culturais. Com o propósito da promoção de maneiras dinâmicas, inovadoras e criativas para que as participantes interagissem, essa abordagem foi determinada como escolha política. Esse Encontro também elucidou que outras articulações se fazem necessárias para dar conta das feministas lésbicas, jovens, afro-latino-americanas, populares, etc.

Nesses oito Encontros também aconteceu “uma história de conflito e debate sobre as maneiras em que raça, etnia, classe e orientação sexual são eixos organizadores da opressão de gênero e definem como gênero é experienciado na vida cotidiana”. (ALVAREZ et. al., 2003: p. 563)

## **A MOBILIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS LATINAS E CARIBENHAS**

Mulheres negras do Brasil, Colômbia, Equador, Panamá, Porto Rico, República Dominicana e Uruguai, se articularam durante o V Encontro Feminista da América Latina e Caribe. O resultado foi uma organização para realização do I Encontro de Mulheres Negras Latino-americanas e do Caribe, no qual participaram 32 países com cerca de 300 representantes entre os dias 19 e 25 de julho de 1992.



Nesse encontro foi fundada a Rede Afro: Associação Rede de Mulheres Afro Latino-americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora, em 25 de julho de 1992. Nesse mesmo dia, foi criado o dia Internacional da Mulher Afro-latino-americana e Afro-caribenha. Reunindo organizações de 25 países da América Latina e Caribe, a Rede Afro foi gerada para lutar contra a discriminação, o racismo, a xenofobia, a lesbofobia e todas as formas de exclusão. (REIS, 2011)

O surgimento dessa Rede se deu como parte do “questionamento e ausência de mulheres afrodescendentes dentro dos movimentos de mulheres e feministas, nos quais havia uma falta de compreensão da diversidade, incluindo a diversidade racial no interior dos movimentos”, de acordo com o site da Rede Afro<sup>65</sup>. Ela se constitui como um espaço de articulação e empoderamento das mulheres afrodescendentes para a promoção da interculturalidade, construção e reconhecimento de sociedades democráticas, equitativas, justas, multiculturais, livres de racismo, de discriminação racial, sexismo e de exclusão.

A história desta Rede e os passos anteriores à sua fundação, têm marcos e momentos cruciais em Cuba, desde 1981, durante o primeiro Encontro Feminista em que a organização das mulheres negras na região começou. Posteriormente, durante o Primeiro Encontro de Mulheres Negras Latino-Americanas e Caribenhas realizado na República Dominicana em 1992 para discutir a agenda de Beijing, nasceu a Rede, como espaço de articulação dos movimentos de mulheres negras na América Latina e no Caribe; instrumento político de reflexão, troca, denúncia e proposta para o desenvolvimento de mulheres afrodescendentes. É por isso que estabelecemos 25 de julho como o dia para reivindicar nossa existência, nossas lutas, contribuições, aspirações e apostas em todas as áreas.<sup>66</sup>

Em setembro de 1994 foi realizado, em Mar del Plata na Argentina, o Fórum de ONGs Preparatório para a IV Conferência Mundial sobre a Mulher cujo tema central foi “Ação para a Igualdade, o Desenvolvimento e a Paz”. Nesse Fórum, o Geledés — Instituto da Mulher Negra organizou o painel “Mulheres Negras Latino-americanas e Caribenhas — Balanço e Perspectivas para o III Milênio”.

O objetivo desse painel foi visibilizar a mobilização das mulheres negras para a conferência, traçando o ponto de vista do impacto do racismo e do machismo na vida das mulheres negras latino-americanas e caribenhas. Bem como a luta dessas mulheres “pela conquista de sua cidadania e por fim intervir e pressionar governos e Chefes de Estado para que as demandas e reivindicações das mulheres negras fossem incorporadas aos documentos oficiais e paralelos no âmbito das políticas públicas”. (RIBEIRO, 1995: 455)

65. Fonte: <http://www.mujeresafro.org/sobre-nosotras/nuestra-historia/> Acessado em 5 ago. 2018. (TLA)

66. Fonte: <http://www.mujeresafro.org/sobre-nosotras/nuestra-historia/> Acessado em 29 set. 2018. (TLA)

O resultado desse painel foi o documento *Propostas das Mulheres Negras Latino-americanas e Caribenhas para Beijing*. Com 15 pontos que referenciaram as mulheres negras nas discussões e posicionamentos para o processo de construção da Plataforma de Ação e do Plano de Ação Regional. Ribeiro (1995), destaca entre os aspectos do documento:

o reconhecimento de que o continente latino-americano e caribenho é formado por populações multirraciais e multiculturais, e da diversidade protagônica das mulheres negras nos espaços onde decidem seus destinos; a exigência de que os governos implementem políticas de desenvolvimento para saldar a dívida histórica contraída com nossas populações e especialmente que as mulheres negras sejam beneficiárias prioritárias; a exigência de que se formulem e implementem estratégias apropriadas que assegurem as mulheres negras o direito de ter acesso a terra, trabalho, saúde, moradia, educação, meio ambiente favorável e identidade diferenciada (RIBEIRO, 1995: 455)

A autora conclui que a intervenção das mulheres negras, na IV Conferência Mundial sobre a Mulher em Beijing, na China, ampliou em nível mundial a discussão sobre a questão racial. Explicitando a manifestação do racismo em todas as sociedades de maneira que hierarquiza as relações raciais provendo privilégios a raça branca e prejudicando a população não-branca.

### **MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS ABALANDO AS ESTRUTURAS**

As mulheres negras enfrentaram o machismo no movimento negro e o racismo no movimento feminista. As primeiras organizações de mulheres negras brasileiras foram criadas no Rio de Janeiro em torno de 1973/74. “Os anos seguintes testemunharam grupos de mulheres negras (Aqualtune, 1979; Luiza Mahin, 1980; Grupo de Mulheres Negras de 1982).” (GONZALEZ, 1985: p. 100).

No Brasil, já em 1975, com a ocasião do encontro histórico das latinas que marcaria o início do MM no Rio de Janeiro, as americanas se fizeram presentes e distribuíram um manifesto que evidenciava a exploração econômico-racial sexual e o consequente tratamento “degradante, sujo e sem respeito” de que somos objeto. Seu conteúdo não é muito diferente do Manifesto da Mulher Negra Peruana no dia internacional da mulher em 1987, assinado por duas organizações do MN deste país: Linha de Ação Feminina do Instituto Afro-peruano e Grupo de Mulheres do Movimento Negro “Francisco Congo”. Denunciando sua situação de discriminadas entre os discriminados, elas afirmam: “nos moldaram uma imagem perfeita em tudo que se refere a atividades domésticas, artísticas, servis, nos consideraram “expertas no sexo”. (GONZALEZ, 2011: p. 19)

Matilde Ribeiro (1995) destaca o IX Encontro Nacional Feminista, que aconteceu em Garanhuns, no estado de Pernambuco em 1987 como um encontro que mesclou um pressionamento crítico feito pelas mulheres negras sobre a omissão da questão racial na pauta das discussões. Foi após esse debate intenso que foi decidido pelas mulheres negras a realização do Encontro Nacional de Mulheres Negras.

Realizado na cidade de Valença, no Rio de Janeiro em 1988, o I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN) contou com 450 participantes de 17 estados brasileiros, oriundas de experiências e setores diversos. Para a realização do ENMN foram feitas mobilizações estaduais, tais como seminários e encontros que também proporcionaram um aprofundamento político dessas mulheres.

Joselina da Silva analisa o I ENMN e conclui que:

Destarte, num quadro de críticas a sociedade e de pautas por mudança, podemos inserir o Movimento de Mulheres Negras nos anos 1980. A sofisticação analítica por elas apresentadas foi útil para melhor entendimento da articulação do poder na sociedade brasileira. Suas reflexões emprestaram ao feminismo – nos seus passos primordiais - possibilidades de percepção da especificidade das questões de gênero no País. O sexismo atuava – e ainda hoje atua – em consonância com outros fatores discriminatórios e opressivos, inclusive a raça. Assim, pela primeira vez, um grupo de mais de quatro centenas de afro-brasileiras pôde, coletivamente discutir e propor denúncias sobre saúde, trabalho, sexualidade, educação, organização da sociedade civil, família, religiosidade, violência, entre outros setores. (SILVA, 2014: p. 35)

O ano de 1988 também foi o ano de promulgação da Constituição vigente até os dias atuais. A partir desse ano foram criadas diversas organizações do movimento de mulheres negras, das quais destacamos algumas abaixo:

PRINCIPAIS ORGANIZAÇÕES DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS DE 1988 A 2000 (BOTOSSO, 2015)		
Ano	Localidade	Organização
1988	Bahia	Grupo de Mulheres do Alto das Pombas
	Minas Gerais	N'zinga – Coletivo de mulheres negras
	São Paulo	Bloco Afro Oriashé
		Geledés – Instituto da Mulher Negra
1989	Campinas/SP	Comissão de Mulheres Negras
1990	Salvador/BA	Coletivo de Mulheres Negras
	Santos/SP	Casa da Cultura da Mulher Negra
1992	Rio de Janeiro	Grupo Criola



1994	Piauí	Coletivo de Mulheres Esperança Garcia
1995	Espírito Santo	Associação de Mulheres Negras Oborin Dudu
	Mato Grosso do Sul	Coletivo de Mulheres Negras
1996	São Paulo	Oriashé Sociedade Brasileira de Cultura e Arte Negra
1997	Brasil	Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (FENATRAD)
	São Paulo	Fala Preta! Organização de Mulheres Negras
1999	Goiás	Grupo de Mulheres Negras Malungas
2000	Brasil	Fórum Nacional de Mulheres Negras
		Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB)
	Amapá	Instituto de Mulheres Negras do Amapá (IMENA)
	Paraíba	Bamidelê – Organização de Mulheres Negras

Outro marco importante, para o movimento negro e para o movimento de mulheres negras no combate ao racismo, foi a Marcha Zumbi dos Palmares, contra o Racismo, Pela Cidadania e a Vida em 20 de novembro de 1995, após essa Marcha o então presidente da República Fernando Henrique Cardoso reconhece oficialmente que o Estado brasileiro é racista. Um dos resultados desse marco foi o lançamento do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) que previa ações para combater as desigualdades sócio-raciais no Brasil.

As reuniões preparatórias para a III Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e a Intolerância Correlata mobilizaram ações dos movimentos antirracistas no Brasil e nas Américas. No Brasil foi constituído o Comitê Impulsor Pró-Conferência no mês de abril em 2000, formado por organizações de sindicatos e lideranças de organizações negras.

No plano internacional, destaca-se a criação da Aliança Estratégica Afro Latino-Americana y Caribenha Pró III Conferência Mundial do Racismo, que, juntamente com a chilena Fundação Ideias e outras organizações, assumiu a convocação da Conferencia Ciudadã. Esta foi o fórum paralelo das ONGs, que antecedeu a Conferência das Américas, em dezembro de 2000, estabelecido com o objetivo de fortalecer as alianças e coalizões entre ONGs e influir nas decisões da III Conferência Mundial contra o Racismo e de seus eventos preparatórios<sup>67</sup>. (CARNEIRO, 2002: p. 210)

Tais ações também fortaleceram a articulação das mulheres negras em nível nacional e internacional. A Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban, foi composta diversas organizações de mulheres negras e teve a coordenação de Geledés - Instituto da Mulher Negra, em São Paulo, de Maria Mulher, no Rio Grande do Sul e de Criola, no Rio de Janeiro.

67. Todos os nomes escritos no texto original em língua espanhola foram traduzidos para a língua portuguesa pela autora.

A significativa presença das mulheres negras no processo que levou até Durban já era marcante desde a Conferência Regional das Américas, ocorrida em Santiago do Chile, em dezembro de 2000. Compondo a maioria da delegação brasileira e concorrendo decisivamente para a aprovação dos parágrafos relativos aos afrodescendentes, as mulheres ofereceram contribuições originais que sensibilizaram várias delegações governamentais de países da América Latina. (CARNEIRO, 2002: p. 210-211)

A participação do Brasil III na Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e a Intolerância Correlata que aconteceu em Durban na África do Sul, em 2001, teve a participação de cerca de duzentos representantes de movimentos sociais e cinquenta representantes da delegação oficial brasileira.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ser mulher negra é sofrer com o racismo e o sexismo que definem as relações de poder e subalternidade perpetuadas desde a colonização. As opressões raciais e sexistas impõem para a maioria das mulheres negras uma grande dificuldade de ascensão social, o que também acarreta uma opressão de classe. Apesar desses sistemas opressivos, também existe uma resistência das mulheres negras de maneira individual e coletiva.

Os Encontros Feministas da América Latina e Caribe fortaleceram a articulação da região e foram objetos de disputa na construção da formação do feminismo latino-americano. E a participação das mulheres negras foi crucial para contestar uma visão universal de feminismo advinda das correntes europeias e norte-americanas.

Entretanto, as mulheres negras latino-americanas e caribenhas, silenciadas pelo movimento feminista ao discutir questões sobre o racismo e discriminação racial, articularam-se regionalmente em busca de suas demandas e na consolidação da agenda das conferências mundiais das Nações Unidas. Um dos resultados dessa articulação foi criação da Rede de Mulheres Afro latino-americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora, que se constitui até hoje como uma importante rede de organizações de mulheres negras na América Latina e Caribe.

Nesse percurso a atuação de mulheres negras brasileiras demarcou – desde as décadas de 1980 e 1990 – um protagonismo nas esferas nacional, regional e mundial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAREZ, Sonia E. et al. Encontrando os feminismos Latino-Americanos e Caribenhos.

**Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, jul-dez de 2003, pp. 541-575.

BOTOSSO, Tatiana Cavalcante de Oliveira. **Negros na universidade: a cobertura da mídia sobre as políticas públicas de inclusão sócio-racial no Brasil**. 173 f. Dissertação

- de Mestrado em Mudança Social e Participação Política – Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002, pp. 209-214.
- \_\_\_\_\_. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CEPAL. **Situaciones de las personas afrodescendientes em América Latina**. Santiago: Naciones Unidas, 2017.
- CURIEL, Ochy. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. **Revista Perfiles del Feminismo Iberoamericano**, vol. III, Buenos Aires, Catálogos. 2007.
- GONZALEZ, Lélia. “A mulher negra na sociedade brasileira (Uma abordagem político econômica)”. In: LUZ, Madel T. **O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- \_\_\_\_\_. Mulher negra. **Afrodiaspórico**. Rio de Janeiro: Ipeafro, v. 3, n. 6-7, 1985, p. 94-104.
- \_\_\_\_\_. Por um feminismo Afro-latino-Americano. **Caderno de formação política do Círculo Palmarino**, n. 1, 2011, p. 12-20. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod\\_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf) Acessado em 28 set. 2018.
- QUIJANO, Anibal. “‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: Cuestiones Abiertas”. In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- REIS, M. L. M. Vozes e políticas da diáspora na América Latina e Caribe: A Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora como movimiento transnacional afro-diaspórico. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luis, Vol. XI, n. 22. Jan-Jun 2011, p. 101-131.
- RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995, p. 446-457.
- SILVA, Joselina da. I Encontro Nacional de Mulheres Negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. In: SILVA, J.; PEREIRA, A. M. (Org.). **O Movimento de Mulheres Negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.



# AFROFUTURISMO: ensaio sobre narrativas, definições, mitologia e heroísmo

FÁBIO KABRAL<sup>68</sup>

## **TUDO COMEÇA COM UMA HISTÓRIA, QUANDO ABRIMOS OS OLHOS PARA UMA NOVA REALIDADE.**

*A realidade de Nina Oníșe, naquele momento, era estar cercada por trinta guardas fortemente armados.*

*– Eita, gente. Será que eu tô encrencada...?*

*Mãos para o alto, na beira de um terraço. Mais um passo para trás, e ela cairia de uma altura de quarenta andares. Topo da torre Olabukunola, Setor 11 da Rua Treze; propagandas holográficas brilhavam nos arranha-céus, enquanto carros voadores congestionavam o tráfego aéreo. O terraço, do tamanho de um campo de futebol, com chão de terra, capim e folhas verdes enormes, estava todo tomado pelos guardas, uniforme azul da empresa de segurança Àkọsíḽẹ Oju, capacetes psicotrônicos e rifles de plasma fantasmagórico, todos apontados para a Nina.*

*Já a nossa heroína não tinha nada além de microdispositivos do seu traje branco e um antebraço tecnorgânico. Nenhuma arma à vista, apenas um sorriso.*

*– Meu pai Ògún... Cês tão muito estressados! A gente podia tomar umas no bar, que que cês acham?*

*– Chega de gracinhas – disse a comandante da tropa. Ela voava com uma mochila telecinética – Sou a Capitã Opeyemi. Em nome da Àkọsíḽẹ Oju, exijo que entregue o arquivo roubado, ou você encontrará os ancestrais mais cedo...*

*– Sério? – disse Nina – Nem sei do que cês tão falando. Vão me prender, me torturar, me matar? As Corporações já fizeram isso comigo, com vários jovens, vocês, tradicionalistas, são opressores, não passarão!*

---

68. Fábio Kabral é autor dos romances *Ritos de passagem* (Giostri, 2014), *O Caçador Cibernético da Rua 13* (Malê, 2017), *A Cientista Guerreira do Facão Furioso* (Malê, 2019) e de ensaios sobre afrofuturismo. Frequentemente convidado para falar sobre afrofuturismo, ficção e fantasia em palestras, reportagens, podcasts e vídeos. Cofundador do site “O Lado Negro da Força”, que promove e fomenta a presença negra na cultura pop. Ator formado pela CAL (RJ), estudou Letras na UFRJ e na USP. Iniciado no candomblé pelo terreiro Ilê Obá Axé Ogodô. Considerado um dos principais nomes do Afrofuturismo brasileiro.

