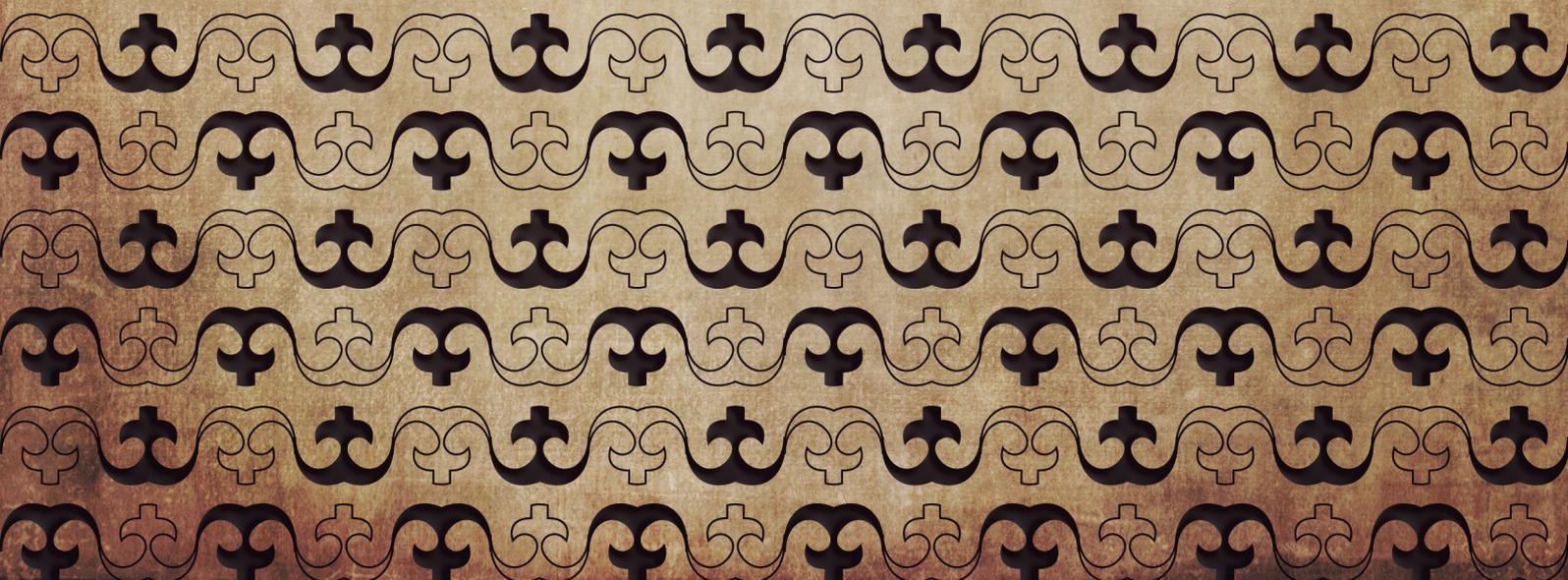


TECNOLOGIA & CULTURA

Revista do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca
Cefet/RJ | Edição especial em comemoração aos 10 anos do PPRER do Cefet/RJ - 2021



TECNOLOGIA & CULTURA



CEFET/RJ - CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA

Ministério da Educação - MEC
Secretaria de Educação Profissional
e Tecnológica - SETEC

CEFET/RJ - CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO
TECNOLÓGICA CELSO SUCKOW DA FONSECA
TECNOLOGIA & CULTURA - Revista do Cefet/RJ
Edição especial em comemoração aos 10 anos do
Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais
(PPRER) do Cefet/RJ - 2021
<http://www.cefet-rj.br/index.php/revista-tecnologia-cultura>

Av. Maracanã, 229 - Rio de Janeiro/RJ
CEP 20271-110
Telefone geral: (21) 2566-3022 r. 3160
Telefax: (21) 2284-6021
<http://www.cefet-rj.br>
E-mail: revista@cefet-rj.br

Diretor-Geral

Mauricio Saldanha Motta

Vice-Diretora

Gisele Maria Ribeiro Vieira

Diretor de Ensino

Roberto Carlos da Silva Borges

Diretor de Pesquisa e Pós-Graduação

Ronney Arismel Mancebo Boloy

Diretor de Gestão Estratégica

Célia Machado Guimarães e Souza

Diretor de Extensão

José Maurício de Azevedo Cardoso

Diretor de Administração e Planejamento

Bianca de França Tempone Felga de Moraes

Presidente do Comitê Técnico-Científico

Marcelo Borges Rocha (Cefet/RJ)

Conselho Editorial:

Flavia Pinheiro Meireles (Cefet/RJ)

Fátima Lima (UFRJ)

Talita de Oliveira (Cefet/RJ)

Comitê Técnico-Científico:

Aline da Fonseca Sá e Silveira (Cefet/RJ)

Carlos Henrique dos Santos Martins (Cefet/RJ)

Dyego de Oliveira Arruda (Cefet/RJ)

Fátima Lima (UFRJ)

Flavia Pinheiro Meireles (Cefet/RJ)

Glenda Cristina Valim de Melo (UNIRIO)

Jucilene Braga Alves Mauricio Nogueira (Cefet/RJ)

Leandro da Silva Gomes Cristóvão (Cefet/RJ)

Luciana Lins Rocha (Colégio Pedro II)

Luiza Rodrigues de Oliveira (UFF)

Maria Cristina Giorgi (Cefet/RJ)

Patrício Pereira Alves de Sousa (Cefet/RJ)

Regina Célia de Paula (UERJ)

Sônia Beatriz dos Santos (UERJ)

Talita de Oliveira (Cefet/RJ)

Editoria

Marcelo Borges Rocha

Revisão

Talita de Oliveira

Biblioteca Central

Mariana de Oliveira Caruso Carvalho

Projeto Gráfico/Diagramação

Divisão de Programação Visual - DPROV

Fernando da Silveira Bracet

Isabela Menezes da Silva Devonish

Thaís Cabral Pires Alves

Observações

Os conteúdos dos artigos publicados nesta revista são de inteira responsabilidade de seus autores. Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização dos autores.