– Isto aqui não é um dos seus posts vitimistas, garota – disse a Capitã – Sua militância da rede e sua milícia rebelde não significam nada.

– Ah – exclamou Nina, contente – Cê lê meus posts, Capitã? Que daora!

– Chega – decretou Opeyemi – Atirem!

Vários disparos jorraram ao mesmo tempo: jatos de fogo multicolorido, filetes de água fervente, raios laser e disparos invisíveis de força telecinética; todos explodiram a área em que a Nina se encontrava, mas nenhum a acertou; ainda de mãos ao alto, a jovem tinha se jogado para trás, estava caindo...

... mas não por muito tempo, já que a mochila de voo e o capacete da Capitã estava vindo ao seu auxílio. Com apenas o poder do pensamento, Nina havia ordenado que os equipamentos abandonassem a comandante para se ligar a ela em queda livre; em segundos, Nina estava alçando voo, enquanto a Capitã Opeyemi soltava sonoros palavrões do alto da torre.

– O mito Nina Oníșe vive mais uma vez pra criar uma nova realidade! – celebrou ela para si mesma, enquanto voava em disparada pelos céus de Ketu Três.

## UMA NARRATIVA AFROFUTURISTA

Tudo começa com uma história.

Era uma vez, uma jovem chamada Nina Oníșe, moradora de Ketu Três. Nina pode ser descrita como uma mulher de ação, que luta pelo que acredita *por todos os meios necessários*. Inventora de artefatos impressionantes até para a tecnologia futurista de sua cidade, ela é uma das líderes do grupo *Ișotę*, organização clandestina que tem por pretensão derrubar a elite psíquica da metrópole.

Ketu Três é também chamada de Cidade das Alturas, pois se trata de uma metrópole flutuante que *navega pelos céus do mundo*; repleta de carros voadores, celulares holográficos e outras tecnologias incríveis, muitos definiriam tal ambiente como pertencente ao gênero *ficção científica*, cuja tecnologia ficcional possui uma *fachada de realismo*; porém, se é necessário classificar, eu diria que se trata de uma *ciência fantástica*, uma vez que a racionalidade é deixada de lado para *favorecer a fantasia e a imaginação afro-inspiradas*; nesse sentido, toda a tecnologia de Ketu Três é alimentada por uma fonte sobrenatural: a *energia eletromagnética* dos fantasmas e espíritos ancestrais.

Nina possui *poderes psíquicos*, elemento típico das histórias em quadrinhos; no universo de Ketu Três, acredita-se que esses dons sobrenaturais são uma *herança dos antepassados*, de uma época mítica na qual heroínas e heróis ancestrais ostentavam poderes divinos; hoje, no entanto, apenas dez por cento da população manifesta habilidades sobrenaturais, e tal minoria acabou se tornando a casta dominante da cidade. Essa elite psíquica recebeu o nome de *emí eje*, “sangue dos espíritos”. Nina Oníșe é uma *emí eje*

rebelde, que se opõe à elite que governa a metrópole. Ela possui o dom da eletrocinese, ou seja, é capaz de controlar máquinas e equipamentos eletrônicos apenas com a força do pensamento.

Os nomes *incomuns* que aparecem nestes escritos são verbetes da língua iorubá, um dos povos africanos trazidos para o Brasil e Américas durante a *diáspora forçada da escravidão*; hoje, a *cosmovisão, cultura, filosofia e ciência dos iorubás* existem nos países americanos por meio de seus descendentes, e se apresenta de forma mais concreta nas *religiões de matriz africana*, tal como o candomblé, umbanda, tambor de mina, batuque, xangô, santería e vários outros cultos à ancestralidade. A pretensão das histórias ambientadas em Ketu Três – cujo nome nos remete à ancestral cidade do Rei Ọ̀ṣọ̀ṣì (Oxóssi) – é *recriar o passado de valores, espiritualidade e tecnologia africanos* por meio de *narrativas ficcionais que projetam um futuro* no qual o mundo iorubá prevaleceu. Pois, considero verdadeiro que “os ingleses receberam sua civilização de Roma; os romanos da Grécia; a Grécia da Pérsia; a Pérsia da Caldeia; a Caldeia da Babilônia; a Babilônia e os hebreus do Egito; e os egípcios, de Ilê-Ifé”, (Fabunmi, 1957).

Todos os nomes no idioma iorubá possuem um significado; por exemplo, o grupo da Nina, *Iṣọtẹ*, significa “rebelião”, enquanto que *Oníṣẹ* significa “artífice”. As pessoas que possuem dons psíquicos são as chamadas de *ẹmí ẹjẹ*, sendo *ẹmí*, “espírito”, “sopro”, “alma”, e *ẹjẹ*, “sangue”, pois “o sangue é a expressão física da energia eletroquimicomagnética que constitui a força (essência) que garante e anima a vida” (Nobles, 2009).

E, se não ficou suficientemente explícito, Nina Oníṣẹ é uma jovem *melaninada*, da mesma forma que todas as demais pessoas de Ketu Três. Ou seja, é um povo de pele escura, em seus vários tons, com traços negroides – olhos, narizes, lábios, cabelos, etc. São seres *humanos*, pois, neste universo, alienígenas são os *outros*. Considerando o contexto brasileiro, no qual uma maioria populacional simplesmente *não existe* para as novelas, revistas, filmes, peças e livros, tal distinção é significativa.

Nina Oníṣẹ e seu universo são uma mitologia *afrofuturista*.

## DEFININDO O AFROFUTURO

Afrofuturismo é esse *movimento de recriar o passado, transformar o presente e projetar um novo futuro através da nossa própria ótica*. Foi assim que defini o termo pela primeira vez, num post do meu blog em 2016, e tal definição, para minha surpresa, veio a figurar no livro *Na minha pele*, do grande ator afro-brasileiro Lázaro Ramos (2017, p. 144). Pode-se dizer, portanto, que se trata da minha explicação favorita; no entanto, se me solicitassem uma definição mais concreta, poderia dizer que afrofuturismo seria *a mescla entre mitologias e tradições africanas com narrativas de fantasia e ficção científica, com o necessário protagonismo de personagens e autores negras e negros*.



Quando tive contato com a palavra afrofuturismo pela primeira vez, por volta de 2014, não me preocupei tanto com classificações, mas sim com como poderia criar *novas histórias* e *novas realidades* a partir da inspiração causada por aquele termo. Foi assim que começou a surgir as primeiras narrativas sobre Ketu Três, cuja primeira história culminou no *O Caçador Cibernético da Rua 13* (2017), no qual nossa personagem Nina Oníse desempenha importante papel. Como romancista, compreendo termos e padrões por meio da linguagem ficcional e da criação de novas narrativas. Mais tarde, fui compreender que é exatamente disso de que o afrofuturismo se trata: *contar novas histórias, novas possibilidades de futuro* para além do *eurofuturismo* que é imposto como padrão.

Afrofuturismo é nos lembrar do que esquecemos. Infelizmente, ainda é comum afirmarem que a África não criou nem contribuiu com nada para o legado da humanidade; o cúmulo do absurdo é a afirmação de que os africanos deveriam agradecer aos europeus e sua escravidão perversa por saírem da “idade da pedra”. No entanto, o cenário é o *exato contrário*. “O Antigo Egito foi uma civilização negro-africana”; “a ciência, a medicina, a filosofia, a arquitetura, a engenharia, a astronomia e a arte civilizada surgiram primeiro no Vale do Nilo”, e “os reinos pré-coloniais da África desenvolveram sistemas e formas de governo e de organização social altamente sofisticados” dizem três das sete teses paradigmáticas de Cheikh Anta Diop (Finch, 2009), maior intelectual africano da era moderna. O trabalho de Diop, até hoje muito contestado pelo ocidente, provou-se verdadeiro e cientificamente comprovado, e tem sido referência para vários estudiosos africanos e afrodescendentes que vieram depois.

A genialidade africana não se limita aos antigos egípcios, bem como nos lembra Fabunmi e sua teste sobre o pioneirismo iorubá – saibam que a Grandes Muralhas do Benim são a maior infraestrutura geotécnica de todos os tempos, quatro vezes maior que a muralha da China. Matemática, medicina, linguagem, arquitetura, engenharia, metalurgia, navegação, direito, astronomia, filosofia, tudo isso nasceu primeiro em solo africano, criado por negros africanos. “Até que os leões contem a sua história, os contos de caça sempre glorificarão o caçador”, diz Chinua Achebe. Portanto, afrofuturismo é *fundamentar uma nova identidade de futuro a partir do passado africano de ciência e tecnologia, arte e espiritualidade*.

A seguir, apresentamos múltiplas concepções para o afrofuturismo, uma vez que se trata de um termo invariavelmente amplo.

Segundo Ytasha L. Womack, afrofuturismo é “uma reelaboração total do passado e uma especulação do futuro repleta de críticas culturais [...] uma interseção entre imaginação, tecnologia, futuro e libertação” (2013). Womack reúne visões de profissionais diversos, tais como o da curadora Ingrid LaFleur, que vê o afrofuturismo “como um modo de encorajar a experimentação, reimaginar identidades e ativar a libertação”. Já Kênia Freitas diz que “é

um movimento que abrange diversas narrativas de ficção especulativa – aquela que se propõe a especular sobre o futuro ou o passado – *sempre da perspectiva negra*, tanto africana quanto diaspórica”.

É notável que em todas as definições, enfatiza-se o *necessário protagonismo de personagens e autores africanos ou afrodescendentes*. Essa distinção é pertinente, uma vez que o afrofuturismo se estrutura para suprir uma ausência. As ficções fantástica e científica *mainstream*, apesar de serem gêneros que supostamente prezam pela experimentação e imaginação, acabam sempre contando as mesmas histórias, protagonizadas pelos mesmos personagens da mesma cor, gênero e orientação sexual, com base nos mesmos imaginários, mitologias e cosmovisões. “Nós precisamos de imagens do amanhã; e nosso povo precisa mais do que a maioria. Só tendo imagens nítidas e vitais das muitas alternativas, boas e ruins, de onde se pode ir, teremos qualquer controle sobre a maneira de como chegaremos lá” (Delany, 1984).

Dessa forma, a temática afrofuturista surge como um convite para a criação de narrativas afro-inspiradas, em todas as esferas possíveis. No contexto do afro-Brasil, tal necessidade se torna ainda mais urgente, tamanha a carência de visões e narrativas nas quais os afrodescendentes sequer existam, pelo menos para além de estereótipos ambulantes. Essa “necessidade de imagens do amanhã”, conforme Delany salientou, trouxe naturalmente para mim a personagem Nina Oníșe e todo seu universo. Afinal, precisamos de meios para ir além da distopia na qual estamos imersos.

## A DISTOPIA É AGORA

É importante ressaltar que o afrofuturismo “não é uma simples questão de inserir mais atores negros em narrativas de ficção científica” (Eshun, 2003). O estado de carência e desinformação do contexto afro-brasileiro às vezes leva a crer que a temática afrofuturista se resumiria à inclusão de afrodescendentes nas distopias típicas da ficção científica. “Por que não há negros nas ficções pós-apocalípticas?” perguntou, certa vez, um jovem universitário afro-brasileiro. Se perguntasse para mim, eu responderia: porque nós, pessoas pretas, já vivemos distopias todos os dias.

“Toda pessoa preta é uma pessoa deslocada de seu tempo”, disse-me o *rapper* Augusto Oliveira. O sequestro e a diáspora forçada durante a invasão e saque dos europeus à África impuseram aos africanos uma desorientação e um senso de não lugar que *persiste até hoje* nos seus descendentes. No caso brasileiro, o estado de alienação sofrido por um afrodescendente é tamanho que a *brancura* se torna o ideal a ser atingido – o que inclui o desejo de *querer se aproximar mais das narrativas europeias* do que das africanas. Desse modo que se explica a vontade de “*representatividade*” em cenários típicos das narrativas ocidentais, tais como as já mencionadas distopias.



Porém, “para as populações negras que sobreviveram à escravidão, ao colonialismo europeu e ao processo de globalização, o apocalipse já aconteceu (e segue sendo experienciado há séculos)” (Freitas, 2018). Tal afirmação é fundamentada no que diz Nalo Hopkinson (2017): “O que acontece é que nós pensamos em distopia e catástrofe como aquela coisa que acontece em outro lugar, ou que pode ser adiada, quando está acontecendo diariamente em todo o mundo”. Portanto, o afrofuturismo deve considerar essa mudança de perspectiva, do “eles” para “nós”, e isso ultrapassa, e muito, a esfera da mera “representatividade”.

Nesse sentido, é significativa também a argumentação de Nobles (2009) a respeito da dupla estratégia brasileira de miscigenar e segregar, o que “cria problemas fundamentais para a formação de uma identidade negra”. O incentivo à miscigenação, ao mesmo tempo em que se perpetua o racismo estrutural, causa uma enorme confusão identitária. Os ataques aos cultos de ancestralidade africana também são consequência dessa perversa estratégia, pois significa enfraquecer o poder espiritual negros, destruindo sua ciência e lógica ancestrais. “O *embranquecimento* é um ataque psicológico ao senso fundamental dos afro-brasileiros do que significa ser uma pessoa humana. [...] Cem anos de *embranquecimento* causaram mais danos psíquicos aos africanos do que quatrocentos anos de escravidão racista e dominação colonial” (Nobles, 2009).

*Ali na esquina de uma avenida movimentada, há uma comoção; vários transeuntes, sinceramente preocupados, pegando nos celulares, pedindo ajuda; estariam aqueles cidadãos de bem chocados com aquela família de pele escura, homem mulher e filhos, deitados em caixas de papelão no chão? Não. Toda aquela movimentação de cidadãos responsáveis era para a cadela que acompanhava aquela família, que tinha acabado de dar filhotes. A sincera preocupação era com os cachorrinhos. Narrativa de ficção distópica de algum livro? Não. Realidade do centro de São Paulo, a maior metrópole do Brasil.*

Dessa forma, é preciso ir além. Se o afrofuturismo possui alguma função na esfera da ficção entendo que seria a de resgatar a identidade e a ancestralidade perdidas; *criar um novo futuro para transformar um presente que é imposto e mudar um passado que foi negado e deturpado*. Obviamente, meras histórias de alguns livros não resolverão, como que num passe de mágica, a realidade traumática dos afrodescendentes.

Como romancista, portanto, compreendo o afrofuturismo na esfera da *ficção*; ora, para se libertar dessa distopia, vemos afrodescendentes declarando militância, agarrando-se a causas, discursos fortes, e ideologias contundentes, mesmo que essas sejam, na verdade, um ideal *utópico, ficcional*. Afinal, de certa forma, *a ficção é a tolice na qual nos agarramos para fingir que estamos vivos*. Acredito que todos vivemos, de uma maneira ou de outra, uma versão própria, ficcional, da vida real, e contamos que essa narrativa fantástica poderá nos sustentar nos desafios de viver a hostilidade de um mundo anti-negritude. “Dada a



distopia em que vivemos, esse mundo hostil que nos odeia, acreditar num futuro negro é um mito” (Desireé, 2018).

Nesse sentido, entendo o afrofuturismo na esfera do *mito*.

## UM MITO CHAMADO AFROFUTURISMO

A mitologia afrofuturista chamada Nina Oníșe havia nascido no momento em que, de algum lugar dos mundos imaginários dentro de mim, uma mulher preta decidiu ela mesma fazer o que acha ser o certo. Nina se apresentou para mim como uma filha de Ògún (Ogum), o grande senhor da guerra, da agricultura e da tecnologia.

Foi Ògún quem ensinou aos seres humanos as artes da ciência. Criou a forja, as primeiras ferramentas, as técnicas de plantio e cultivo. Ensinou as artes da caça a humanos e até a respeito das divindades. É o guerreiro implacável, que mata com golpes de facão e se banha com o sangue de seus inimigos. Ògún é a manifestação dos aspectos cósmicos da criação tecnológica, da fúria e da guerra. São muitos os mitos em torno dessa divindade, os quais nos ensinam sobre como lidar com nossas emoções mais extremas e nos incentiva à criação de novas técnicas, novas ciências e novos caminhos para diferentes realidades.

Nina Oníșe, a artífice que cria tecnologias de ferro e aço, a líder que abre caminhos e novas possibilidades *por todos os meios necessários*; é uma heroína filha de Ògún, que espelha os atributos e características de seu pai espiritual. “Ogum é o desbravador, aquele que vai à frente dos outros [...] o orixá do ferro, patrono de todos os que comumente usam instrumentos ou ferramentas feitos desse metal.” (Lopes, 2005). Com efeito, na perspectiva iorubá, Nina é *um aspecto* de Ògún na terra, enquanto que a divindade que existe dentro dela é a melhor parte de si mesma. Nina é uma heroína de uma mitologia afrofuturista.

“Africanfuturism is a *myth*”, disse-me a filósofa Karolina Desireé, abrindo meus olhos para uma nova forma de pensar essa temática; afinal, criar histórias futuras, a partir deste presente, com o intuito de mudar o passado, é uma ficção. “O mito é um sonho coletivo; o sonho, um mito pessoal”, (Clyde W. Ford, 1999). “Podemos compreender o afrofuturismo enquanto um mito atemporal” (Desireé 2018), cuja pretensão é criar novas realidades por meio da criação ficcional, realidades que transcendem o contexto de exclusão, segregação, violência e solidão impostos aos africanos e afrodiaspóricos. Afinal, “quando enfrentamos um trauma, individual ou coletivamente, as lendas e os mitos são uma maneira de restabelecer a harmonia à beira do caos” (Ford, 1999).

Conforme, já pontuamos, o afrofuturismo objetiva uma mudança de perspectiva; para tal, é necessário um maior envolvimento com mitologias africanas, com o intuito de recriar o lugar e a dimensão do que *significa ser um humano africano*. “Acreditar nesse mito chamado afrofuturismo é o que o torna possível existir como movimento cultural” (Desireé, 2018). Devemos considerar que o mito, assim como a ciência, possui a pretensão de explicar

as próprias leis do universo; logo, podemos inferir que aquele é tão ou mais complexo que este. “Decifrar o mito é decifrar-se; abrir-se ao mito é ouvir ressoar dentro de si o eco de antigas provações, reinventar significações esquecidas, reconhecê-las como aspectos do mesmo mundo humano” (Augras, 1983). Assim, compreendemos que a mitologia, seja num campo mais amplo ou num aspecto mais pessoal, sempre teve esse papel de guiar os seres humanos para vencer suas batalhas no mundo real.

Conforme salientamos anteriormente, a existência afrodiaspórica enfrenta tremendos desafios, impostos por um sistema de supremacia branca. Ao mesmo tempo em que a temática afrofuturista nos convida para a esperança de um futuro brilhante e utópico, também tem de lidar com a sisudez crítica de um pessimismo negro – uma fatia bastante significativa das narrativas, ficcionais ou não, elaboradas por afrodescendentes, mais parece um *grito de desabafo*. Não é da competência da ficção oferecer soluções milagrosas, conforme já dissemos. Porém, entendendo o afrofuturismo não como algo concreto, mas sim como *mito*, então podemos dizer que a *mitologia afrofuturista* é essa pretensão de criar e recriar novas inspirações, novas ficções e novas metafísicas, que vão fortalecer a *aventura distópica* das nossas vivências negras no mundo real.

Diante de tal perspectiva, considero extremamente pertinente enxergar o mito afrofuturista através do olhar do *herói de rosto africano*.

## HEROÍSMO DE ROSTO AFRICANO

O passado recente de sequestro e escravidão, este presente de dominação e genocídio, e a incerteza e desesperança de um futuro são feridas profundas na alma dos afrodiaspóricos. A enormidade desse trauma foge ao alcance de qualquer um, incluindo nós, descendentes do Continente. No entanto, Molefi Kete Asante (2003) nos diz: “Os quinhentos anos de dominação europeia interromperam nossa marcha em direção ao progresso, mas não conseguiram apagar as contribuições dos milhares de anos de história anteriores à chegada dos europeus ao continente africano”. É a partir desse ponto assinalado por Asante que começo a entender o afrofuturismo.

A jovem Nina Oníșe é uma das líderes de uma organização que se rebela contra a elite dominante de Ketu Três. Não se trata de uma mera questão de classe, e sim do *direito de existir*. Quando criança, Nina foi *sentenciada* a viver numa escola paramilitar e submetida a rígidos doutrinação e treinamento para integrar um *esquadrão da morte* a serviço dos interesses das Corporações. O crime de Nina? Nascer dotada de superpoderes sem pertencer a uma das famílias dominantes. Em dado momento, após muitos assassinatos, Nina se revolta contra seus patrões e passa para o lado dos *emí ejẹ* rebeldes, os *Ișọtẹ*, que se opõem às linhagens superpoderosas e seu sistema de dominação sobre os “comuns”. Nina Oníșe é uma heroína de rosto africano.

Uma das pretensões do universo afrofuturista de Ketu Três é apresentar um mundo afrocentrado — i.e. *agência, conscientização, centralidade, ciência, mitologia e cosmovisão africanas* —, conceito que vai muito além da mera “representatividade”. Nina vive num universo ficcional de centralidade africana e, ainda assim, enfrenta desafios significativos de injustiças e interesses conflitantes; isso se deve ao fato de que um dos objetivos do afrofuturismo é apresentar o sujeito negro na sua centralidade humana de contradições, virtudes e falhas.

Um mundo afrofuturista de pretensão afrocêntrica é uma possibilidade, porém não é a única, uma vez que os afrodescendentes são *múltiplos e diversos em suas vivências e verdades*. De qualquer forma, para o indivíduo afro-brasileiro, são impostas duas alternativas: a *negação* de todas as mazelas, passadas e presentes, ou o *desabafo* constante sobre as dores do racismo — o que muitos caracterizam pejorativamente de “vitimismo”. Ambas opções, previstas pelo sistema, quando levadas ao extremo, nos limitam e nos impedem de ir além, para que a supremacia se perpetue.

Mas, e se tivéssemos uma terceira alternativa?

Assim, considero fundamental a questão do *herói de rosto africano*. A expressão foi cunhada por Ford (1999) para compreender a experiência afrodiaspórica como narrativa mítica. Seu intuito era retratar a experiência histórica e atual dos descendentes africanos num relato que transcendesse tanto a vitimização quanto a negação. Ao revisitar diferentes culturas da enorme diversidade africana, Ford apresenta lendas heroicas do Continente como fonte de respostas para as inquietações mais profundas do espírito humano; “pois a aventura pública do herói por intermédio do mito tem sido há muito tempo uma esplêndida metáfora para a aventura privada da alma pela vida” (Ford, 1999). De acordo com Ford, os mitos e lendas são absolutamente verdadeiros, não como fatos e sim como *metáforas*, não como física e sim como *metafísica*. Essa distinção é importante, pois nos leva a compreender as narrativas míticas não à maneira do ocidente, ou seja, de forma histórica e conflitante com a ciência; e, sim, à *maneira africana*, ou seja, de *forma simbólica*, coexistindo com a ciência do mundo real. A pretensão é buscar uma cura para o nosso grande trauma histórico; tais premissas são extremamente pertinentes à temática afrofuturista.

Talvez possa parecer estranho comparar a vivência sofrida dos afrodescendentes a narrativas mitológicas, porém faz muito sentido numa perspectiva que se pretende afrocêntrica; infelizmente cada vez mais distantes de suas raízes, as negras ignoram o poder transformador do mito. Por sinal, a palavra mito, atualmente, é usada mais como sinônimo de inverdade do que de verdades eternas ensinadas por nossos antepassados. Ora, “é a realidade humana que o mito revela. Não descreve apenas as terríveis forças da natureza, mas ainda as tensões violentas e mais estranhas que residem no coração [humano]” (Augras, 1983). Assim, fica a pergunta: qual nova mitologia estamos criando para nós mesmos? Como alimentamos a heroína e herói de rosto africano que existe dentro de nós?



A partir da perspectiva de Ford, permitam-me explicar o herói de rosto africano a partir da minha própria mitologia pessoal: eu, Kabral, sou filho de Ọ̀ṣọ̀ṣì, iniciado no Candomblé Ketu. Entendendo as divindades africanas como personificações de atributos encontrados na natureza e em nós mesmos, então compreendo Ọ̀ṣọ̀ṣì, o Rei Caçador, como aspecto simbólico do conhecimento, da arte e da expansão de limites. Nas tradições africanas, caçadores exploram o desconhecido e retornam à comunidade com os frutos de novas descobertas; na esfera do mito, a caça funciona como metáfora para a busca e transmissão de artes e conhecimentos. Assim, Ọ̀ṣọ̀ṣì simbolicamente está presente na composição de uma música, na declamação de um poema, na pintura de um quadro, nos passos de uma dança, na escrita de um romance. Ao passar pelos rituais iniciatórios consagrados a Ọ̀ṣọ̀ṣì, compreendi que os atributos e características por ele personificados despertaram em definitivo no centro da minha consciência, pois “é pela iniciação que o orixá recebe a autoridade de auxiliar os seres humanos a perceber e realizar seu destino” (Nobles, 2009).

Perante um cenário de desafios e barreiras, o mito é capaz de nos proporcionar visão, possibilidades e soluções, a partir das forças míticas que fervilham dentro de nós. Afinal, “é na busca do reino infinito, atemporal e incomensurável da alma humana que brilha a mitologia” (Ford, 1999).

Que tal um exemplo mais concreto sobre o impacto do mito na vida do afrodescendente? Jornais do Rio de Janeiro noticiaram que o menino Renato Siqueira de Castro, 15 anos, decidiu voltar a estudar após assistir ao filme afrofuturista *Pantera Negra*, um dos maiores fenômenos culturais dos nossos tempos. “‘Foi o Pantera Negra que me fez voltar a estudar. Sem a escola eu não consigo nada. Parei e pensei: pô, melhor eu voltar a estudar. Eu quero salvar vidas. Vi o Pantera Negra ter que virar rei depois que o pai morreu. Ele achou que não ia conseguir. *Mas ele tinha estudo e conseguiu*’, disse o jovem, agora estudando no sétimo ano de um colégio estadual. Renato, que sonha se tornar bombeiro desde que ele e seus irmãos foram salvos de um incêndio, acabou tendo a oportunidade de visitar o QG da corporação acompanhado do comandante-geral; o rapaz recebeu convite dos bombeiros por causa da reportagem sobre sua decisão inspiradora.” (EXTRA, 2018).

O herói de rosto africano, num mundo pós-colonial, representa a heroína e herói descendentes de rainhas e reis divinos, que sobreviveram aos horrores da travessia e da escravidão, e hoje lutam para se impor no mundo, para orgulhar a si e aos ancestrais. Na perspectiva afrofuturista, a importância de entender nossa trajetória como narrativa mítica é reconhecer e despertar os heróis ancestrais que existem dentro de nós, e, dessa forma, dar um novo passo para construir um novo futuro.

## O FIM DO INÍCIO

O afrofuturismo é um símbolo, uma ficção, um mito, que surge como nova possibilidade de narrativa para os afrodiaspóricos. Como parte do projeto de embranquecimento espiritual e psicológico imposto aos descendentes africanos, as ficções fantástica e científica *mainstream* não foram concebidos para nos contemplar e tampouco retratar nosso imaginário. Ao objetivar o resgate das tradições e ciências africanas, o afrofuturismo surge como uma possibilidade de cura para as feridas profundas causadas por um mundo anti-negritude. É uma oportunidade de projetarmos, por meio da ficção, nossa religação com a ancestralidade, nos reapropriando das narrativas, imaginários e mitologias, e restaurando-os à sua originalidade africana. O afrofuturismo, orientado pela afrocentridade, nos convida a essa pretensão de entender os povos africanos como pioneiros da escrita, ciência, filosofia e artes; fundamentados por esse passado de tecnologia e espiritualidade, passamos a entender que somos aptos a criar um novo futuro com as nossas próprias mãos. Pois, acima de tudo, *afrofuturismo é a liberdade de ser e expressar o que quiser*.

Acompanhados da corajosa Nina Oníse de Ògún, e outras heroínas e heróis de rosto africano da mitologia afrofuturista, vamos abrindo os olhos para uma nova realidade. Afinal, tudo começa – e termina – com uma história.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMEN, Nur A. *The Ankh: African Origin of Electromagnetism*. Trenton: A&B Publishers Group, 1999.
- ASANTE, Molefi. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- CHIZIANE, Paulina. *Ventos do apocalipse*. Editora Caminho, 1999.
- CRIANÇA VOLTA A ESTUDAR DEPOIS DE ASSISTIR ‘PANTERA NEGRA’. *Extra*, Rio de Janeiro, 23 mar. 2018. Disponível em: < <https://extra.globo.com/noticias/educacao/crianca-volta-estudar-depois-de-assistir-pantera-negra-22518090.html> >. Acesso em 4 jun. 2019.
- DIOP, Cheikh Anta. *A unidade cultural da África Negra*. Rio de Janeiro: Edições Mulemba, 2014.
- \_\_\_\_\_. *The Origin of Civilization*. Nova York: Lawrence Hill Books, 1974.
- DOVE, Nah. *African Womanism: An Afrocentric Theory*, Nova York: Sage Publications, 1998.
- ESHUN, Kodwo. “Further considerations on Afrofuturism”. *The New Centennial Review*, Volume 3, n. 2, 2003.
- FABUNMI, Lawrence Apalara. *The Sudan in Anglo-Egyptian Relations: A Case Study in Power Politics, 1800-1956*. Londres: Longmans, 1960.
- FERREIRA, Ana Monteiro. *Patriarcado*, 2004.

- FINCH, Charles S. “Cheikh Anta Diop confirmado”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- FORD, Clyde W. *Herói com Rosto Africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FREITAS, Kênia. (2018)—“O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente”. Revista de la Asociación Argentina de Estudios de Cine y Audiovisual, n. 17, 2018. Disponível em: <<http://www.asaeca.org/imagofagia/index.php/imagofagia/article/download/1535/1275>>
- KABRAL, Fábio. *Afrofuturismo: ancestralidade e protagonismo de rosto africano*. Disponível em: <<https://fabiokabral.wordpress.com/2017/09/04/afrofuturismo-ancestralidade-e-protagonismo-de-rosto-africano/>>
- \_\_\_\_\_. *Afrofuturismo: o futuro é negro, o passado e o presente também*. Disponível em: <<https://fabiokabral.wordpress.com/2016/03/24/afrofuturismo-o-futuro-e-negro-o-passado-e-o-presente-tambem/>>
- \_\_\_\_\_. *O Caçador Cibernético da Rua 13*. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.
- LOPES, Nei. *Dicionário da Antiguidade Africana*, Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.
- NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2009.
- \_\_\_\_\_. (org.) *A Matriz Africana no Mundo*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2009.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Editora Selo Negro, 2009..
- \_\_\_\_\_. (org.) *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*, São Paulo: Editora Selo Negro, 2009..
- NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocêntrico. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- OKORAFOR, Nnedi. *Quem teme a morte*. São Paulo: Editora Geração, 2014.
- OLIVEIRA, Altair B. *Cantando para os Orixás*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2012.
- PEPETELA. *Lueji: o nascimento dum império*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Parábola do Cágado Velho*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*, São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- RAMOS, Lázaro. *Na minha pele*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2017.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- WOMACK, Ytasha L. *Afrofuturism: the World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture*. Nova York: Lawrence Hill Books, 2013.



# RESISTÊNCIA À ESCRAVIZAÇÃO E RECONQUISTA DA LIBERDADE: ser quilombola na Diáspora Africana<sup>69</sup>

ORIEL RODRIGUES DE MORAES<sup>70</sup>

**QUEM DEU DIREITOS PARA SUPRIMIR DIREITOS? A EXPLORAÇÃO DE MÃO DE OBRA NEGRA,** escravizada, remonta do século XVI, como estratégia para impulsionar o sistema capitalista que já estava em plena ascensão no sistema colonial.

No Brasil Colônia o que mais importava era a acumulação de riquezas, em que os fins justificavam os meios, para tanto, não importava quais instrumentos seriam utilizados para atingir tais objetivos, mesmo que esses fossem o de expropriar seres humanos e transformá-los em mercadoria, “res”, coisas como é mais usualmente conhecida no mundo do direito.

Neste processo, essas “peças” seriam utilizadas para produzir riquezas como mão de obra nas *plantations* de cana-de-açúcar nas colônias, onde o açúcar era uma iguaria que constituía uma das principais fontes de acumulação de capital da metrópole.

Estamos então, no enredo do crime mais perverso da humanidade praticado contra os africanos a favor do capitalismo.

É uma história triste, que ninguém fica confortável em contar, no entanto, atrevo-me a descrevê-la, mesmo assim. Pode ser contada como romance, mas enfatizo que a história que pretendo contar neste breve ensaio tem verdades nela contida.

Certo dia alguém perguntou para o clero: “É contra as leis de Deus utilizar os africanos como mão de obra para produzir riquezas?”. E o Papa respondeu que não era pecado, porque os negros não eram gente, pois, não tinham alma e não temiam a Deus. Portanto, poderiam ser utilizados, mas, com cuidado, pois não eram animais dóceis.<sup>71</sup>

69. Este ensaio tem como base: MORAES, Oriel Rodrigues de. *A titulação da terra quilombola Ivaporunduva como reconquista da liberdade*. Monografia. Escola de Ciências Jurídicas e Sociais. Curso de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

70. Quilombola da Comunidade Ivaporunduva, Vale do Ribeira, SP. Advogado da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Quilombolas (CONAQ). Mestrando em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPG-MADE, UFPR). Pesquisador do Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS). Membro da Comissão da Igualdade Racial da OAB Paraná.

71. [...] “Os interesses da Real Fazenda e a subsistência da lavoura foram justificativas formadas ao longo do período em que o reino português estabeleceu sua administração no além-mar. Os primeiros argumentos para a submissão de outros povos, entretanto, não tinham relação direta com economia – eles vieram sob a forma de aprovação da Igreja Católica. Através das bulas *Dum Diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter Coetera* (1456), Roma legitimava a escravização dos infiéis e a conquista e a vassalagem de todas as populações ao sul do Cabo Bojador, no Marrocos, com o objetivo de conversão ao cristianismo. Em um plano mais geral, justificava a expansão marítima portuguesa.” Santos (2014, p. 20 – 21).

De maneira aparentemente “simplória” começou a escravização oficial dos africanos traficados para as colônias dos impérios que se consolidavam naquele período.

Deve-se observar a existência de direitos utilizados como costumeiros, como por exemplo: os direitos de conquista ora muito praticados nas guerras, em que os perdedores eram submetidos à escravidão, entretanto, nesses casos, a submissão não descaracterizava a condição de ser gente, de ser humano, dos indivíduos capturados.

É possível pensar que foi Deus por intermédio do Papa ou a vontade capitalista, ainda que em sua versão embrionária mercantilista, aproveitando de todas as suas ferramentas para alcançar seu propósito principal de acumular riquezas.