Tecnologia & Cultura. _ Edição especial em comemoração aos 10 anos do Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER) do Cefet/RJ (2021) - Rio de Janeiro : Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2021. v. : il.; 28 cms.

Semestral
ISSN 1414-8498

I. Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

APRESENTAÇÃO	5
Talita de Oliveira	
Maria de Fátima Lima Santos	
Flavia Pinheiro Meireles	
PPRER: UM MARCO NA PESQUISA E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTAS NO BRASIL	6
Roberto Carlos da Silva Borges	
NOTAS SOBRE A CONCEPÇÃO DE FRACASSO ESCOLAR DA POPULAÇÃO NEGRA	9
Gabriela dos Santos Coutinho	
Talita de Oliveira	
Dyego de Oliveira Arruda	
A POESIA DE GRAÇA GRAÚNA: LITERATURA INDÍGENA NO ENSINO BÁSICO	18
Karine Aragão dos Santos Freitas	
O RELICIÁRIO AZOILDA LORETTO DA TRINDADE	26
Gisele Rose da Silva	
EMERGÊNCIA DO DISCURSO ANTIRRACISTA: PARA ALÉM DO DIZER, FAZER	35
Cleide Maria de Mello	
EDUCAFRO: CONTRIBUIÇÕES DO ESTÁGIO SUPERVISIONADO PARA UMA RE(EDUCAÇÃO) ANTIRRACISTA	47
João Paulo Carneiro	
MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS: (RE) EXISTÊNCIAS EM MOVIMENTO	56
Cristhiane Malungo	
DA COR DA TERRA: ETNOCÍDIO E RESISTÊNCIA INDÍGENA	65
Geni Daniela Núñez Longhini	
IDENTIDADE DE TRABALHO E PERTENÇA ÉTNICO RACIAL ENTRE TRANSCISTAS AFRO	74
Luane Bento dos Santos	
O OLHAR COMO PERFORMANCE DE GÊNERO: LETRAMENTO INTERSECCIONAL NO INSTAGRAM	83
Maria Aparecida Gomes Ferreira	
POLÍTICAS PÚBLICAS E MERCADO DE TRABALHO: UM ESTUDO DE CASO	93
Cintia Santana de Farias	
“VOCÊ É ENGENHEIRO OU NEGRO?”: RAÇA E CLASSE NO BRASIL	102
Clécio Cardoso Santos	
PERSPECTIVAS AFRODIASPÓRICAS DAS ARTES: AGENCIAMENTOS, DESLOCAMENTOS E EMANCIPAÇÃO	112
Priscila Cabral Almeida	
“DE PRETO JÁ BASTA EU”: EUGENIA E BANZO	118
Davi Nunes	
1978: AS AUTORIAS NEGRAS “NO LIMAR DE UM NOVO TEMPO”	124
Ricardo Silva Ramos de Souza	
OSVALDO PEREIRA – TRAJETÓRIAS DE INVENTIVIDADE DO PRIMEIRO DISCOTECÁRIO NEGRO BRASILEIRO	133
Pedro Macedo Mendonça	
Priscilla Hygino Rodrigues da Silva Donato	
Juliana Lima Catinin de Souza	
Renan Ribeiro Moutinho	
IMAGINÁRIO DO ESCRAVAGISMO FLUMINENSE SOB A LENTE DE MARC FERREZ	140
Matias Maia Monteiro Pereira	
Patrício Pereira Alves de Sousa	
Dyego de Oliveira Arruda	

É com uma alegria inominável que lançamos o dossiê especial em comemoração aos dez anos do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (Cefet/RJ), na Revista Tecnologia & Cultura. Em meio a uma pandemia que, em março de 2022, vai completar dois anos, conseguir reunir, nesta edição, um conjunto de artigos que versem sobre os estudos e pesquisas em relações étnico-raciais ganha ainda contornos de reconhecimento e reparação epistemológica e histórica.

Desde que o vírus do Sars-Cov2 começou a circular no Brasil, um olhar mais atento permite ver que a ideia de que o vírus era democrático e que atingia todos/as de forma igual era uma falácia. A presença da Covid-19 acentuou nossas assimetrias e mostrou a distribuição desigual das vulnerabilidades. Nesse cenário, as populações empobrecidas e, conseqüentemente negras, bem como as comunidades indígenas foram as mais atingidas pela pandemia. Assim, é impossível qualquer reflexão sobre a pandemia da Covid-19 sem uma lente que interseccione etnia/raça, classe, gênero, território, entre outros marcadores sociais e dinâmicos da diferença.

No que se refere às atividades acadêmicas, fomos afetados/as de maneira considerável com as aulas, orientações, pesquisa e extensão. Em um primeiro momento, as atividades presenciais foram suspensas e, posteriormente, foram retomadas aulas, bancas, palestras, entre outras atividades de forma remota, por meio de recursos online. Tivemos que reinventar, mais uma vez, as práticas pedagógicas para seguirmos. Por isso, entre tantos fatores, este dossiê tem um sentido especial. Não poderíamos deixar de comemorar a existência do PPRER que, há uma década, tem se mostrado um espaço de reflexão, pensamento crítico, conhecimento implicado e pesquisas comprometidas política e eticamente com a possibilidade de transformações raciais e sociais.