Contudo, torna-se mais simples pensar que os africanos vieram para a colônia trabalhar na condição de escravos, porque muitos eram preguiçosos, não gostavam de trabalhar, sendo assim, fugiam, praticavam roubos e todos os tipos de vadiagem. Porém, a colônia ia bem, produzia riquezas e era o que importava. Tudo estava sob controle, usando uma linguagem mais coloquial do que a acepção da ideia que se tinha na época.

No contexto dessa história, os negros escravizados aceitavam a condição de serem escravos e até pensavam que eram gentes. E assim mais tarde o clero sensibilizado, entendeu que eles poderiam ser “domesticados” e se caso lhes apresentassem Deus, como consequência, eles se tornariam mais dóceis e quem comprasse essa mercadoria teria a garantia de que era um produto certificado por Deus.

Nesta trajetória, por meio da doutrinação da catequese, ensinavam-lhes que era desejo de Deus que passassem por esta privação e que o sacrifício lhes garantiria que um dia iriam para o céu. Além do mais, o pensamento propagado naquele momento, era de que Deus amava os pobres, e coisas assim. Nesta narrativa romanceada, os negros ganharam o nome do seu proprietário (dono) e tiveram as suas marcas impressas em sua pele, como gado e assim foram, aparentemente, esquecendo seus deuses, sua cosmovisão de mundo e passaram então a ter alma.

E aqui estamos hoje, tementes ao Deus dos pobres, oprimidos, dos fracos e aguardando pela recompensa de entrarmos no céu. Bom, esse romance estaria longe de terminar...

Já, em outra narrativa, a história remonta da ciência da escravidão para serviço do sistema capitalista colonial. Essa escravidão tem que ser orquestrada de maneira que a execução tem de ser a mais elaborada possível e não pode ser feita sem o aval da ciência, dos estudiosos do comportamento, porque auferir riquezas, não é tarefa fácil.

Os estudiosos em missão africana observaram como as tribos se relacionavam e como eram seus costumes. Pode-se considerar que fizeram um excelente trabalho até os dias atuais em prol do capitalismo, estudando as fraquezas e fortalezas de alguns povos africanos.

Essa engenharia permitiu observar que o sequestro dos africanos não poderia ser de indivíduos das mesmas tribos e que falavam os mesmos idiomas. Deveriam misturar todos, inclusive reis com súditos de etnias diferentes.

Neste contexto de exploração, a mercadoria humana africana se configurou no melhor e mais lucrativo investimento para o desenvolvimento do sistema colonial.

Portanto, para traduzir o que pretendo expor e quais são minhas impressões de como essa história realmente ocorreu e por quem foi contada, meu ponto de partida será traduzir a história a partir do que ouvi dizer e aprendi nos quilombos, tanto na comunidade onde nasci e cresci, quanto nas comunidades, no Brasil e no exterior, que tive oportunidade de visitar.

Nas comunidades quilombolas, lugares em que a cultura e as tradições são passadas às novas gerações por meio da história oral<sup>72</sup>, fala-se muito pouco da história oficial reproduzida nos livros, manuais, ou, enciclopédias. As histórias que são contadas dos pais para os filhos, geralmente, versam sobre o passado doloroso que foi o regime escravocrata, além de que os sonhos e lutas dos negros por liberdade ainda não acabaram.

Diante das histórias romantizadas que mencionei, atrevo-me a inaugurar uma narrativa de fatos, usando como base a alteridade ao parafrasear os contextos históricos e a arte do direito.

Quando o capitalismo se instalou na América, apropriou-se do negro como mercadoria de troca e para aquisição de riqueza. Não levou em consideração que esses povos eram humanos e que foram aprisionados por meio de estratégias cruéis e tratamentos hostis.

Enfatizo que, na memória coletiva da diáspora africana no Brasil, o banzo é uma das consequências da escravização que mais marcou o povo negro.

Assim, questiono, o que seria o banzo? Destaco que se tivesse como transcrever o sentimento, nem chegaria próximo do significado, nem tão pouco a palavra tristeza é suficiente para descrevê-lo. Em resumo, banzo é um sentimento de tristeza tão profunda que é suficiente para causar a morte.

Imaginar que meu povo, homens e mulheres negros sequestrados na África, acorrentados nos porões de navios, separados de seus entes queridos, chegavam a morrer de tristeza. Além de serem submetidos a toda sorte de fatalidades, de doenças, torturas e outras violações já internalizadas no senso comum do povo brasileiro, sem, contudo, nenhuma reparação.

Porém, uma das mais importantes maneiras de resistir a escravização era a manutenção do sonho de liberdade. Nos impulsos para se libertarem mesmo durante a travessia, usavam

---

72. "Nos últimos anos, historiadores orais de vários países vêm desenvolvendo métodos de entrevista e abordagens analíticas que envolvem uma compreensão mais ampla das reminiscências e da identidade, e que sugerem novas e interessantes maneiras de tirar o máximo proveito das memórias, em benefício da pesquisa histórica e sociológica. Procuramos explorar a relação entre reminiscências pessoais e memória coletiva, entre memória e identidade e entre entrevistador e entrevistado. Na verdade, geralmente estamos tão interessados na natureza e nos processos de afloramento de lembranças quanto no conteúdo da reminiscências que registramos, e a relação entre imagens e o conteúdo das reminiscências tornou-se de extrema importância na análise e no uso do testemunho oral". (THOMSON, 1997).



suas forças para o enfrentamento aos agressores, mesmo com poucas chances de êxito, a não ser um fim trágico e serem lançados ao mar.

A travessia do Atlântico sacrificou nossos ancestrais que lutaram em benefícios de muitos. Contudo, ao chegarem ao Brasil não se calaram como no que foi narrado anteriormente, como se aceitassem a condição de serem reduzidos à coisa, mercadoria.

Suas bravuras não renderam medalhas e sim corpos mutilados jogados ao tempo. Ao fugirem e constituírem quilombos, ousando sonhar por liberdade, foram caçados, torturados e mortos, porém, muitos conseguiram resistir à opressão sofrida.

Assim, 100 anos após a abolição da escravatura, foi a Constituição Cidadã de 1988 que estabeleceu em um de seus artigos transitórios que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Art. 68 ADCT /CF 88.<sup>73</sup>

Importante destacar que, mesmo diante desta garantia constitucional, os quilombos seguem uma trajetória de lutas para garantirem o cumprimento do artigo constitucional e o tão sonhado direito à terra e ao reconhecimento. Além de enfrentarem a resistência de setores da sociedade contrários aos seus interesses.

Para isso pretendo tratar de temas como a escravização<sup>74</sup> de africanos e resistências, conceitos, denominações e a garantia de direitos a partir da Constituição Federal de 1988.

A escolha terminológica em marcar a diferenciação entre escravidão/escravização e escravo/escravizado se dá em virtude de se resgatar o sentido do sujeito que busca romper e se libertar da situação opressora e não um sujeito-objeto em situação permanente e imutável.

## **QUILOMBOS: ENTRE CONCEITOS E DENOMINAÇÕES**

Nas interpretações, o termo quilombo aparece no sentido de insurreição, portanto passa por um processo de criminalização, figurando como objeto principal a proibição de qualquer agrupamento de negros fora das dependências das fazendas onde deveriam permanecer

---

73. Senado Federal. Constituição Federal de 1988. Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, 1988.

74. Foucault (2012) orienta que as palavras, os discursos, os enunciados não são vazios de significados. Estes se constituem enquanto estratégias e mecanismos na sociedade por meio das relações de poder. Para esse autor, as palavras e as coisas se relacionam de maneira complexa, porque essa relação é histórica, neste sentido, está repleta de construções e interpretações e perpassada por relações de poder. Nesse sentido, sobre a utilização do termo escravização e escravidão, Harkot-de-La-Taille e Santos (2012) nos orientam que: “Enquanto o termo escravo reduz o ser humano à mera condição de mercadoria, como um ser que não decide e não tem consciência sobre os rumos de sua própria vida, ou seja, age passivamente e em estado de submissão, o vocábulo escravizado modifica a carga semântica e denuncia o processo de violência subjacente à perda da identidade, trazendo à tona um conteúdo de caráter histórico e social atinente à luta pelo poder de pessoas sobre pessoas, além de marcar a arbitrariedade e o abuso da força dos opressores. (...) Diferentemente do “escravo”, privado de liberdade, em estado de servidão, o “escravizado” entra em cena como quem “sofreu escravidão” e, portanto, foi forçado a essa situação. (...) Vimos que o verbo que acompanha a palavra escravo é ser, enquanto estar é pedido por escravizado. No primeiro caso, ser remete à permanência, enquanto estar, à transitoriedade. Estar escravizado instaura tensão entre a continuação e a mudança, diferentemente de ser escravo, que se fecha na estabilidade e na manutenção da condição. Referir-se a pessoas escravizadas como numa situação permanente ou transitória é, por si só, um modesto ato político que poderá contribuir para a manutenção do status quo ou para o empoderamento do oprimido. A inserção do verbete escravizado, em um dicionário contemporâneo, sinaliza e reforça o fato de que seu uso é recente e traduz uma nova visão acerca das relações histórico-sociais empreendidas no período da escravidão.”

na condição de escravos, como podemos observar na definição do Conselho Ultramarino em resposta à consulta sobre quilombos feita pelo Rei de Portugal, em 1740: “Toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. (Revista Brasileira de Geografia, Outubro–Dezembro de 1962, p. 79).

Neste sentido José Alípio Goulart (1970, p. 129/141) descreve:

A existência de quilombos imprimia tal receio aos brancos, que qualquer ajuntamento de escravos fugidos já era como tal considerado, não importando seu número diminuto. Consoante Provisão de 6 de março de 1741, “Era reputado quilombo desde que se achavam reunidos cinco escravos.” No art. 20 do código de Posturas da Cidade de S. Leopoldo, no Rio Grande do Sul, aprovado pela Lei Provincial n.º 157, de 9 de agosto de 1848, lê-se que: “Por quilombo entender-se-á a reunião no mato ou lugar oculto, mais de três escravos.” E a Assembleia Provincial do Maranhão, querendo ser mais realista que o próprio Rei, votou a Lei n.º 236, de 20 de agosto de 1847, classificando “quilombo” a reunião de apenas ... dois escravos: “Art. 12. Reputar-se-á escravo quilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho.

O Professor Kabenguele Munanga nos ensina que:

o quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo)”. Os bantus compreendem um conjunto de vários povos de uma mesma raiz linguística, que foram escravizados no Brasil, como os lunda, mbundu, ovimbundu, imbangala, e kongo, que habitam principalmente regiões entre o Zaire e Angola. Assim, para compreender o sentido da formação dos quilombos no Brasil, torna-se necessário conhecer suas origens entre os bantus nos séculos XV e XVIII. A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigo. (MUNANGA, 1996, p.60).

A definição de quilombos do Conselho Ultramarino, conforme pesquisa de Clovis Moura (intelectual, pesquisador, historiador militante do movimento negro falecido em 2003):

a primeira referência a existência de quilombos em documentos oficiais portugueses data de 1559, mas em 1740 o Conselho Ultramarino, define-o como “toda habitação de negros

fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles. (MOURA, 1986, p.16).

O autor define ainda quilombo como forma de organização sócio-política, ligada ao conceito de resistência, inserindo os quilombos para além do contexto da escravidão, estendendo-o às dinâmicas de territorialização étnica ocorridas após a abolição.

Este entendimento significou a ampliação da concepção de resistência, que antes abarcava somente aqueles casos mais extremos de luta (quilombos isolados, rebeliões e insurreições), mas que atualmente inclui outras formas de luta, como o esforço do escravizado em acumular pecúlio para a compra de sua alforria, a formação de irmandades religiosas, clubes de negros, formação de família, etc., experiências de resistência e liberdade que mesmo não rompendo com o sistema escravista faziam diferença na vida dos escravizados. (REIS, 1989).

Segundo Reis & Gomes (1996, p.09):

onde houve escravidão, houve resistência, e de diversas formas. Dentre as revoltas, a indisposição para o trabalho forçado, a destruição de ferramentas ou, o incêndio de plantações, pode se destacar as fugas e a formação de grupos de escravos fugidos como as expressões mais significativas da resistência negra, um fenômeno peculiar às Américas: Tinha nomes diferentes: na América espanhola, palenques, cumbes etc; na inglesa, marrons; na francesa *grand marronage* (para diferenciar da *petit marronage*, a fuga individual, em geral, temporária). No Brasil esses grupos eram chamados principalmente de quilombos e mocambos e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros. (REIS e GOMES, 1996, p. 10).

Segundo Paz (2001), a visão oficial, no período de vigência da escravidão, define os quilombos como algo proibido, uma subversão da ordem que deveria ser combatida dura e violentamente. A legislação anterior à Lei Áurea é rica em “Decisões Imperiais” nesse sentido, mandando perseguir e destruir quilombos. A mais emblemática Decisão Imperial é a que cria, em 1809, o cargo de Capitão do Mato dentro da Força Policial Brasileira. O texto determina que seja criada uma divisão especialmente voltada para a captura de escravos fugidos e de “assalto aos quilombos”.

## **A GARANTIA DE DIREITOS A PARTIR DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988**

A Constituição Cidadã de 1988 estabeleceu em um de seus artigos transitórios que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é



reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.  
ARTIGO 68 ADCT /CF 88.

Nesse sentido, a garantia estabelecida pela constituição de propriedade de terras tem um significado especial para o povo negro: o direito de ser proprietário de uma terra titulada e registrada.

Ademais, a relação entre os indivíduos de uma comunidade quilombola e a sua terra não se enquadra no paradigma clássico do direito civil, baseado no direito de propriedade privada, são necessárias “novas” categorias de pensamento para uma compreensão que se aproxime minimamente do que a terra significa e representa para as comunidades quilombolas.

Na grande maioria dos casos, as terras não são objeto de apropriação privada e de uso exclusivo, ao contrário, são de posse e uso coletivo, pois não há glebas de domínio privado, apenas áreas destinadas à produção familiar, ou, áreas essencialmente comuns.

Nesse sentido, resgatam-se as lições de Souza Filho (2003, p. 133):

A transformação da terra em propriedade privada absoluta e individual foi um fenômeno da civilização europeia, histórico, recente e datado, espalhado pelo colonialismo do resto do mundo. É uma construção teórica excludente que foi levada à prática como princípio de dominação de uns sobre outros.

Esse direito à liberdade de ter propriedade foi negado ao povo negro porque os escravos foram a propriedade da alguém por mais de 300 anos de escravidão, de etnocídio e sofreram uns dos mais perversos crimes de lesa humanidade cometido contra os africanos. Esse direito torna-se um dos primeiros passos da tão esperada reparação aos afrobrasileiros.

Conforme aponta Shiraishi Neto (2013, p. 130):

Aos quilombos foi negado o acesso a essa forma de propriedade privada da terra. No entanto, paradoxalmente, foi o que lhes garantiu a sua produção e reprodução social, econômica, cultural e ambiental. E, à margem do direito, os quilombos lograram seus objetivos, permanecendo nos territórios.

Contudo, ter consciência de ser negro num país que ainda não superou a realidade de ser pluriétnico, com diversidades de culturas, com maneiras de viver diferentes torna-se um desafio sem igual.

Alinhado a esse cenário há uma resistência de setores organizados contrários aos direitos dos quilombolas, seja no Congresso Nacional, seja no Supremo Tribunal Federal e que ainda se utilizam do poder público como ferramenta para praticar uma espécie de racismo institucional.

É de se considerar que, mesmo nessa luta assimétrica, contra os quilombolas, nesse processo de luta para afirmação de direitos, seja no âmbito municipal estadual ou federal, os quilombolas sempre que puderam, estiveram presentes e não mediram esforços para se fazerem representar nas figuras de seu valentes militantes sejam jovens, mulheres e homens que nunca se deram por vencidos mesmos que tivessem sendo tombados ao chão.

Uns dos resultados mais importantes dessa luta foi a edição do Decreto 4887 de 2003, em que tive a oportunidade de integrar o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI). Além de tratar da terra no intuito de garantir que sejam utilizadas para a sua reprodução física, social, econômica e cultural, é importante ressaltar que cabe à comunidade atestar sua caracterização mediante auto-definição pela própria comunidade e essa garantia ainda passa por processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares, fundação ligada ao Ministério da Cultura.

Ademais assegurou-se aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados. Para fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos deverão receber dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura.

A luta do movimento quilombola ensejou na elaboração de um programa voltado para os quilombos, sendo conhecido como Programa Brasil Quilombola instituído pelo decreto 6261/2007, trata da gestão integrada para o desenvolvimento de uma Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola

O referido decreto dispõe que, as ações que constituem a Agenda Social Quilombola devem ser implementadas por meio do Programa Brasil Quilombola, em que serão desenvolvidas de forma integrada pelos diversos órgãos do governo federal responsáveis pela execução de ações voltadas à melhoria das condições de vida e acesso a bens e serviços públicos das pessoas que vivem em comunidades de quilombos no Brasil.

Contudo, a omissão do Estado para implementação das políticas públicas para comunidades quilombolas, está alinhada com a omissão no que concerne às titulações das terras quilombolas, configurando o racismo institucional.

Ressalta-se a morosidade no julgamento da ADI 3239 que foi interposta em 2004 pelo então Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas, em que questionava a constitucionalidade do Decreto 4.887/ 2003. O julgamento teve início em 2012 e foi concluído em 2018, julgando o STF improcedente a ação, ou seja, pela constitucionalidade do decreto 4.887/ 2003.

Convido à reflexão, o que significa para o povo quilombola, 14 anos de espera pelo julgamento?