Partilhamos aqui um conjunto de dezesseis artigos que versam pelos diferentes eixos temáticos que têm a questão étnico-racial como espinha dorsal. Reflexões sobre raça/etnia e educação, raça/etnia e movimentos sociais, raça/etnia, gênero e interseccionalidade, raça/etnia e políticas públicas, raça/etnia e mercado de trabalho, raça/etnia e artes e raça/etnia e territorialidades evidenciam a força plural e transdisciplinar do que hoje podemos chamar como o campo de estudo das relações étnico-raciais. O professor Roberto Borges, que tem um papel crucial na implantação do curso de mestrado em relações étnico-raciais, nos brinda com um texto de abertura que visibiliza esse processo histórico, seus percalços e os desafios que ainda estão por vir. Ressaltamos a presença de artigos produzidos por alunos/as egressos/as do programa, consolidando o caráter formativo no campo da produção de conhecimento. Além disso, registramos a preciosa contribuição tanto de docentes do Cefet/RJ de diferentes *campi*, quanto de pesquisadores/as de outras instituições que atuaram como pareceristas dos artigos submetidos ao presente dossiê.

O PPRER, desde sua fundação, tem assumido um importante papel na pós-graduação brasileira, ao promover a construção de conhecimentos que contribuam para a valorização da história e cultura afro-brasileiras, para a reparação de processos históricos de exclusão sócio-racial em diferentes contextos e para a construção de epistemes que permitam a intervenção diante das injustiças raciais e a transformação da sociedade. Soma-se a isso seu caráter duplamente desbravador, ao ser o primeiro programa de pós-graduação no país na temática das relações étnico-raciais, sob uma perspectiva interdisciplinar e o primeiro programa da área de Humanidades com perfil interdisciplinar do Cefet/RJ – centenária instituição de educação tecnológica –, abrindo, assim, caminho para novas frentes de ensino, pesquisa e extensão.

A experiência de uma década do PPRER só reforça que precisamos seguir. Aqui convocamos a *adinkra Sankofa* – o pássaro com os pés fincados no chão e a cabeça voltada para traz carregando um ovo no bico –, que simboliza o passado, nos alertando que precisamos sempre voltar/recolher do passado o que importa para o presente e para o futuro. Assim, foi o movimento deste dossiê: um sankofar. Vida longa ao PPRER, sem deixar de olhar para os caminhos trilhados até aqui. Desejamos boas leituras!

Flavia Meireles
Fátima Lima
Talita de Oliveira
organizadoras da edição

PPRER: UM MARCO NA PESQUISA E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTAS NO BRASIL

O Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais, PPRER, pode ser considerado uma importante inflexão do que era entendido como pesquisa tanto no Cefet/RJ, como em todo âmbito da Rede Profissional Científica e Tecnológica. Por promover pesquisas interdisciplinares, cujas bases epistemológicas estão fundadas exclusivamente na investigação/compreensão da construção/manutenção/propagação do racismo e na luta antirracista, constitui-se como um importante marcador na pesquisa produzida no Brasil, tanto por evidenciar que o racismo é estrutural de nossa cultura, como também é estruturante dela. Isso faz com que a criação do PPRER e a celebração de seus 10 anos de existência sejam importantes efemérides para toda e todo pesquisador/a que tenha como propósito refletir sobre a sociedade em que vivemos, marcada pelo racismo, colonialismo, eurocentrismo e branquidade. O PPRER, com a produção de conhecimento que proporciona, nos faz entender que qualquer pesquisa de cunho social, antropológico ou humanista sobre o Brasil, ou a partir dele, ou que o tenha como referência, mas não tenha o racismo como parâmetro/referência, está ratificando/corroborando o racismo, pois não leva em conta mais de cinquenta por cento da população do país, apaga e desumaniza mais da metade de seu povo.

Para falarmos desta efeméride que é a criação do PPRER, poderíamos voltar a mais ou menos 480 anos, quando os primeiros negros foram sequestrados de seus países de origem, tiveram seus corpos, suas línguas, sua religiosidade, sua subjetividade aviltadas por perversos brancos europeus que jamais refletiram sobre as famílias que destruíram, sobre amores que assassinaram, tampouco sobre a dor que muitas mães sentiram a terem seus bebês arrancados de seus seios para que estes passassem a viver uma orfandade escravizada e imposta pela monstruosidade que continua sendo o racismo; porém, ao celebrar os dez anos do PPRER, preferimos festejar, marcar avanços e vitórias antirracistas, em meio às quais inserimos este programa. Para tal, circunscreveremos nosso discurso a algumas ações promovidas neste século.

Assim, retrocedemos ao ano de 2001, quando várias entidades do movimento negro do Brasil se organizaram em diversas frentes e foram para Durban, na África do Sul, para participarem da “III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas”. Essa participação dos movimentos negros brasileiros é um marco histórico de suma importância por muitas e diferentes razões; no entanto, em minha análise, a mais importante de todas foi o fato de as pessoas negras que estavam ali reunidas terem pressionado o governo brasileiro à época a assumir que o Brasil é, de fato, um país racista, declarando, assim, que o tal mito da democracia racial não passava de um grande, estratégico e perverso ardil, cujo maior objetivo foi o de manter as pessoas brancas confortavelmente nos lugares sociais, políticos e financeiros de mando de poder e de destaque, onde sempre estiveram.

Em 2003, com a eleição do governo popular do presidente Luís Inácio Lula da Silva, primeiro operário a ocupar o cargo máximo do executivo de nosso país, algumas ações de combate ao racismo começaram a ser nacionalmente implementadas. Entre elas, podemos citar a assinatura da Lei 10.639/036 (talvez a mais importante de todas), a criação do Estatuto da Igualdade Racial, a Criação da Secretaria da Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e a Lei de cotas nas universidades.

No bojo dessas mudanças e em paralelo a elas, várias modificações tiveram início no Cefet/RJ. Na tentativa de criar uma linha histórica dos acontecimentos que nos levaram à criação do PPRER, alguns fatos carecem de ser sempre lembrados. Em 2005, diferentes entidades dos movimentos negros do Estado do Rio de Janeiro entraram com uma ação nos ministérios públicos federal e estadual contra instituições de ensino que não cumpriam a lei 10.639/03. Esta ação resultou, em 2006, em Termos de Ajustamento de Conduta (TACs) para que as instituições passassem a aplicar o conteúdo da lei. O Cefet/RJ foi uma das instituições a receber o TAC.

Como resposta ao TAC, várias ações começaram a ser implementadas no Cefet/RJ. Entre elas, em 2007, o início da revisão das grades curriculares de algumas disciplinas, como Língua Portuguesa, Literatura e História. Neste mesmo ano, outras duas importantes ações tiveram início em nossa instituição: a criação do projeto “Olorum Modupé”, primeiro Projeto de Iniciação Tecnológica no Programa Institucional de

Bolsas de Iniciação Tecnológica (PIBIT) com foco nas questões étnico-raciais, sob a coordenação da Prof^a Dr^a Maria da Glória Leal, da coordenação de História, e a criação do grupo de pesquisa “Afro-Brasileiros, Discurso, Estudos Literários e Culturais”, certificado na base de dados do CNPq pelo Cefet/RJ. Em inícios de 2008, surgiu o segundo projeto, com foco nas relações étnico-raciais, ligado ao mesmo programa PIBIT: “Educação, Novas Tecnologias e Relações Étnico-Raciais: MEC, *SciELO*, *Qualis* Capes e suas Produções Acadêmicas: Possíveis Contribuições para a Implementação da Lei nº 10639/03”, sob coordenação do Prof. Dr. Roberto Borges. Em maio de 2008, através da portaria assinada pelo então diretor geral do Cefet/RJ, Miguel Badenes, foi criado o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – NEAB Cefet/RJ. O marco do nascimento do NEAB Cefet/RJ foi o seminário “O Ano de 2008 e as Relações Étnico-Raciais no Brasil”. Neste seminário, contamos com quinze diferentes pesquisadores/palestrantes de universidades cariocas e paulistas, de Secretarias Municipais e da Secretaria Estadual de Ensino e com um público em torno de 400 participantes inscritos. A revolução estava institucionalizada: nunca houvera um número tão grande de corpos negros no espaço do Cefet/RJ. O auditório 1, nosso maior auditório, tomado por pessoas negras. Todas as cadeiras estavam ocupadas e muitas pessoas em pé para celebrar o que parecia impossível: a discussão racial no interior de um dos maiores centros de produção de conhecimento tecnológico do Brasil e a criação do segundo núcleo da Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica (o primeiro foi em Belém do Pará, no antigo Cefet/PA, sob a coordenação da professora Helena Rocha), cujo fim específico era o de promover discussões e construir conhecimentos antirracistas.

No final de 2008, a partir do NEAB Cefet/RJ, foi criado o projeto interdisciplinar de pós-graduação *lato sensu* intitulado “Relações Étnico-Raciais e Educação: uma proposta de (re)construção do imaginário social”. Esta *lato sensu* se tornou possível tanto pela união de um grupo de professoras e professores permanentes da instituição que decidiram mudar os rumos de suas pesquisas ao incluírem o recorte racial nelas, como também do aceite de alguns outros/outras docentes de diferentes instituições, com experiência comprovada na discussão teórica sobre raça e racismo, que se uniram a nós com este objetivo. Para a surpresa de todas e todos, esta *lato sensu* provocou um grande impacto em toda a pós-graduação do Cefet/RJ e, conseqüentemente, em toda a instituição. A demanda fortemente reprimida naquele momento fez com que profissionais formados nas mais diferentes áreas do saber, provenientes dos mais distantes municípios do Estado do Rio de Janeiro, nos procurassem em busca de um saber que não fosse pautado pelo eurocentrismo. Saber este que foi apagado, ocultado, silenciado e que nos foi negado por séculos. A cada vez que um edital era lançado, um número maior de pessoas negras e brancas e dos mais variados credos nos procuravam. O impacto crescente desta procura por nossa *lato sensu* nos levou a refletir sobre a possibilidade de criação do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais, ainda que fôssemos conscientes de que esta era uma proposta extremamente ousada para aquele momento e que tínhamos mais possibilidades de termos uma resposta negativa do que o contrário.

Em agosto de 2009, enviamos à CAPES o projeto do novo programa *stricto sensu*, denominado “Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais”. O caráter inovador, inter e multidisciplinar do projeto e todas as demandas que ele implica, visto as dificuldades históricas de nossa sociedade no trato com a temática étnico-racial, levaram-nos a constituir-lo como programa na área de avaliação Interdisciplinar. Naquele momento, o Programa contou com a parceria de professores da UFRJ, UFF e PUC-Rio, totalizando 16 professores: 6 (seis) dessas instituições e 10 (dez) do quadro permanente do Cefet/RJ. Para a primeira turma de *stricto Sensu*, tivemos a inscrição de 120 (cento e vinte) candidatos para 18 (dezoito) vagas.

É necessário ressaltar que, desde o projeto inicial, reconhecemos como de suma importância a parceria com algumas instituições fluminenses não acadêmicas tão sérias no desenvolvimento de ações e produção de conhecimento que corroboram este projeto e o fortalecem até hoje. A seriedade atestada dessas instituições e a qualidade do trabalho que tem sido desenvolvido em prol das populações negras nos levam a travar parceria com: a) a ONG CRIOLA: instituição da sociedade civil sem fins lucrativos, voltada para o trabalho com mulheres, adolescentes e meninas negras, basicamente, do Rio de Janeiro; b) com o Instituto Oriaperê de Psicossomática Psicanalítica, cuja fundação ocorreu em abril de 2005 por cinco psicólogos. O Instituto visava, por intermédio da pesquisa, do estudo e do atendimento clínico, compreender fenômenos de nossa realidade relacionados a quadros psicossomáticos e os relacionados aos impactos do racismo para a saúde mental da população negra, promovendo o desenvolvimento da saúde integral (infelizmente, o Instituto não existe mais); c) com o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros (IPEAFRO), no Rio de Janeiro, que visa cooperar com a população negra para recuperar sua história e valores culturais e para manter e expandir o respeito a sua identidade, sua integridade e sua dignidade étnica e humana.