Mesmo com a vitória no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3239) pelo Supremo Tribunal Federal (STF, 2018), estamos novamente diante de graves ataques às políticas de titulação de terras quilombolas. Configura-se uma espera desesperadora para o povo quilombola a ameaça de não titulação de seus territórios de vida.

Assim sendo, para finalizar este ensaio, toma-se como base os ensinamentos de Achille Mbembe (2016), especialmente quando ele trata da necropolítica que é o poder de “fazer morrer e deixar viver” ao destacar que este poder tem sido exercido de maneira difusa, entre o Estado e o capital. Nesse contexto, o autor enfatiza que a necropolítica seria então o retorno da velha soberania em um contexto capitalista/pós-colonial ou seja, o necropoder seria o exercício da soberania arcaica, isto é, aquela brutal, mortífera.

Trata-se, portanto, de um vestígio colonial em um mundo capitalista pós-colonial para tanto basta verificar a análise da condição econômica na percepção da questão da raça, vendo-as como indissociáveis: a subjugação do “negro” e a exploração capitalista. Assim, o racismo foi e é legitimador da opressão e da exploração, a serviço do capitalismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e as novas etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.
- GOULART, José Alípio. Os Quilombos. *Revista Brasileira de Cultura*, vol. 6, 1970, p. 129/141.
- HARKOT-DE-LA-TAILLE e SANTOS. *Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade*. Unicamp, 2002
- MORAES, Oriel Rodrigues de. *A titulação da terra quilombola Ivaporunduva como reconquista da liberdade*. Monografia. Escola de Ciências Jurídicas e Sociais. Curso de Direito. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 5ª. Edição. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1986.
- MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do Quilombo na África*. Revista USP. n.28, pp. 56-63. São Paulo. 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/28/04-kabe.pdf>> Acesso em 20 jun. 2018.
- REIS, João José. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Dados disponíveis em <<http://www.ibge.gov.br/brasil500/index2.html>>. Acesso em 29 nov. 2012.
- SANTOS, Joice. *Em nome do Pai, do filho e da Real Fazenda*. Revista de História da Biblioteca Nacional. Ano 10, Setembro 2014, pp 20-21.
- MARÉS, Carlos Frederico. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris editor, 2003.
- MBEMBE, Achille Mbembe. *Necropolítica*. Temáticas. Revista Arte & Ensaios. Revista do PPGAV/ EBA/ UFRJ, n. 32. Rio de Janeiro: Dezembro de 2016. pp. 123-151.



- PAZ, Maura. Identidade Quilombola e Políticas Públicas. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social. PUC-SP, 2001.
- REIS, João José. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. Dados disponíveis em <<http://www.ibge.gov.br/brasil500/index2.html>>. Acesso em 29 nov. 2012.
- SHIRAISHI NETO, Joaquim. *O direito das minorias*. Capítulo 5. Entre o direito e os direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos. Manaus: UEA Edições, 2013.
- THOMSON, Alair. *Recompondo a Memória*: Questões sobre a relação entre História Oral e as memórias. In: Perelmutter, Daisy; Antonacci, Maria A. (orgs.). *Ética e História Oral*. Projeto História. EDUC. São Paulo, 1997.
- TRECCANI, Girolamo Domenico. *Terras de quilombo*: caminhos e entraves do processo de titulação. Ed. Do autor: Belém, 2006.

# NARRATIVAS ASIÁTICAS BRASILEIRAS: identidade, raça e gênero

CAROLINE RICCA LEE<sup>75</sup>, JULY MANGHIRMALANI<sup>76</sup> E LAÍS MIWA HIGA<sup>77</sup>

## A COMPREENSÃO DA PLURALIDADE DO TERRITÓRIO ASIÁTICO É DE GRANDE IMPORTÂNCIA

para a leitura deste texto. A homogeneização de etnias asiáticas no Brasil carrega traços do colonialismo ao simplificar e objetificar corpos, identidades e culturas diversas e, com isso, motiva a perda de memória e assimilação de povos.

É necessária a visão de que a Ásia é um recorte geográfico que abrange diversos países, tais como: Afeganistão, Arábia Saudita, Armênia, Azerbaijão, Bahrain, Bangladesh, Brunei, Butão, Camboja, Catar, Cazaquistão, China, Chipre, Coreia do Norte, Coreia do Sul, Emirados Árabes Unidos, Filipinas, Geórgia, Iêmen, Índia, Indonésia, Irã, Iraque, Israel, Japão, Jordânia, Kuwait, Laos, Líbano, Malásia, Maldivas, Mongólia, Myanmar, Nepal, Omã, Palestina, Paquistão, Quirguistão, Singapura, Síria, Sri Lanka, Tailândia, Taiwan, Tajiquistão, Timor-leste, Turcomenistão, Turquia, Uzbequistão e Vietnã.

O uso de *asiático* é uma definição étnica para qualquer pessoa que seja nacional ou tenha ascendência de algum desses países. Assim, o termo não se refere exclusivamente às vivências da raça *amarela* (pessoas de etnias do leste-asiático), mas também de pessoas *marrons* (tais como indianos e árabes), e até de pessoas lidas como *brancas* (armênias, georgianos e israelenses, por exemplo).

---

75. Caroline Ricca Lee é artista interdisciplinar, comunicadora e ativista. Fundadora da Plataforma Lótus, organização feminista interseccional asiática-brasileira, que desde 2016 promove a inclusão de pautas como o direito à identidade, memória e ancestralidade, o direito à cidadania para migrantes, imigrantes e refugiados, solidariedade antirracista e a luta anti-LGBTfobia. Representou o movimento feminista interseccional asiático em diversos eventos sobre mulheridades e feminismos, destacam-se "Roda de Conversa sobre Corpo" (2016), organizado pelo evento Feminicidade, "A Luta contra a Exclusão Social de Gênero" (2017), organizado pela ONG MIM - Missão Imigrante, e o "Dia Internacional da Mulher" (2018), organizado pela Agência Ogylvi. Foi convidada à palestrar como ativista feminista em espaços educacionais, como as faculdades FAU-USP, FASM, UNESP, MACKENZIE e ANHANGUERA. Também foi coautora do capítulo "Feminismo Interseccional Asiático", no livro *Explosão feminista: Arte, cultura, política e universidade*, de Heloisa Buarque de Hollanda, lançado em 2018 pela Companhia das Letras.

76. July Manghirmalani é graduada em Audiovisual (SENAC), trabalha como cineasta, nas áreas de direção, produção e arte. É mestre em Imagem e Som (UFSCAR), suas pesquisas possuem temáticas de gênero, sexualidade e os cinemas indianos. July é co-administradora da Plataforma Lótus - Feminismo Asiático Interseccional.

77. Laís Miwa Higa é bacharel em Ciências Sociais pela UNIFESP. Mestra em Antropologia Social com pesquisa sobre a comunidade okinawana-brasileira pela USP. Doutoranda em Antropologia Social com pesquisa sobre a militância asiática-brasileira na USP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS) e do Núcleo de Etnohistória, ambos da USP.

Os debates e interpretações sobre a presença de asiáticos no que se refere à raça, cor, etnia e/ou identidades, no Brasil, surgem no espaço público na metade do século XIX, por meio da política imigratória associadas a abolição da escravidão.

As migrações asiáticas ao Brasil datam desde o período colonial, com a vinda de chineses por motivos de trabalho em lavouras de chá verde no início do século XIX. Já em 1855, chegam ao país cerca de 400 chineses, vistos como *novos escravos* e elementos de transição entre escravidão e trabalho livre. Sua *importação*, como se dizia, foi rechaçada por fazendeiros e pela elite. Nesse momento, a política imigratória brasileira vincula a colonização e a imigração ao trabalho livre e a aproximação da abolição da escravidão. A presença asiática será, a partir de então, compreendida em termos de raça amarela por meio da imigração chinesa e da japonesa, esta iniciada em 1908. Desde então, os Estados brasileiro e japonês, acadêmicos(as) e a própria comunidade, de acordo com contextos histórico-sociais, elaboram e disputam termos para se nomear tais corpos – tais como *amarelo*, *nikkei*, *nipo-brasileiro*, *japonês*, *chinês*, *brasileiro*, *oriental*, *asiático*, entre outros.

Em paralelo, há registros de imigração libanesa e síria ao Brasil desde cerca de 1880, porém as políticas aplicadas a esse grupo social foram diferentes das utilizadas em pessoas japonesas e chinesas. Em vez de substituírem a mão de obra escrava, os libaneses e sírios fixaram-se nas atividades comerciais, de início como *mascates* até obter capital suficiente para abrir seus próprios negócios.

Os projetos imigrantistas, desde a formação da primeira colônia – suíça – em 1818, estabelecem a imigração como processo civilizatório e racional de ocupação das terras devolutas através de um modelo distinto do sistema escravista, com outro modo de produção agrícola, ocupação do território em pequenas propriedades e foco em colonos europeus. Contudo, as distinções entre os dois sistemas sobre noções de trabalho, civilização e população nacional geradas no debate sobre imigração mantinham-se atrelados ao determinismo racial vigente na época que hierarquizava o branco como polo superior (moderno e civilizado) e o negro como inferior (atrasado e primitivo); e manifestava uma intensa preocupação com a formação de um tipo nacional ligado à noção morfológica de raça. É diante dessa classificação que a raça amarela (de origem leste asiática) é considerada intermediária e representada de modo ambivalente no fim do século XIX – ora vista como degenerativa, ora vista como assimilável.

A partir da década de 1940, com a entrada da categoria raça/cor amarela no Censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), ocorre uma mudança de perspectiva e alinhamento teórico de intelectuais brasileiros que toma os imigrantes japoneses e seus descendentes como objeto de estudo mais atrelado à ciência do que a política, que buscava medir seu grau de aculturação e assimilação na sociedade brasileira. Assim, por muito



tempo a compreensão sobre a presença asiática no Brasil foi vista na perspectiva da etnia e da cultura, afastada das questões sobre relações raciais (HIGA, 2015).

Em grande parte do território brasileiro, *japonês* é o termo utilizado comumente para nomear e designar corpos de fenótipo asiático que incluem, por exemplo, coreanos, chineses e seus descendentes. Contudo, em reflexão sobre os dados e análise do IBGE sobre as percepções de característica étnico-raciais, de 2013, *japonês* não aparece como categoria de autodesignação dentre as quinze categorias mais autodeclaradas, sendo que as que designam nacionalidade mais citadas são *brasileiro*, *alemão* e *italiano*. Apesar da linguagem do Estado veiculada pelo IBGE, desde a década de 1940, estabelecer-se a categoria raça/cor de designação de asiáticas(os) como *amarelo*, ao considerar o contexto atual em que se encontra já a sexta geração de descendentes de imigrantes japoneses e a presença de imigrantes e descendentes de outros países asiáticos, é possível compreender que *japonês*, apesar de ter sido uma categoriaêmica da comunidade, trata-se, em muitas situações, de uma categoria de designação externa à tal população (HIGA, 2015).

Em relação aos povos árabes, as principais causas de sua imigração ocorreram com a fuga do domínio muçulmano no Império Otomano, fazendo com que o primeiro fluxo migratório ocorresse em detrimento às mudanças econômicas, políticas e religiosas. Por muitos anos, as limitações de entrada de estrangeiros ao Brasil autorizava somente pessoas de religião cristã, o que acabou por criar uma assimilação forçada de alguns grupos étnicos. Conforme as gerações de pessoas de ascendência árabe foram aumentando no Brasil, notam-se mudanças discrepantes em sua classificação pelo censo do IBGE. O Itamaraty acredita que há, atualmente, cerca de 10 milhões de descendentes de libaneses no Brasil, porém segundo as pesquisas baseadas em autodeclaração étnica, muitas das pessoas com essa ascendência se declararam como *brancas*.

## DESTERRITÓRIO E INTERSECCIONALIDADE

O contexto colonial no Brasil marcou profundamente as políticas de imigração asiática mesmo no século XX. Desde o início, as pessoas recém-chegadas eram tratadas de forma que sua cultura, língua e tradição fossem atenuadas ou desmanteladas em suas relações com a sociedade brasileira através de debates eugenistas que consideravam se tratar de elementos de degeneração racial. Mais tarde, após a Segunda Guerra Mundial, houveram mudanças através de ideais de assimilação e integração dos povos. No decorrer histórico, a convergência desses grupos em comunidades e associações foram importantes para a reconstrução de uma identidade étnica e racial, sendo até hoje relevante para migrantes de primeira geração no direito à memória.

Nesse cenário, indivíduos de segunda geração em diante, relatam continuamente o sentimento de falta de pertencimento, um *Não-Lugar* causado pelo hibridismo cultural que

carregam em seus corpos e narrativas: afinal, o entorno familiar se torna insuficiente quando não agrega questionamentos perante a contemporaneidade — como gênero, apropriação cultural, embranquecimento —, e a sociedade *per se* ainda avança em passos lentos perante a xenofobia e racismo estrutural no qual fenótipos são imersos.

Esse sentimento de não pertencimento é imperativo na problemática da construção identitária integral quando pulveriza ou antagoniza as partes interseccionais que compõe o existir e, assim, torna-se urgente pensar a interseccionalidade<sup>78</sup> como perspectiva para o diálogo, restituição e horizontalidade. O direito à identidade étnico-racial é de grande importância no combate ao racismo, pois a partir dele pode-se desafiar conceitos de multiculturalismo e diversidade que enrijecem noções de cultura, raça e identidade no Brasil, o que chega a impedir o acesso pleno de certos grupos à cidadania.

Ainda, ao levar em conta que o Brasil foi o último país nas Américas a abolir a escravidão, não se pode falar de racismo e antirracismo sem abordar as profundas e contemporâneas marcas da antinegitude em sociedade, como não se pode negligenciar as vozes de povos indígenas. São marcas que criaram raízes nas estruturas de sociedade brasileira e uma de suas consequências é a separação e hierarquização dos grupos humanos por critérios de origem social e cultural, fenótipo e história. O racismo é então estrutural e institucionalizado, tanto quanto as opressões de gênero afetam a todas e a todos, individual e coletivamente.

Uma das maiores problemáticas que indivíduos descendentes de leste asiáticos possuem atualmente é a de combater o mito da *minoria modelo*<sup>79</sup>. Tal cenário não pode ser equiparado aos séculos de opressão e genocídio que continuam tomando vidas negras e indígenas. A vivência leste-asiática brasileira não comprova a *eficácia* capitalista e, muito menos, é um argumento aliado à supremacia branca. Assim, para que a vocalização asiática brasileira seja coerente e emancipatória, é necessário que um dos seus maiores alicerces seja a solidariedade antirracista. É de suma importância desconstruir a ideologia de meritocracia e embranquecimento internalizado que auxiliou brasileiros de ascendência asiática no acesso a direitos e a ascensão social em detrimento de outros grupos sociais e minoritários, até hoje silenciados. É necessário questionar a produtificação cultural por parte das instituições asiáticas que instrumentalizam etnia e raça para galgar lugar no mercado capitalista, mas não se responsabilizam por questões de gênero ou solidariedade antirracista. É imprescindível que pautas perante a equidade de gênero e a decaída de estruturas patriarcais sejam inerentes de contextos étnicos e raciais dentro da retórica do ativismo asiático brasileiro.

---

78. O conceito de interseccionalidade foi formulado por teóricas e feministas afro-americanas na década de 1970, com a ideia de articular raça e gênero, com isso agregar visibilidade às opressões sofridas por mulheres negras que se diferenciavam das experiências de mulheres brancas e homens negros e que as colocam num lugar social de grande vulnerabilidade e desigualdade.

79. A idealização da meritocracia brasileira de que sujeitos de minorias racializadas *ideais* ascenderam social e economicamente através de suas próprias conquistas.



A herança familiar é um dos principais componentes da subjetividade de indivíduos asiáticos no Brasil. Tanto em relação às visões de mundo e comportamento, como também representa afetividade e valor emocional. Porém é necessário pensar as tradições sem rigidez e determinismos, e os reconhecimentos raciais e étnicos sem eugenia e nacionalismo; pois, senão, tais visões estarão fadadas à instrumentalizar, reproduzir e manter opressões, como violências e assimetrias de poder. Por exemplo, é preciso compreender e subverter as dinâmicas e estruturas familiares no que tange às expectativas de papéis de gênero.

## **CORPO, GÊNERO E FEMINISMO**

Quando se fala sobre cultura do machismo é inerente a compreensão de que a sociedade vive sob estruturas patriarcais, estabelecidas por meio de processos históricos simbióticos às hierarquias de poder. A hegemonia construída pelo colonialismo traz consigo um privilégio ainda duradouro no percurso histórico, no qual narrativas de indivíduos racializados e mulheres sofrem diversos apagamentos e silenciamentos. Entender as estruturas de poder é entender sobre dominação e violência de gênero.

A objetificação e exotização da mulher asiática estão enraizadas nos processos de colonização e guerra, em que a dominação do corpo da mulher tornou-se tática fundamental de ocupação e subjugação de seres humanos, locais e histórias. A colonização britânica na Índia, guerras estadunidenses no sudeste e leste asiáticos, invasões do território chinês pelas potências do Ocidente estão ligadas a ideologias de supremacia branca e a manutenção da hegemonia ocidental. A violência sexual como arma de guerra também impôs a miscigenação forçada que teve como algumas de suas consequências o apagamento étnico de povos conquistados, controle social sobre as mulheres e novas gerações, conflitos internos as regiões e sociedades dessas mulheres, além de exclusão e julgamento moral das vítimas.

Tais relações de poder estruturadas em processos de colonização e guerra estão também associadas à fetichização de mulheres asiáticas. Ou seja, histórica e politicamente, corpos femininos asiáticos foram afastados de sua agência enquanto pessoa no que tange as sua individualidade, personalidade e subjetividade. A desumanização pela alienação e pela retirada do direito à identidade objetifica a mulher racializada por meio da constante permissividade em colonizar esse corpo como o *outro* através de relações de poder. Assim, o desejo pelo arquétipo da mulher asiática passiva e subordinada é um desejo imperialista do homem branco e tal desumanização abre precedentes para a naturalização da violência.

A objetificação e fetichização não apenas causam marcas nas relações afetivas de mulheres asiáticas brasileiras, mas legítima também a severa perda de autovalor, de memórias, da compreensão de seu direito de voz, entre demais enfrentamentos trazidos pelo preconceito racial, xenofobia, violência de gênero e apropriação cultural, resultante de tal permissividade



em sociedade, silenciosa e atemporal, do imperativo da branquitude perante existências não brancas.

O feminismo asiático-brasileiro surge em 2016 como uma urgência de mulheres de ascendência asiática em galgar uma vocalização mais plural e interseccional no movimento feminista contemporâneo, agregando à luta pela equidade de gênero, contextos específicos de vivência e opressão de mulheres asiáticas.

O feminismo asiático interseccional, então, inspira-se e aprende com o movimento das mulheres negras. Ao tomar raça e gênero de maneira interligada aventa-se ao reconhecimento e a representação de corpos estereotipados e o questionamento do racismo estrutural e do sistema patriarcal. Compreender corpos asiáticos como racialmente marcados e estereotipados possibilita o questionamento das relações raciais no Brasil, pavimentando o movimento de solidariedade antirracista ao posicionar a presença asiática na composição da população brasileira. Desse modo, demonstrar que o uso de nomenclaturas como *japoneses* e, ainda mais recente, árabe, implicam um lugar social de diferença expresso no cotidiano por meio de microagressões, preconceitos e discriminação enraizados nas dinâmicas do racismo estrutural. Tais estereótipos e preconceitos marcam esses corpos sempre como estrangeiros e não pertencentes à sociedade brasileira, como inadequados e desiguais.

Processos de conhecimento e reconhecimento de si rompem com a rigidez e aparente imutabilidade das estruturas sociais, políticas e subjetivas em que se encontram. Esse deslocamento pode trazer à tona percepções sobre raça, gênero, etnia, classe, capacidades físicas e/ou mentais, entre outros, que se revelam importantes em trajetórias individuais, mas também em pertencimentos e lutas coletivas. Desse modo, o feminismo asiático prevê a interseccionalidade de diferentes marcadores no intuito de abarcar as complexidades e variedades de forma de relações de poder e opressão. Toma-se como ponto de partida, a articulação entre gênero e raça.

Mulheres racializadas sempre estiveram presentes nos movimentos feministas. Cada vez mais, contudo, nota-se a ausência do debate racial nas agendas feministas e muitas questões e vivências foram frequentemente silenciadas, apagadas e não representadas. Assim, compreende-se que as lutas contra a violência de gênero e o racismo são intrínsecas, uma vez que opressões de gênero para mulheres racializadas estão constantemente associadas à desvalorização e discriminação de raça, cor e etnia. O feminismo asiático interseccional busca vocalização, visibilidade e representatividade de vivências e demandas de mulheres asiáticas brasileiras.

## **ATIVISMO BRASILEIRO**

O encontro e a organização do feminismo asiático no Brasil aconteceu por meio de redes sociais na internet. Esse movimento está associado à emergência de grupos de

militância asiática, também no ambiente virtual, como a página do Facebook do grupo *Perigo Amarelo* e o blog *Outra Coluna* que pautam debates políticos sobre a questão racial no Brasil voltados para presença asiática no país. O grande alcance de pessoas possibilitado pela internet tem provocado o surgimento de outros grupos e discussões sobre o tema. A página do Facebook *Asiáticos pela Diversidade*, por exemplo, foca-se sobre questões de gênero e sexualidade LGBTQIA+, promovendo encontros presenciais além da discussão no meio virtual.

Em meados de 2016, surge o primeiro grupo fechado no *Facebook* com proposta de encontro e debate de experiências de mulheres asiático-brasileiras chamado *Feminismo Asiático*, moderado pelas militantes Carolina Coimbra, Fabiola Tanabe e Yayoi Maruyama. O grupo é pioneiro na convergência e sororidade entre mulheres de ascendência asiática, e possibilitou encontros, compartilhamento de experiências, sensação de pertencimento e identificação.

No mesmo ano, a artista visual e ativista feminista Caroline Ricca Lee cria a *Plataforma Lótus*, inicialmente como um grupo de estudos com encontros mensais em São Paulo para compartilhar e debater sobre o feminismo de escopo asiático, cujo material circulava em grupos fechados nas redes sociais. Em poucos meses, a *Lótus* reuniu mulheres de todo o país. Atualmente, o grupo é composto por Caroline Ricca Lee; Juily Manghirmalani, cineasta e pesquisadora; Laís Miwa Higa, antropóloga; Tami Tahira, estudante e artista visual; Mariana Tiemi, transcritora; e, Emilia Akemi, designer. Com o crescimento nas redes, ativistas começaram a participar de eventos feministas debatendo representatividade, gênero e raça; feiras de publicações independentes com impressos feministas; articulações com outros grupos da militância asiática; além de dar continuidade à realização de encontros presenciais bimestrais, em São Paulo, essenciais também para o fortalecimento de mulheres e posterior mobilização. O ativismo digital tornou-se uma das principais vias de produção coletiva de vocalizações e manifestações em prol de mulheres brasileiras de ascendência asiática.

Assim, as atuais pautas da militância feminista asiática brasileira são:

- empatia à vocalização de mulheres racializadas;
- visibilidade, representatividade e inclusão étnica e racial em que tais diferenças não se traduzam em desigualdades de classe, acesso a direitos e cidadania;
- luta pelo empoderamento e equidade de gênero com atenção aos padrões de opressão e relações de poder através de uma visão interseccional: raça, gênero, classe, capacidades físicas/mentais, geração e história devem ser observadas em suas articulações e relações para compreender e lutar por sociedades inclusivas;
- resgate cultural-histórico com intuito de compreensão identitária em processos migratórios;

- luta contra a xenofobia, na busca por não ser compreendidas como estrangeiras em sua própria nação;
- luta contra o colonialismo e imperialismo contemporâneo, por meio da vocalização em relação a objetificação, fetichização, alteridade imposta, embranquecimentos e também na visibilização do debate sobre histórias familiares marcadas pela diáspora, por guerras e colonização; trazendo à tona pautas como apropriação cultural e desumanização pelos estereótipos;
- fortalecimento contra todas as formas de opressão de gênero e da figura do homem como medida universal, pois diferentes culturas carregam consigo também distintas formas de violência contra a mulher e contra feminilidades;
- quebra na tradição do silêncio em culturas asiáticas, que muitas vezes omite a violência doméstica, verbal e emocional, impede a denúncia, promove a impunidade e intensifica a continuidade de danos psicológicos, morais e físicos;
- desconstrução do tabu existente em culturas asiáticas e núcleos familiares sobre sexualidade, orientação e identidade de gênero pela decaída da lesbofobia e transfobia, pelo fortalecimento de pessoas LGBTQIA+;
- autovalorização, consciência racial e posituação de corpos na busca pela autoestima e quebra de padrões impostos, provendo autonomia e emancipação como mulheres.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÊNCIA SENADO. *Comunidade libanesa no Brasil é maior que população do Líbano* por Redação. 2010. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2010/04/22/comunidade-libanesa-no-brasil-e-maior-que-populacao-do-libano>> Acesso em 18 set. 2018.
- ARAUJO, Marcelo. “CHINESES NO RIO DE JANEIRO: O século XX e a migração em massa”. In: *Encontros*, n. 25, 2015.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].
- DEZEM, Rogério. *Matizes do “amarelo”: A gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908)*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2005.
- HIGA, Laís Miwa. *Umi nu kanata — Do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”*. São Paulo. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2015.
- IRMÃOS RAYES. *Capítulo 3 - a Imigração Sírio-Libanesa* por. Disponível em: <<http://www.irmaosrayes.com.br/origem-imigracao.php>> Acesso em 19 set. 2018.
- ITAMARATY. Redação, 2015. *Visita do Ministro das Relações Exteriores, Mauro Vieira, ao Irã e ao Líbano – 13 a 16 de setembro de 2015*. Disponível em: <<http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/notas-a-imprensa/11370-visita-do-ministro-das-relacoes-exteriores-mauro-vieira-ao-ira-e-ao-libano-13-a-16-de-setembro-de-2015>> Acesso em 19/09/2018.



KEMI. *Às mães ao fogão, às mulheres sem história*. 2017. Disponível em:

<<https://medium.com/@shimabukkake/%C3%A0s-m%C3%A3es-ao-fog%C3%A3o-%C3%A0s-mulheres-sem-hist%C3%B3ria-d4d119df8166>> Acesso em 07 maio 2018.

LEE, Caroline Ricca *A grande metáfora de um “Ano Novo Chinês” para uma filha da diáspora sino-japonesa na América do Sul*. 2017. Disponível em:

<<https://medium.com/@carolinericca.lee/a-grande-met%C3%A1fora-de-um-ano-novo-chin%C3%AAs-para-uma-filha-da-di%C3%A1spora-sino-japonesa-na-am%C3%A9rica-do-dc516add315a>> Acesso em 30 jan. 2017.

\_\_\_\_\_. *Feminismo Asiático: Identidade, Raça e Gênero*. 2017. Disponível em:

<<https://outracoluna.wordpress.com/2017/03/08/feminismo-asiatico-identidade-raca-e-genero-2/>> Acesso em 08 mar. 2017.

NUCCI, Priscila. *Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2000.

SEYFERT, Giralda. “Colonização, imigração e a questão racial no Brasil”. In: *Revista USP*, São Paulo, pp.117-149, 2002.

STRAUSS, Ariel. *Invisibilidade marrom*. 2017. Disponível em: <<https://medium.com/@ariels-trauss/invisibilidade-marrom-f4e1415e004b>> Acesso em 10 set. 2017.

\_\_\_\_\_. *Sobre ser afro-asiática numa sociedade dual*. 2017. Disponível em:

<<https://medium.com/@arielstrauss/sobre-ser-afro-asi%C3%A1tica-numa-sociedade-dual-942ee1de5d64>> Acesso em 05 fev 2018.

# A IMPORTÂNCIA DA PERSPECTIVA DECOLONIAL NO COMBATE AO RACISMO

GABRIELA JAPIASSÚ VIANA<sup>80</sup>

**NOS ÚLTIMOS TEMPOS, SOBRETUDO COM O ADVENTO DAS REDES SOCIAIS, VEMOS ERIGIR** vozes de diversos grupos subalternos<sup>81</sup>. Pessoas que, antes dessas ferramentas, jamais teriam sobre si os holofotes, hoje conseguem expressar publicamente suas opiniões e fazê-las ecoar de uma forma jamais antes vista.

A projeção de lideranças indígenas, negras, feministas, transexuais e de muitos outros grupos subalternos passa a ultrapassar as fronteiras da militância e alcança o cidadão médio, usuário de redes sociais, e inclusive a academia, historicamente refratária à produção intelectual dos movimentos sociais.

Paralelamente, essas mesmas pessoas conseguem, com muito mais facilidade, organizar-se com seus pares e, também — e é aí que entra a novidade — articular-se com outros grupos subalternos.

A articulação entre grupos minoritários, antes vista como essencial apenas sob o ponto de vista político, entretanto, vem ganhando um substrato teórico cada vez mais importante para a compreensão de toda a lógica comum que os subalterniza.

É nesse contexto que surge na América Latina, sob o influxo de diversas outras propostas teóricas<sup>82</sup>, uma corrente crítica autointitulada de estudos decoloniais. Autores como Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, María Lugones, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Brenny Mendoza, Rita Segato, dentre outros, desenvolvem essa linha de pensamento que passa a apontar o elo que une todos esses

---

80. Procuradora do Estado de São Paulo, bacharel em Direito pela UERJ. Membro da Comissão Especial — Discriminação Racial, da Secretaria da Justiça e Cidadania do Estado de São Paulo

81. O sujeito subalterno, segundo Spivak, seria o Outro, destituído de toda a heterogeneidade, complexidade e subjetividades inerentes a qualquer grupo; subalterno seria aquele grupo construído de forma absolutamente problemática pelo etnocentrismo homogeneizante europeu, que insiste em se afirmar como universal e isento ("transparente"). Em síntese, tratar-se-ia do indivíduo historicamente silenciado e tornado invisível pelos mecanismos de poder, mais especificamente pela violência epistêmica produzida pelo imperialismo.

82. Como exemplo, podemos citar Frantz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi, Edward Said, Stuart Hall, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Achille Mbembe. Todos integraram correntes críticas como os estudos subalternos, os estudos culturais ou as chamadas teorias pós-coloniais de modo geral, cujo ponto em comum é a análise dos reflexos da colonização, sob diversas perspectivas.

grupos marginalizados, trazendo à tona o “mal” comum que deve ser combatido por todos eles: a *colonialidade*.

A chamada *colonialidade* remeteria ao padrão mundial de poder constituído após a colonização das Américas. Ao conquistar as populações locais e/ou trazidas à força, os europeus, para viabilizar a exploração econômica das colônias, teriam concebido o que Aníbal Quijano designou como *divisão racial do trabalho* (QUIJANO, 2005): à raça branca, superior às outras, estaria reservado o trabalho assalariado; as demais raças, notadamente a negra e a indígena, estariam destinadas ao trabalho escravo e/ou servil. Desse modo, a noção de raça, que antes sequer se conhecia, é desenvolvida e empregada de modo a legitimar a hierarquização social criada pelos colonizadores, colocando-os em posições de privilégio.

Esse processo de eurocentramento, primeiro dirigido às Américas e depois expandido para o resto do mundo, extravasaria o plano socioeconômico e atingiria o plano cultural, permeando o imaginário, a estética, a religiosidade, o campo simbólico, o campo epistemológico e tudo quanto mais se poderia supor. Tudo o que fosse oriundo da Europa/Ocidente e, assim, da raça branca, teria sido naturalizado como superior ao que provinha das demais raças. Uma série de dicotomias teriam sido criadas: entre tudo que provém da Europa/Ocidente — bonito, civilizado, racional, científico, moderno — e do restante do mundo — feio/exótico, primitivo, irracional, mítico/mágico, tradicional.

Aníbal Quijano (2005) sistematizou como se deu esse processo:

No processo que levou a esse resultado, os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas — entre seus descobrimentos culturais — aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América Ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita, pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria de Oriente. Em terceiro lugar, forçaram — também em medidas variáveis em cada caso — os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em



tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura.

Essa estratégia de hegemonia cultural do Ocidente branco como uma legitimação do sistema socioeconômico teria se consolidado de uma forma tão exitosa que até os dias de hoje teria permanecido praticamente intacta. Aliás, ela teria se aprofundado de forma tão nefasta a ponto de os próprios colonizados, além de aprenderem a cultura do colonizador, acatarem a ideia da superioridade desta de tal modo que um rompimento do padrão de poder se tornasse absolutamente inviável.

Exemplo emblemático da construção da ideia dessa suposta hegemonia cultural ocidental é o mito de que a modernidade é um produto exclusivo da Europa ocidental, como ressaltado pelo próprio Aníbal Quijano. Outro exemplo é o mito amplamente propagado, inclusive na academia, de que a filosofia “nasceu” na Grécia (NOGUERA, 2014)<sup>83</sup>.

Dentro dessa hegemonia cultural, um dos campos em que a racionalidade eurocêntrica mais se impregnou é o da epistemologia, invalidando toda e qualquer racionalidade não ocidental. E como o Ocidente — por seus próprios meios ou mediante articulações com elites locais europeizadas — ocupa todos os espaços de poder (a política, a academia, a mídia, os postos de alto escalão em empresas e no serviço público etc.), as epistemologias dos povos colonizados acabariam por ser completamente invisibilizadas.

Há autores, dentro da crítica decolonial, que já trabalham inclusive com a ideia de colonialidade de gênero, assinalando que as opressões de gênero e orientação sexual também se originam de uma visão de mundo eurocentrada e heteronormativa. Nada mais óbvio, na medida em que, ao ser transplantada para suas colônias, a cultura do colonizador trouxe consigo todas as contradições internas que já carregava.

As feministas decoloniais (v.g. María Lugones, Yuderkys Miñoso, Ochy Curiel), respaldadas nas teorias decoloniais e nas ideias concebidas pelas chamadas “feministas de cor” (v.g. o conceito de interseccionalidade), sustentam que a opressão de gênero preexistente na cultura do colonizador atinge principalmente a mulher branca, já que as mulheres de cor, pela condição de não brancas, sequer seriam consideradas humanas. Além disso, denunciam a lógica eurocêntrica presente no próprio feminismo “branco”, ao trabalhar com conceitos universalizantes que corresponderiam exclusivamente à mulher branca, heterossexual e de

---

83. Renato Noguera (2014) desconstrói brilhantemente essa máxima, provando que ela não passa de um reflexo do racismo epistêmico implantado pela colonialidade.

classe média, tornando completamente invisível pautas sensíveis àquelas que fugissem a esse padrão.