O IPEAFRO, sob a direção da professora Elisa Larkin, atua nas áreas de ensino, pesquisa, cultura e documentação; d) com o Centro Afrocarrioca de Cinema, que hoje é a maior referência da América Latina quando se pensa em formação, exibição, promoção de cinema negro e que, recentemente, sob a direção de Biza Vianna, foi reconhecido pela MIPAD 2021 (Most Influential People of African Descent), como uma das 100 iniciativas Afrodescendentes mais influentes do mundo, na categoria Criatividade como Agregadores.

Nesses 10 anos de existência (o projeto foi enviado à CAPES em 2009, tivemos sua aprovação em 2010 e suas aulas iniciaram em setembro de 2011), este programa tem sido motivo de orgulho e de celebração para a comunidade cefetiana e, também, para as comunidades negras do Brasil. Um dos nossos grandes orgulhos está ligado ao fato de este ser, provavelmente, o primeiro programa de pós-graduação *stricto sensu* a instituir cotas raciais. Na verdade, o programa já nasceu com cotas raciais, sem as quais não teria razão de ser. Inicialmente, com uma porcentagem 15% das vagas destinadas a professoras e professores da rede pública do ensino básico e 15% que para pessoas que se autodeclarassem negras, negros ou indígenas. Hoje, com 50% de vagas destinadas a pessoas negras e/ou indígenas, 10% de vagas destinadas a pessoas com deficiência e duas vagas para candidatos estrangeiros, continuamos à frente no que diz respeito a políticas afirmativas para inclusão.

Importante informar que, nesses 10 anos de existência do PPRER, até o ano de 2020, titulamos um total de 149 mestres e mestradas em Relações Étnico-Raciais, 98 mulheres e 51 homens (2013: 11 – 5 mulheres 6 homens; 2014: 22 – 10 mulheres 12 homens; 2015: 17 – 11 mulheres 6 homens; 2016: 25 – 16 mulheres 9 homens; 2017: 17 – 10 mulheres e 7 homens; 2018: 27 – 20 mulheres e 7 homens; 2019: 21 – 19 mulheres e 2 homens; 2020: 9 – 7 mulheres e 2 homens).

Ainda que não possamos calcular o número de pessoas a quem a formação de excelência de cada uma dessas mestradas e mestres em Relações Étnico-raciais tem podido alcançar, se fizermos uma projeção que tenha como base que um professor de escola básica consegue alcançar uma média de 200 pessoas por ano, no mínimo, e que uma palestra pode alcançar de 100 a 1.000 pessoas, podemos gozar do prazer de afirmar que o PPRE tem cumprido brilhantemente o seu papel, ao devolver para a sociedade mentes críticas no que diz respeito ao racismo e com formação teórica competente e suficiente para, racionalmente, desconstruí-lo.

O PPRER é maior que nós! Ele é imenso. É um orgulho para cada um/uma de nós, docentes e discentes, deste programa vê-lo crescer, florescer e dar bons frutos! Que esses dez anos virem vinte, trinta... até que chegue o momento em que não mais seja necessária a discussão sobre raça e racismo, a não ser por uma perspectiva exclusivamente da história anacrônica...

Axé ao PPRER! Que sempre tenhamos fôlego para mantê-lo, enquanto for necessário!

Roberto Carlos da Silva Borges
Diretor de Ensino do Cefet/RJ

NOTAS SOBRE A CONCEPÇÃO DE FRACASSO ESCOLAR DA POPULAÇÃO NEGRA

Gabriela dos Santos Coutinho

Talita de Oliveira

Dyego de Oliveira Arruda

RESUMO: Este artigo apresenta uma reflexão em relação às concepções de Jessé Souza (2019) a respeito do fracasso escolar da população negra brasileira. Em suma, Souza (2019) sugere que o desempenho escolar está condicionado a um patrimônio de disposições herdado através da socialização familiar primária, também chamada de “berço”. Segundo o autor, o permanente fracasso escolar da população negra se justificaria pelo fato de esses indivíduos, no geral, serem provenientes de “famílias desajustadas”. Ao discordarmos dessa tese de caráter determinista, apontamos para o caráter estrutural do racismo que atravessa a educação e corrobora para a construção do discurso teórico da branquitude a respeito de uma “inaptidão” dos sujeitos negros para o processo de escolarização. Por fim, apontamos para a capacidade de agência e a potência dos conhecimentos produzidos a partir das (re)existências negras brasileiras.

Palavras-chave: Fracasso escolar. População negra. Racismo estrutural.

ABSTRACT: This article presents a reflection upon Jessé Souza’s (2019) conceptions regarding school failure of the Brazilian black population. To sum up, Souza (2019) suggests that school performance is conditioned to a patrimony of dispositions inherited by primary family socialization, also called “cradle”. According to the author, the permanent school failure of the black population is justified by the fact that these individuals, in general, come from “misadjusted families”. We disagree with such truly determinist thesis and point out the structural character of racism permeating education, which endorses the construction of the theoretical discourse of whiteness regarding such “inability” of black subjects in the schooling process. Finally, we point out the capacity for agency and the power of the knowledge produced by Brazilian black (re)existences.

Keywords: School failure. Black population. Structural racism.

INTRODUÇÃO

Propomos, neste artigo, uma reflexão sobre as concepções de sucesso e fracasso escolar contidas no livro *A elite do atraso: da escravidão até Bolsonaro*, do sociólogo, professor universitário e pesquisador brasileiro Jessé Souza (2019). A obra, em síntese, traz um conjunto de contribuições – que ganharam relevância no meio acadêmico e na mídia – para a compreensão do Brasil contemporâneo, cujos problemas estruturantes não estariam na corrupção do aparato do Estado, mas nas múltiplas desigualdades nascidas a partir da semente societária gestada no período da escravização de pessoas negras no país. No livro em questão, vale dizer também há uma reflexão sobre as elites e seus pactos patrimonialistas.