Dito tudo isso, é possível concluir que os estudos decoloniais vêm refletindo a colonialidade, em síntese, a partir das seguintes linhas (MIÑOSO; CORREAL; MUÑOZ, 2014, p. 29)<sup>84</sup>:

- a) A forma como se construiu a imagem das populações colonizadas que acabavam por ser consideradas não plenamente humanas, na medida em que a dicotomia civilização-barbárie as colocava no lugar da incivilidade; [colonialidade do poder]
- b) Os mecanismos de estratificação racial impostos nos territórios colonizados; [colonialidade do saber]
- c) A maneira em que se estabeleceu uma racionalidade científica eurocentrada que invalidou outras epistemes não ocidentais; [colonialidade do ser]
- d) A construção sexo-genérica que invisibilizou a diversidade existente entre as populações do período anterior à incursão espanhola para fixar claras normas heterossexuais. [colonialidade de gênero]

Evidentemente, os padrões coloniais de poder, especificamente aqueles que se refletem no plano cultural, já haviam sido percebidos e analisados por diversos autores ao longo da história, inclusive das Américas. Frantz Fanon (2008), por exemplo, traduziu como ninguém o impacto psicológico que a colonização exerce sobre o colonizado.

Stokely Carmichael, um dos líderes do movimento Black Power, já havia sinalizado que “a análise do capitalismo norte-americano e internacional começa na raça”, bem como que “cor e cultura eram, e são, fatores básicos na nossa opressão”. Chegou a conclamar de forma direta os afroamericanos à união ao Terceiro Mundo, para combater a opressão das populações não brancas (CARMICHAEL, 1968):

Estamos trabalhando para aumentar a consciência revolucionária da população negra na América para se unir ao Terceiro Mundo. Não somos nós que usamos a violência ou não, quem decide é o Ocidente branco.

(...)

Vamos ampliar nossa luta internacionalmente e vamos aliar-nos ao Terceiro Mundo. É a única salvação — estamos lutando para salvar nossa humanidade. Na verdade, estamos lutando para salvar a humanidade do mundo, em cuja conservação o Ocidente fracassou miseravelmente. E a luta deve ser travada a partir do Terceiro Mundo.

(...)

---

84. Tradução livre.

E trabalharemos com nossos irmãos e irmãs comuns no Terceiro Mundo, até o fim, para combater essa opressão.

Aimé Césaire, por sua vez, já havia nos alertado de modo contundente para os perigos da manutenção/aprofundamento da lógica colonial:

(...) a empresa colonial é para o mundo moderno o que o imperialismo romano foi para o mundo antigo: precursor do desastre e da catástrofe. Os índios massacrados, o muçulmano esvaziado de si mesmo, o mundo chinês desonrado e desnaturado de todo um século; o mundo negro desacreditado; vozes imensas apagadas para sempre; lugares atirados ao vento; todo este serviço mal feito, todo este desperdício, a humanidade reduzida a um monólogo, e vocês creem que tudo isto não se paga? A verdade é que nesta política “está inscrita a perdição da própria Europa”, e que a Europa, se não tomar precauções, perecerá pelo vazio que criou ao redor de si. (Discurso sobre o Colonialismo, 2010, p. 79).

O pensamento africano já aportou e ainda vem aportando muitíssimo para esse debate. O intelectual afroamericano Molefi Kete Asante desenvolveu, notadamente com base nos escritos do africano Cheikh Anta Diop, o conceito de afrocentricidade, pelo qual propõe justamente o fim da perspectiva eurocêntrica em todos os campos de estudo. Nesse sentido, consignou (ASANTE, 2009, p. 108):

Uma das tarefas mais desafiadoras é desmascarar a noção de que posições particularistas são universais. A Europa desfilou sua cultura como norma por tanto tempo que os africanos e asiáticos deixam de perceber a experiência europeia, seja ela da Idade Média, seja de Shakespeare ou Homero, assim como conceitos europeus de beleza, como apenas aspectos particulares, e não universais da experiência humana, embora possam ter implicações para outras culturas. O que os afrocentristas devem sempre criticar é a ofensiva particular que projeta a Europa como o padrão pelo qual se deve julgar o resto do mundo. Nenhuma cultura particular pode se arrogar essa prerrogativa. A afrocentricidade busca criticar todas as reivindicações exageradas dos particularistas. É preciso ressaltar que não é necessário parecer-se com a cultura europeia para ser civilizado ou humano!

Em 2009, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie, embora numa narrativa mais acessível e romanceada, tratou da mesma problemática ao falar no chamado “perigo da história única” em um vídeo produzido para o TED<sup>85</sup>, no qual criticou os estereótipos produzidos pela imposição do ponto de vista eurocêntrico sobre todos os demais povos.

---

85. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>>. Acesso em 10 ago. 2018.



De se destacar que, ao longo da história, diversos estudiosos brasileiros também perceberam esses padrões de poder e foram ainda mais além, buscando rompê-los e propondo alternativas à sua racionalidade e ponto de vista, como Abdias Nascimento (quilombismo), Paulo Freire (pedagogia do oprimido), Eduardo Viveiros de Castro (perspectivismo ameríndio), Muniz Sodré (pensar nagô). Mais recentemente, Renato Noguera (filosofia do samba), Ivan Poli (pedagogia e antropologia dos orixás) e muitos outros.

Fica claro que sobre esse tema há um material farto e de muita qualidade. Aliás, atualmente, a grande maioria dos pensamentos “de fronteira” trabalham com essa ideia, denunciando sistematicamente a hegemonia europeia no plano da cultura e do conhecimento sob o conceito de epistemicídio/violência epistêmica/racismo epistêmico<sup>86</sup>.

Diante disso surge a seguinte indagação: o que a perspectiva decolonial traria de efetivamente novo e importante no combate ao racismo?

A resposta seria que os estudos decoloniais inovam na medida em que passam a estudar a estrutura desses padrões de poder especificamente na América Latina (ou, na língua do povo indígena Kuna, Abya Yala, como preferem designar a região para frisar o contraponto ao colonizador) e em suas diversas nuances, desenvolvendo inclusive conceitos e classificações, de modo a facilitar o trabalho de resistência e a tentativa de inversão dessa lógica perversa.

Ao assim fazê-lo, desvendam o modo como a estrutura colonial propiciou a subalternização do indígena e do negro basicamente sob os mesmos alicerces. Na medida em que o debate se adensou com as questões de gênero e orientação sexual, as mulheres, sobretudo as de cor, também foram assimiladas nas análises. Consequentemente, a corrente decolonial acaba por reforçar a importância da articulação desses grupos na busca de alternativas e na troca de experiências que favoreçam o desmonte de uma estrutura que é a responsável pela opressão de todos eles.

Cabe aqui abrir um parêntese para ressaltar que os estudos decoloniais preconizam que a visão de mundo eurocentrada, única e parcial, imposta pelo Ocidente deve ser responsabilizada por todos os males e opressões que produziu. E a união dos grupos marginalizados, ao fim e ao cabo, é endossada como meio eficaz de fortalecer o resgate - resgate este que já vinha sendo feito por diversos intelectuais e ativistas, como mencionado anteriormente, a exemplo de Abdias Nascimento, Viveiros de Castro, Muniz Sodré e tantos outros mais - e a valorização das culturas não ocidentais, de modo que não se percam as diversas alternativas que o mundo naturalmente nos brinda aos padrões de opressão que se perpetuam indefinidamente.

---

86. Este conceito é trabalhado por diversos intelectuais, a exemplo de Gayatri Spivak, Boaventura de Sousa Santos, Sueli Carneiro, Ramón Grosfóguel e Renato Noguera.

Nesse sentido, se produziriam alternativas capazes de “desbancar” a primazia da cultura eurocêntrica ou ao menos com ela coexistirem lado a lado, ou seja, sem serem sistematicamente invisibilizadas. Em outras palavras, todo o conhecimento produzido por culturas que não a europeia, com seus próprios valores e perspectivas, passariam a ser considerados igualmente válidos.

Voltando ao tema da contribuição dos estudos decoloniais no combate ao racismo, pode-se dizer, portanto, que essa corrente teórica congrega sob um mesmo mote diversos grupos marginalizados - negros, indígenas, feministas, feministas negras, a população LGBTQI -, potencializando todas essas vozes, *sem jamais descuidar da centralidade da questão racial*. Assim, os ativistas antirracistas podem se colocar como decoloniais, a feminista negra pode ser decolonial, o ativista LGBTQI também pode ser decolonial.

Privilegiando um pouco a vivência em detrimento da teoria, salientamos que quando tivemos a oportunidade de estar na Cidade do México em 2016, para participar do curso “Pensamientos y Feminismos Descoloniales Latinoamericanos”, promovido pelo Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogues, pudemos constatar esse fato. Fizeram-se presentes no curso, como expositores e/ou alunos, homens e mulheres provenientes de diversas partes do mundo, principalmente de países colonizados (México, Porto Rico, Guatemala, República Dominicana, Brasil etc), incluindo feministas indígenas, feministas negras e feministas chicanas.

A feminista negra e ex-pantera negra estadunidense Angela Davis, após participar de uma escola do feminismo decolonial, no Brasil, fez a seguinte declaração (DAVIS, 2017):

É verdade que cada uma dessas viagens que fiz ao Brasil têm me trazido novas perspectivas. Desde a primeira conferência de Lélia Gonzales, em 1997, no Maranhão, até a escola do feminismo negro decolonial da qual participei agora. A partir disso, passo a questionar o meu papel em trazer o conhecimento feminista negro para o Brasil. Passei a perceber que nós, nos Estados Unidos, somos aquelas que precisamos aprender com os conhecimentos e as perspectivas que são produzidas pela longa história de luta feminista negra brasileira.

No Brasil, os estudos decoloniais vêm se popularizando ano a ano, já alcançando a militância. A título de exemplo, reproduzimos abaixo manifestação da feminista negra Joice Berth<sup>87</sup>, publicada em seu perfil na rede social *facebook*, em 6 de agosto de 2018:

Eu cada vez mais me assumo como uma feminista decolonial. Na verdade eu não me assumo, eu me reconheço. Esse reconhecimento passa pela minha identificação com as

---

87. Joice Berth, para além de ativista do feminismo negro, é arquiteta, pós-graduada em direito urbanístico e influenciadora digital. Publicou recentemente um livro intitulado **O que é Empoderamento?**

minhas raízes africanas. Nunca fui conectada com o imperialismo e sempre estive atenta a suas práticas e aos seus discursos. Minha história ancestral foi apagada pela ação do colonialismo. Mas a borracha era muito fraca, as marcas da minha africanidade são muito presentes em mim. Amo ser brasileira e isso não abro mão. Mas também não abro mão das minhas raízes. É muito comum a gente descobrir apropriações culturais que pautaram a história da humanidade como exclusivamente branca. E com o feminismo não é diferente. Ser feminista é além do posicionamento, a busca por ações que eliminem os efeitos da dominação e opressão nos nossos meios. É isso que as mulheres africanas, das quais eu descendo, vêm fazendo ao longo de sua história. O feminismo das mulheres africanas é orgânico e muito potente. Quanto mais eu conheço, mais me reconheço. E por isso eu me reconheço decolonial. Porque sinto a necessidade gritante de romper com a colonialidade que moldou as relações sociopolíticas em toda América e até na África. Colonialidade não é colonialismo. É mais profundo e vai além do cronológico. E deve também ser incluído nas práticas, reflexões e processos que visam o empoderamento de grupos minoritários.

[#colonialidade](#)

[#empoderamento](#)

[#feminismodecolonial](#)

*Decolonizar* significaria, por conseguinte, dismantelar todas as formas de opressão que permeiam a cultura hegemônica e eurocentrada, por meio da luta articulada e do resgate e valorização da cultura dos grupos subalternizados pela lógica colonial.

A luta contra o racismo passaria, por meio da disseminação das teorias decoloniais, a ter doravante não apenas grupos simpáticos à causa, mas verdadeiros aliados, no sentido de se arrogarem como beneficiários da mesma luta. E se antes os movimentos dos negros, dos indígenas, das mulheres e LGBTQI se articulavam apenas porque se consideravam todos oprimidos, hoje eles podem e devem se articular na medida em que são todos vítimas da mesma estrutura de poder, denunciada e destrinchada pelos estudos decoloniais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado. Vol 31, n.1. janeiro/abril 2016.

BERTH, Joice. **O que é Empoderamento?** Rio de Janeiro: Record, 2018.



- CARMICHAEL, Stokely. O Poder Negro. In: COOPER, David. **Dialética da Libertação**: Zahar Editores, 1968, p. 46-68.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.
- DAVIS, Angela. **Construindo o futuro da luta contra o racismo**. Blog Boitempo, 2017. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/07/28/angela-davis-construindo-o-futuro-da-luta-contra-o-racismo>>. Acesso em 11 jun. 2019.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL; Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (org.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. Disponível em: <[http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4\\_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>. Acesso em 11 jun. 2019.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NOGUERA, Renato. **O Ensino de filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. 2005. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org>>. Acesso em 20 jul. 2018.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

# CORPOREIDADE FEMININA NEGRA E O RACISMO PATRIARCAL

SUEINE PATRÍCIA CUNHA DE SOUZA<sup>88</sup>

**A CORPOREIDADE, TERMINOLOGIA DIFUNDIDA POR MERLEAU-PONTY (2006<sup>a</sup>), BUSCA COM-**preender a existência corporal sob a ótica de um fenômeno social e cultural, de representação de um agente/protagonista de uma existência de vida. Afasta-se da compreensão do corpo apenas em seu sentido orgânico, formado por membros, órgãos, sangue e substâncias corporais pertence anatomicamente à mulher ou ao homem.

A partir do nascimento, a todos é dado a faculdade de mergulhar na ordem simbólica da sociedade, com o privilégio de se manifestar como ator num mundo de significações e valores, como ensina Le Breton. Ocorre que a condição da pessoa (e também a extensão física de sua relação com o mundo) está sob a égide do universo de sentidos que constrói a sua relação com o seu *self* e com o vínculo social que mantém.

Como bem explica Le Breton (2006, p.7), o corpo é vetor semântico pela qual a evidência com a relação do mundo é construída; é eixo da relação com a vida, lugar e o tempo nos quais a existência torna forma mediante a fisionomia singular de um agente. Assim, o padrão cultural molda o corpo, considerado em sua estrutura simbólica, assim como é impactado pelo sujeito.

Merleau-Ponty reforça a teoria da percepção fundada na experiência do sujeito encarnado, do sujeito que olha, sente e, nessa experiência do corpo fenomenal, reconhece o espaço como expressivo e simbólico.

Já Pierre Bourdieu discorre sobre a evidência da “individuação biológica” que nos impede de ver que a sociedade existe sob formas inseparáveis (DAOLIO; RIGONI; ROBLE, 2012). Para o autor, há disposições adquiridas, as maneiras duradouras de ser ou de fazer que encarnam em corpos a que denomina de *habitus* (a história inscrita no corpo demonstra um “habitus”, uma tradição). Sendo assim pontua (DAOLIO; RIGONI; ROBLE, 2012):

O corpo socializado (aquilo a que se chama o indivíduo ou a pessoa) não se opõe à sociedade: é uma de suas formas de existência.

---

88. Procuradora do Estado de São Paulo. Bacharel e mestra em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco.

Assim, as relações do materialismo histórico entre o corpo, a alma e o mundo no qual se manifestam essas relações que transformam o corpo humano numa corporeidade, ou seja, numa unidade expressiva da existência. Em outras palavras, a corporeidade demonstra a relação dialética do corpo consigo mesmo, com outros corpos expressivos e com os objetos do seu mundo LAUER, 2015, pp. 25-28).

Goldenberg e Ramos (2002), por sua vez, acreditam que o corpo possui determinados valores responsáveis por identificá-lo em seus respectivos meios:

O corpo é um valor que identifica o indivíduo com determinado grupo e, simultaneamente, o distingue de outros. [...] O corpo, como as roupas, surge como um símbolo que consagra e torna visível as diferenças entre os grupos sociais. [...]

Considerando a estrutura psicológica, Merleau-Ponty aponta que o corpo é o local da experiência com o outro e com o mundo (NÓBREGA, 2008). O corpo possibilita e inaugura a existência e a presença do ser no mundo.

Tal como as percepções, a gestualidade, a etiqueta e a expressão dos sentimentos são idealizadas e construídas nas estruturas social e cultural. A maneira de estar no mundo, conforme coletividade social que o agente está inserido, ocasiona formas diferenciadas de expressar-se corporalmente.

A simbologia própria do grupo social gera distintas atividades perceptivas, gestualidades, regras de comportamento, expressão de sentimentos e demais fatos sociais e culturais organizados ao redor do corpo enquanto significante axiológico. Por essa razão, visões estereotipadas refletem na corporeidade do indivíduo e influenciam na sua identificação. Assim, a cultura atua na formação do agente, dando-lhe uma espécie de lente, filtro, na formação do entendimento das coisas e do mundo.

Por este raciocínio, a sociedade contribui para a arquitetura do *corpus*, difundindo ideias da política dominante. A cultura, conforme Joyce Gonçalves da Silva (2014), tem sua ação sobre o corpo, atravessando a razão, chegando até a corporeidade influenciando, portanto, visões, percepções, ações e comportamento dos sujeitos.

No caso da mulher, as regras da sociedade acabam por regular os movimentos íntimos e particulares da corporeidade, maior controle moral, padrões estéticos mais rígidos, controle do sistema reprodutivo, dentre outros, o que relativiza o seu protagonismo corporal. Ademais, as práticas sociais podem evidenciar a exposição da mulher diante do homem e a ele subjugada, retirando ou mitigando o valor e a dignidade do seu corpo-símbolo, reduzindo-o a seu corpo-físico: a objetificação.