De acordo com o autor, o abandono de ex-escravizados¹ a partir do período pós-abolição singularizou a situação socioeconômica e política do Brasil atual. Ao perceber as classes sociais como uma construção sociocultural, e não apenas como um fenômeno econômico, Souza (2019) buscou na influência emocional-afetiva familiar e na herança de classe a explicação para o fracasso escolar e profissional das classes populares.

Nesse ínterim, ao tratar das consequências da escravização no processo educacional de negros, o autor apresenta generalizações sobre educação e desempenho escolar que flertam com a propagação de estereótipos sobre as classes populares que, em função do processo histórico – e estruturalmente racista – de constituição da sociedade brasileira, são majoritariamente compostas por pessoas negras e indígenas.

Portanto, consideramos a raça como parte fundamental dos padrões de poder, de saber e de ser estabelecidos pelo processo colonialista, conforme nos apregoa Aníbal Quijano (2005). Em função disso, tomamos a perspectiva racial como categoria analítica central das reflexões propostas neste texto.

Em suma, o presente artigo está estruturado em duas partes fundamentais, para além desta introdução e das considerações finais. Na seção intitulada “A constituição da sociedade de classes no Brasil”, apresentamos as ideias principais de Jessé Souza (2019) sobre a constituição das classes sociais no período pós-escravização e o conceito de “ralé brasileira”, cunhado pelo autor para designar a classe que ocupou a base da pirâmide da hierarquia social brasileira. Na seção “Socialização familiar primária e desempenho escolar”, trazemos à baila três excertos do texto de Souza (2019) que ilustram seu pensamento a

respeito das condições para o sucesso escolar na sociedade contemporânea, relacionando diretamente a capacidade de competição social a um patrimônio de disposições herdado através da socialização familiar primária – também chamada pelo autor de “berço”.

Utilizando os postulados teórico-conceituais de Silvio Almeida (2018) sobre racismo estrutural; de Heloíse Silva (2019) sobre necroeducação – que perfaz a manifestação da necropolítica no sistema educacional –; de Nilma Lino Gomes (2017 e 2020) sobre os saberes construídos nas lutas do Movimento Negro por emancipação; de Renato Nogueira (2018) sobre polirracionalidade e de Grada Kilomba (2019) sobre os processos de outridade, propomos reflexões alternativas a respeito das concepções de Jessé Souza (2019) sobre desempenho escolar da população negra para além do “berço”.

Em oposição à tradição positivista que prega a neutralidade para a produção acadêmica, vale sublinhar que nos alinhamos, na construção deste manuscrito, à pesquisa qualitativa interpretativa. Nesse sentido, é importante frisar que uma das autoras deste artigo parte do lugar de enunciação de mulher negra, professora da educação básica pública que atuou por muitos anos no Complexo da Penha – conjunto de favelas localizado na zona norte da cidade do Rio de Janeiro –, e de pesquisadora das relações étnico-raciais na educação. Portanto, o discurso aqui é político e pessoal, pois pesquisamos de dentro, assumindo uma subjetividade consciente, conforme nos aponta Grada Kilomba (2019).

Desta feita, entendemos que as reflexões propostas neste trabalho podem contribuir para a desconstrução do pensamento estereotipado que atravessa a nossa sociedade, que dá conta de que alunos periféricos não alcançam o sucesso escolar porque são cognitivamente incapazes ou porque têm uma “composição familiar desajustada”, sem um “berço”, conforme perspectiva apontada inadvertidamente por Jessé Souza (2019).

A CONSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE DE CLASSES NO BRASIL

A partir da abolição formal da escravização de corpos negros, em 1888, o Brasil passou por transformações fundamentais, tais como o deslocamento espacial do eixo de desenvolvimento econômico nacional do Nordeste – com sua decadente monocultura do açúcar – para o Sul e Sudeste, que passava pela ascensão da cultura

¹ Jessé Souza usa os termos *escravos* e *ex-escravos*, assim como *escravidão* e *escravismo*. Optamos por utilizar os termos *escravizados*, *ex-escravizados* e *escravização* para marcar a agência da branquitude colonial nesse processo.

² Sobre a ideologia do branqueamento no pós-abolição, ver Domingues (2004).

cafeieira. De forma concomitante à transição do regime escravista para o mercado formal competitivo do trabalho, está a massiva imigração de pessoas estrangeiras brancas, fruto de uma política de Estado que via o estrangeiro como meio para o branqueamento da população² e consequente “esperança nacional de progresso rápido” (SOUZA, 2019, p.80-81).

Para os senhores de terras, a abolição foi duplamente benéfica, pois livraram-se de qualquer obrigação para com a população negra até então escravizada, e puderam escolher entre a mão de obra estrangeira – que chegava aos milhares nos portos brasileiros – e o serviço de nacionais brancos. A assimilação de ex-escravizados nessa nova configuração da vida econômica era rara. Nesse ínterim, Souza (2019) discorre sobre essa classe invisibilizada de ex-escravizados na São Paulo do fim do século XIX, jogada em uma ordem social competitiva que ela não conhecia e para a qual não havia sido preparada.

O autor em questão chama esse segmento abandonado da população brasileira no período pós-escravização de “ralé de novos escravos” ou “ralé brasileira”, nome provocativo para denunciar a exploração dessa classe “condenada eternamente a desempenhar os mesmos papéis secularmente servis” (SOUZA, 2019, p.85). Ademais, segundo o autor, é precisamente o abandono dos ex-escravizados que singulariza a situação social, política e econômica do Brasil. Em oposição à ideologia que afirma que a corrupção política é a causa dos problemas nacionais, o teórico em questão aponta a dominação entre as classes sociais como a base dos conflitos centrais da sociedade brasileira.

A dinâmica das classes é, portanto, a chave para compreender a sociedade. Em constante diálogo com o pensamento de Florestan Fernandes, Souza (2019) expõe um quadro geral das sociedades de classe formado no período pós-escravização: no topo da hierarquia social, está a aristocracia rural; logo abaixo, estão os imigrantes e os segmentos mais cultos ou semi-instruídos de origem nacional, caracterizando-se como os candidatos naturais a ocuparem os novos espaços na ordem social competitiva; em seguida, está a plebe nacional, constituída por brancos vindos do campo para a cidade; e na base dessa pirâmide estaria a “ralé brasileira”, composta por negros recém-libertos, mulatos e mestiços.

Então, no contexto brasileiro do final do século XIX, a nova condição de ex-escravizado era apenas outra forma de degradação, cujo destino era a submersão na lavoura de subsis-

tência ou a formação de favelas nas grandes cidades. Nesse sentido, Souza (2019, p.82) afirma que “ao perderem a posição principal de agente do trabalho, os negros perderam também qualquer possibilidade de classificação social”.

É importante destacar também como o autor relaciona raça e classe ao afirmar que, como o mecanismo sociocultural de formação das classes populares é tornado invisível, o racismo proveniente da cor da pele é o único fator simbólico percebido na desigualdade do dia a dia. Ele pontua que nossa herança escravocrata “é usada para oprimir todas as classes populares independentemente da cor de pele, ainda que a cor da pele negra implique uma maldade adicional” (SOUZA, 2019, p.95).

Ainda conforme o autor, as classes não devem ser entendidas como meras relações econômicas, mas sim como um fenômeno sociocultural, pois o pertencimento de classe é um aprendizado que possibilita sucesso ou fracasso social. Nesse ponto, a teoria de Souza (2019) é fundamental, pois, sem entender as classes como um fenômeno sociocultural, facilmente cai-se no engodo da meritocracia individual do sujeito competitivo, na qual os cálculos de chances e oportunidades são universalmente compartilhados por todos.

Para compreender a engrenagem da sociedade de classes atual, o autor em destaque parte da socialização familiar primária, também chamada de “berço” (SOUZA, 2019, p.91). Neste particular, ele desenvolve a ideia de que as classes são reproduzidas no tempo pela família e pela transmissão afetiva, dos pais aos filhos, de capitais decisivos na competição social. Estes capitais, em suma, são: (i) o econômico, que permite, por exemplo, que a classe média “compre” o tempo livre de seus filhos para que estes só o “gastem” com o estudo, enquanto os filhos das classes populares precisam conciliar estudo e trabalho desde muito cedo; (ii) o cultural, que significa a incorporação, pelo indivíduo, de conhecimento útil ou de prestígio exigido para que se exerça alguma função, no mercado ou no Estado; e (iii) o social, que consiste nas relações interpessoais, no *network* das relações herdadas, decisivas para o sucesso individual.

Sem dúvida, a posse ou não desses capitais – em especial, o econômico e o social – determinam o ponto de partida de cada uma das classes na competição social imposta pelo capitalismo neoliberal. Entretanto, o autor associa a apropriação diferencial do capital cultural à socialização familiar, sem problematizar aspec-

tos fundamentais, tais como o racismo estrutural que atravessa as instituições formais de ensino e o mercado de trabalho. A colonialidade – como resultado de uma imposição do poder e da dominação que consegue atingir as estruturas subjetivas de um povo e persiste mesmo após o término do domínio colonial – opera com maior contundência nas escolas de educação básica e no campo da produção científica. As noções coloniais e colonizadoras consolidadas pela escola, pela prática pedagógica, pelo currículo e pelos discursos que se constroem em torno do sucesso e fracasso escolar são reforçadas pelas relações de poder, pela pobreza, pela exploração capitalista, pelo racismo estrutural e pelo sistema patriarcal, forjando subjetividades (GOMES, 2020).

Portanto, relacionar o sucesso ou fracasso escolar e profissional exclusivamente a uma socialização familiar diferencial entre classes, atribuindo às camadas populares uma “formação familiar conscientemente prejudicada” (SOUZA, 2019, p.95), contribui com a propagação de um discurso estereotipado sobre a população empobrecida e negra. Nossa crítica está precisamente nessa visão deturpada do autor, que pouco – ou quase nada – considera a capacidade de agência inerente à própria (re)existência da população negra no Brasil.

SOCIALIZAÇÃO FAMILIAR PRIMÁRIA E DESEMPENHO ESCOLAR

Elencamos abaixo três excertos da obra de Jessé Souza, sob análise neste texto, a respeito do fracasso e do sucesso escolar das classes populares e médias e sua possível relação com a socialização familiar. Dada a imbricação entre os eixos temáticos mobilizados nos três excertos, optamos por reproduzi-los em conjunto logo no início da presente seção.

Excerto 1: “As classes são reproduzidas no tempo pela família e pela transmissão afetiva pelos pais aos filhos de uma dada ‘economia emocional’. O sucesso escolar dependerá, por exemplo, da transferência efetiva, aos filhos, de disciplina, pensamento prospectivo - ou seja, capacidade de renúncia no presente em nome do futuro - e capacidade de concentração. Sem isso, os filhos se tornam, no máximo, analfabetos funcionais. Esse ‘patrimônio de disposições’ para o comportamento prático, que é um privilégio de classe entre nós, vai esclarecer tanto a ocupação quanto a renda diferencial mais tarde” (SOUZA, 2019, p.94).