Porém, no caso da mulher negra<sup>89</sup>, o nível de interferência na construção do *corpus* feminino agrava o seu poder de se apoderar dele enquanto protagonista social, assim como desconsidera as idiossincrasias étnicas em face da estrutura simbólica da mulher branca. Logo as opressões existentes em torno da mulher negra relativiza o empoderamento em relação ao seu próprio corpo enquanto estrutura axiológica.

Esse fenômeno, denominado de racismo patriarcal, além de inferiorizar a população negra, também estabelece formas diferenciadas de subordinação de acordo com o sexo das pessoas negras, afetando principalmente mulheres dos grupos raciais inferiorizados (WERNECK, 2010).

Le Breton considera que o racismo reside em uma relação imaginária com o corpo, fincando raízes no interior dos alicerces passionais que alimentam projetos, mobilizações ou violência. Para ele “a história individual, a cultura, as diferenças são neutralizadas, apagadas, em prol do imaginário corpo coletivo, subsumido em nome de raça” (LE BRETON, 2006, p. 72). Esse imaginário na sociedade europeia, como debate Achille Mbembe (2004), na *Crítica da Razão Negra*, traz a equivalência entre raça e negro, sendo “designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa”.

Para Achille Mbembe, produzir o negro como categoria racial, distinguindo-os dos europeus é “produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é um corpo inteiramente exposto à vontade do senhor” (MBEMBE, 2004, p. 31).

De um ponto de vista do esqueleto político, a estrutura racial é uma ordenação sociopolítica, como uma construção de sentido comum que se converte no modo de compreender, explicar e agir no mundo (CHICLANA, 2015, p. 169).

Esse saber de raças, parafraseando Lilia Schwartz implicou um ideal político, uma “espécie prática de darwinismo social”, abrindo mão das distinções individuais para centrar apenas em um grupo e suas potencialidades (SCHWARCZ, 2017).

Essas categorias raciais, como pontua Shohat e Stam, não são naturais ou absolutas, são construções engendradas por processos históricos de diferenciação. É uma hierarquização sistemática “ancorada em estruturas materiais e inseridas em configurações históricas de poder” (SHOHAT; STAM, 2006, p. 46). Essa forma de poder dominante, segundo Achille Mbembe, inscreve-se não somente no corpo dos seus submissos, mas também deixam marcas no espaço que eles habitam e cicatrizes no seu imaginário.

Nesse sentido, o racismo e o sexismo não são apenas processos que se afastam do ideal de tratamento igualitário, mas convergem como sistema de dominação para promover a exclusão. A sinergia dos fatores exige que se leve em consideração as diferentes formas de discriminação que muitos sujeitos sociais estão submetidos.

---

89. Destaca-se que se estima que no Brasil exista uma população de aproximadamente 50 milhões de mulheres negras.

A diferença sexual significa diferentes sujeitos ou subjetividades, em vez de um “sujeito e objeto”, onde o sujeito é homem e a mulher é objeto. Irigaray, citado por Thomas Csordas (2013), vê uma identidade entre mesmo e sujeito — e entre outro e objeto como o não lugar do feminino. Sendo assim, a diferença racial, por coerência lógica também geraria a relação sujeito e reificação (“coisificação”) do ser. Indo ainda mais longe, por conseguinte, mulher negra sofreria uma dupla objetificação.

Acerca dessa multiplicidade discriminatória, foi formulada a teoria da discriminação interseccional (CRENSHAW, 1989)<sup>90</sup>, que pugna não pela análise isolada de tratamento, mas sim do aspecto estrutural do sistema de opressão em relação aos indivíduos. Como bem condensa Adilson José Moreira, as “minorias raciais e sexuais nunca estarão similarmente situadas a grupos majoritários em função da ação conjunta dos sistemas de opressão” (MOREIRA, 2017, p. 111).

No contexto de uma análise interseccional, Ângela Davis (2016, p. 17) demonstra que categoria “mulher” despojada do seu contexto racial e de classe provoca distorções na análise das opressões e nas políticas de equidade socioeconômica. A título de exemplo, a escravidão provocou uma (pseudo) liberdade sexual e uma exigência de trabalho às mulheres negras, que se distancia da luta feminista branca:

O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos de escravidão. Como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração na vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras.

Não se pode apreender o conceito da categoria “mulheres negras” sem a análise da ação simultânea dos vetores do racismo e do sexismo, o que torna os membros desse grupo estruturalmente diferentes das pessoas que pertencem a grupos majoritários e até mesmo de outras minorias, como os homens negros.

Como bem ilustra Adilson José Moreira (2017):

Homens negros sofrem as consequências da discriminação racial, mas são beneficiados pelo sistema patriarcal, o que diferencia das mulheres negras. Mulheres brancas e negras sofrem igualmente as consequências do sexismo, mas as primeiras compartilham os privilégios decorrente de serem brancas. As mulheres negras formam uma minoria dentro de uma minoria por enfrentarem a exclusão a partir de vetores distintos.

---

90. Conceito elaborado pela professora de Direito Constitucional Kimberlé Crenshaw.

O conceito de interseccionalidade aplicado à corporeidade, portanto, mostra que as existências das relações assimétricas de poder vão influenciar de modo distinto o indivíduo a depender do grupo social que está inserido. Como aponta Le Breton “os outros contribuem para modular os contornos de seu universo e a dar ao corpo o relevo social que necessita, oferecem a possibilidade de construir-se inteiramente como ator do grupo de pertencimento” (LE BRETON, 2006, p. 72).

E essa carga simbólica é conduzida ao grupo historicamente, o que justifica que mesmo com toda ruptura social trazida pela escravidão as formas de recriação cultural mediante, por exemplo a manipulação do cabelo das mulheres negras, a batida e os movimentos nos bailes funks, no movimento hip-hop, nos grupos de dança afro, continuam impregnadas de africanidade (GOMES, 2003, pp.75-85).

Sem adentrar no mérito da apropriação cultural, uma mulher negra que utiliza um turbante ou alguma inscrição corporal característica de sociedades não brancas, terão distintas reações sociais comparativamente a uma mulher branca. Essas manifestações reproduzem um *status social* ou integram simbolicamente a pessoa com a comunidade ou outros clãs de modo diferentes a depender do ator social que a utiliza. O apagamento ritualizado do corpo é socialmente costumeiro como padrão eurocêntrico ideal e a aquele que contraria suscita o desconforto, uma vez que seu modo de se apresentar e de se representar destoa do desejável.

Em uma perspectiva do afeto como componente da corporeidade, Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008) afirma que a raça foi “acionada por meio de elaborações corpóreas de diferenciações raciais, simbolizadas pela “cor”, traços, fenótipo, estética e cabelo, desdobrando-se em práticas de discriminação racial vivenciadas pelos corpos femininos negros em seu percurso social e afetivo”.

A título de exemplificação, o rosto como condensador dos valores simbólicos, no qual cristalizam-se os sentimentos de identidade, é o elemento que mais pode sofrer pelo reconhecimento para com a etnia branca, fazendo-se alterações que se aproximem com o ideal eurocêntrico, causado pelo sistema de valores que são impostos nos diversos aparatos sociais. Afinal, o racismo faz com que a diferença seja transformada em estigma.

Para Joyce Gonçalves da Silva, toda imagem e linguagem corporal que é construída pelo indivíduo a partir do seu corpo e de seu contato com o meio onde vive, é influenciada pela atuação dos estereótipos. Sustenta que o corpo é como um texto, que se constrói a partir do que se sabe sobre ele e sobre o que é dito sobre ele, entendendo que “a corporeidade negra sofre em ser-no-mundo” (SILVA, 2014).

Não é à toa que Gislene Aparecida dos Santos, ao discorrer sobre o padrão da estética branca ressalta que “é bastante adequado supor que a ideologia racista se alimentou dos valores estéticos em relação ao negro, do fascínio e do mistério em anormalidade e monstruosidade” (SANTOS, 2002).



Em relação à aparência como expressão da corporeidade, Le Breton leciona que “os estereótipos se ficam com predileção sobre as aparências físicas e as transformam naturalmente em estigmas, em marcas fatais de imperfeição moral ou de pertencimento de raça” (LE BRETON, 2006, p. 78). Nesse contexto, os traços físicos da mulher negra, como cabelo, nariz, lábios, ainda que tenha a pele mais clara, são traços identificadores da etnia e tidos, no padrão de beleza eurocêntrico atual, como não desejável.

Quanto mais próximo do ideal branco (pele clara, cabelo liso, olhos claros, nariz “afilado” etc) está o corpo, mais é aceito e desejado na sociedade. Sendo assim, as mulheres negras acabam submetendo-se a procedimentos estéticos, como alisamento, para apagar os traços ou amenizar a sua ascendência africana. Assumir-se como negra, assim como manter suas características físicas naturais, implica sofrer ainda mais as consequências do estigma social.

Ainda analisando os componentes da corporeidade, a sexualidade da mulher negra, afigura-se ainda mais exacerbada nos estereótipos sociais construídos, passando pela crença de que seja mais erótica ou mais ardente sexualmente que as demais, havendo, portanto, a luta pela resignificação do seu corpo.

Para Osmundo Pinho (2004), o corpo negro é o lugar de uma batalha pela reapropriação de si, como uma reinvenção do *self* negro e de seu lugar na história. Considera que as mulheres negras tiveram que lidar com o “entulho ideológico que se depositou, constituindo os espaços para sua identidade corporal”, para isso foi necessário desenvolver e incentivar um maior grau de consciência crítica, “uma relação com o próprio corpo, para resguardá-lo, reinventá-lo, dignificá-lo, apropriar-se dele, negar significados estereotipados (...)”.

Então, o corpo não é, pois, um objeto é o sujeito, é a materialização com da vivência que se constrói. Traz, por conseguinte, o mundo das significações, nas quais estão presentes os afetos, os valores, a história pessoal, marcada nos gestos, no olhar, no corpo em movimento, que repousa e que simboliza (LIMA, 2013).

Dessa maneira, conclui-se que as características da existência corporal não estão, majoritariamente, traçadas biologicamente, mas dependem de fatores sociais e culturais. Todavia, o *ethos* (padrão cultural) é bastante opressor com as mulheres negras, relativizando o seu corpo, os seus gestos, suas ações, sua movimentação, sua individualização, seu reconhecimento.

No processo histórico e cultural brasileiro, ensina Nilma Lima Gomes (2003), as mulheres negras constroem sua corporeidade por meio de um aprendizado que incorpora um movimento tenso de rejeição/aceitação, negação/afirmação do corpo. Não obstante, ressalva que:

(...) não basta apenas para o negro brasileiro avançar do polo da rejeição para o da aceitação para que compreenda e valorize a riqueza da sua cultura. Ver-se e aceitar-se negro toca em

questões identitárias complexas. Implica, sobretudo, a ressignificação de um pertencimento étnico/racial no plano individual e coletivo.

Tendo em vista a imagem negativa e folclorizada que se cristalizou no imaginário popular sobre negro e dos grupos indígenas cite-se, por exemplo, a Lei nº. 11.645/08 da LDB que inclui nos currículos educacionais a obrigatoriedade do ensino da cultura e história afro-brasileira e indígena, o que vem a contribuir para que se contemple de forma positiva a corporeidade negra.

Também é possível mencionar o relatório “Subsídios para o debate sobre a Política Nacional de Saúde da População Negra: uma questão de equidade”, resultado do trabalho conjunto de especialistas reunidos pelas Nações Unidas, em que se pesquisa as doenças, agravos e condições mais frequentes na população negra, trazendo uma prática cultural de lidar com o corpo negro no campo de estudo médico. Ainda mais por serem as mulheres negras a parte expressiva de trabalhadoras de saúde das diferentes profissões.

Em 2005, a Comissão de Determinantes Sociais em Saúde (CDS) da Organização Mundial de Saúde apresentou o Modelos de Determinantes da Equidade em Saúde. Nele, o racismo e o sexismo estão incluídos como fatores estruturais produtores da hierarquização social associada a vulnerabilidades em saúde.

Segundo dados lançados em 2014 na campanha “SUS sem racismo”, do Ministério da Saúde: 60% das vítimas de mortalidade materna no país são negras e aproximadamente apenas um quinto das mulheres negras teve acompanhamento durante o parto, enquanto do lado das mulheres brancas esse número praticamente dobra. Ademais, com os ecos da referida campanha, constatou-se que a violência obstétrica é maior entre as mulheres negras, nela incluindo a crença que o corpo da mulher negra não precisa da mesma quantidade de anestesia ou mesmo da sua aplicação em relação à gestante branca. Não obstante, a própria campanha encontrou resistência do Conselho Federal de Medicina (CFM) que condenou a existência de tratamento diferenciado.

A sociologia do corpo então traz uma nova forma de visualizar as distintas maneiras em que o racismo e o sexismo influenciam os pertencimentos culturais e sociais na elaboração da relação com o corpo. Como visto ao longo do texto, os traços estruturais produzidos pela sociedade em torno da mulher negra valoram o seu significado e o *status* respectivo que enraízam suas relações com o mundo e suas relações entre si.

Logo, o racismo patriarcal na mulher negra vai atingir de diversas formas a corporeidade, uma vez que esta é composta de diversos elementos. Apesar de o aspecto físico ser o mais evidente, caracterizado pelo desprezo da estética negra e impactando o seu reconhecimento e, ainda, suas relações sociais, destaca-se que o modo de vestir, portar-se, dançar, movimentar, de se relacionar com o mundo, assim como os outros se relacionam com elas,

a projeção dos estereótipos, a invisibilidade de suas condições biológicas e sociais em relação à camada branca, a maneira que as crianças negras são educadas, a dominação de poder e todas as estruturas significativas trarão a carga simbólica de relativizar o seu protagonismo no mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHICLANA, IVETTE. “Sedimentaciones raciales. Racismo y producción histórica a partir de los afrodescendientes de Orizaba, Veracruz”. In: **El racismo en contexto, espacios y casos latinoamericanos**. México: Miguel Ángel Porúa, 2015.
- CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum. 1. pp. 139-167, 1989.
- CSORDAS, Thomas. **Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença**. Educação (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3, p. 292-305, set./dez. 2013.
- DAOLIO, Jocimar; RIGONI, Ana Carolina Capellini; ROBLE, Odilon José. **Pro-Posições**[online]. 2012, vol.23, n.3, pp.179-193. ISSN 1980-6248
- Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-73072012000300011>> Acesso em: 12 jun. 2019.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- GOLDENBERG, Mirian e RAMOS, Marcelo Silva. “A civilização das formas: o corpo como valor”. In: GOLDENBERG, Mirian, **Nu e Vestido — Dez Antropólogos Revelam a Cultura do Corpo Carioca**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação**. Rev. Bras. Educ. [online]. 2003, n. 23. Disponível: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782003000200006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782003000200006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 18 ago. 2018.
- GUIMARAES, Antonio Sergio Alfredo. **Classes, raças e democracias**. São Paulo: Editora34, 2002.
- KON, Noemi Moritz, ABUD, Cristiane Curi e SILVA, Maria Lucia da (org). **O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LAUER, José Gilvane. **A corporeidade e o corpo sujeito, ressignificados na educação básica**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc. Joaçaba, 2015.
- LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- LIMA, Marisa Mello de. **Do corpo sob o olhar de Bordieu ao corpo contemporâneo**. Artigo produzido no IV Seminário Nacional Corpo e Cultura e III Fórum Nacional Corpo e Cultura, 2013. Disponível em: <<http://congressos.cbce.org.br/index.php/4sncc/2013/paper/viewFile/5746/2971>>. Acesso em 12 jun. 2019.



- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto de Ribeiro Moura. São Paulo: São Paulo: Martins Fontes, 2006<sup>a</sup>
- MOREIRA, José Adilson. **O que é discriminação?** Belo Horizonte: Casa do Direito, 2017.
- MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Nandyla, 2012, p.24.
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty**. Estudos de Psicologia 2008, 13(2), 141-148. Acervo disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_serial&pid=1413-294X&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=1413-294X&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 12 jun. 2019.
- PACHECO, Ana Cláudia. **Gênero, Raça E Solidão Entre Mulheres Negras Em Salvador, Bahia**. 2008. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Ana\\_Claudia\\_Lemos\\_Pacheco\\_69.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Ana_Claudia_Lemos_Pacheco_69.pdf)> . Acesso em 12 jun. 2018.
- PINHO, Osmundo. **Qual é a identidade do homem negro?** Democracia Viva, nº 22, junho/julho de 2004. Revista do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase).
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do “ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: Educ/Fapesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Mulher negra, homem branco**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SILVA, Joyce Gonçalves. **Corporeidade e identidade, o corpo negro como espaço de significação**. Salvador: UCSal, 8 a 10 de outubro de 2014, ISSN 2316-266x, n.3, v. 17, pp. 263-275.
- SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Tradução: Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Raça, cor e linguagem”. In KON, Noemi Moritz, ABUD, Cristiane Curi e SILVA, Maria Lucia da (org). **O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- WERNECK, Jurema. **Políticas públicas para as mulheres negras**. Passo a passo, defesa, monitoramento, e avaliação de políticas públicas. Rio de Janeiro: Criola, 2010.



EQUIPE BALÃO EDITORIAL  
Flávia Cristina Yacubian  
Guilherme Kroll Domingues  
Natália Carrança Tudrey

CAPA Alexander Moia Vieira e Helena Burgos Lopes

ISBN: 978-85-63223-70-8

ACOMPANHE-NOS NA WEB!

[www.balaoeditorial.com.br](http://www.balaoeditorial.com.br)

Twitter: @balaoeditorial

Facebook: [www.facebook.com/balaoeditorial](http://www.facebook.com/balaoeditorial)

PARA FALAR COM A GENTE:

[balaoeditorial@balaoeditorial.com.br](mailto:balaoeditorial@balaoeditorial.com.br)