Excerto 2: “São os estímulos que a criança de classe média recebe em casa para o hábito de leitura, para a imaginação, o reforço constante de sua capacidade e autoestima que fazem com

que os filhos dessa classe sejam destinados ao sucesso escolar e depois ao sucesso profissional no mercado de trabalho. Os filhos dos trabalhadores precários, sem os mesmos estímulos ao espírito e que brincam com o carrinho de mão do pai servente de pedreiro, aprendam a ser afetivamente, pela identificação com quem se ama, trabalhadores manuais desqualificados. A dificuldade na escola é muito maior pela falta de exemplos em casa, condenando essa classe ao fracasso escolar e, mais tarde, ao fracasso profissional no mercado de trabalho competitivo” (SOUZA, 2019, p.94-95).

Excerto 3: “À pobreza econômica foi acrescentada a pobreza em todas as outras dimensões da vida. Se a pobreza econômica, por exemplo, implica foco no aqui e no agora por conta das urgências da sobrevivência imediata, toda a atenção se concentra necessariamente no presente e nunca no futuro, posto que é incerto. Por outro lado, olhar para o futuro é o que constrói o indivíduo racional moderno que sopesa suas chances e calcula constantemente onde deve investir seu tempo e suas habilidades. (...) São produzidos, nesse contexto, seres humanos com carências cognitivas, afetivas e morais, advindo daí sua inaptidão para a competição social. O berço dessas classes não é o apoio incondicional de pais amorosos, como é a regra na classe média” (SOUZA, 2019, p.106).

Primeiramente, destacamos que, embora apareça nos fragmentos acima o termo “classe”, a discussão que propomos parte da compreensão de que as classes populares do Brasil contemporâneo – da maneira como são mencionadas pelo autor – são originárias, principalmente, da “ralé de novos escravos”, caracterizada pelo pertencimento racial negro. Entretanto, para compreender as imbricações entre as desigualdades sociais e raciais que constituem o Brasil, não basta olhar para a herança de um passado de escravização, pois trata-se um fenômeno mais complexo e multicausal, produto de uma trama complexa entre o plano econômico, político e cultural (GOMES, 2017).

O pensamento de Souza (2019) enquadra-se em uma das teorias neoclássicas da discriminação criticadas por Silvio Almeida (2018), denominada “teoria do capital humano”, na qual “brancos e negros são desigualmente produtivos porque a discriminação histórica contra os negros criou um passivo educacional que realmente faz dos brancos detentores de um capital humano diferenciado” (ALMEIDA, 2018, p.126). Nesse caso, o problema da desigualdade residiria no nível educacional diferenciado e na socialização familiar. Contudo, Almeida (2018) defende que essa teoria reforça uma visão individualista e psicologizante do racismo. É preciso olhar, primordialmente, as relações de trabalho sob a ótica estrutural do racismo, que enxerga a economia em sua dimensão política.

Ainda de acordo com Almeida (2018), o racismo se manifesta no campo econômico de duas formas: objetiva e subjetiva. Na primeira, as políticas econômicas estabelecem privilégios para o grupo racial dominante ou prejudicam as minorias. A tributação no Brasil, por exemplo, é feita primordialmente sobre salário e consumo – pesando muito mais sobre pobres e assalariados – e não sobre patrimônio e renda. Desse modo, a carga tributária, torna-se, “um fator de empobrecimento da população negra, especialmente das mulheres negras, visto que estas são as que recebem menores salários” (ALMEIDA, 2018, p.134).

Em sua forma subjetiva, o racismo atua no campo econômico fazendo com que a pobreza seja ideologicamente incorporada para justificar e naturalizar salários menores e condições de trabalho precárias. A ideia de uma herança escravocrata serve a esse propósito que legitima a desigualdade, a alienação e a impotência necessárias para a estabilidade do capitalismo. Desse modo, a visão que relaciona ocupação e renda a um “patrimônio de disposições para o comportamento prático” (excerto 1) é, no mínimo, reducionista.

Sobre a concepção educacional evocada por Souza (2019) – que tem como elementos condicionais para o êxito a disciplina, o pensamento prospectivo e a capacidade de concentração – (re)produzida no contexto de uma sociedade marcada pelo colonialismo, pelo capitalismo, pelo machismo e pelo racismo, indagamos, como educadores e pesquisadores das relações étnico-raciais: é essa a ideologia que queremos sustentar? Ou, alternativamente, devemos atuar para a construção de uma outra perspectiva educacional crítica e emancipatória?

E mesmo que assumíssemos uma postura resignada diante do cenário escolar exposto pelo autor, ainda caberia questionar por que esse “patrimônio de disposições para o comportamento prático” é um privilégio de classe. Se a disciplina fosse mesmo o caminho para o sucesso escolar, não poderia o aluno negro e periférico comportar-se dessa forma? Não poderia ele ser capaz de refletir sobre o futuro, o seu próprio e o de seu povo? Não teria ele a capacidade de concentração?

Segundo Gomes (2017), esse é um tipo particular de produção de não existência que acontece no campo da educação, que relega o corpo negro e seus saberes ao lugar da negatividade e da negação. Assim, “a não existência do corpo negro e dos seus saberes pode se fazer

presente quando esse corpo é tematizado via folclorização, exotismo ou negação. Ou quando esse corpo é apresentado como indisciplinado, lento, fora do ritmo, que não aprende, violento” (GOMES, 2017, p.79).

Souza (2019) menciona também o reforço constante da autoestima que as crianças – em sua maioria brancas – da classe média recebem de seus pais como fator fundamental para o sucesso escolar e profissional. De fato, a autoestima da criança negra é constantemente bombardeada, mas antes de apontarmos para possíveis pais desajustados, apontamos, primordialmente, para livros didáticos carregados de estereótipos negativos sobre negros e negras, para a literatura imposta na sala de aula, que contém pouca ou nenhuma representatividade positiva e protagonismo negro, para o silenciamento de professores e gestores das escolas diante do racismo cotidiano, e para a monocultura do corpo e do gosto estético que elege o padrão branco como superior, belo e aceitável.

Vale ainda dizer que o autor sob análise generaliza a família de classe média ao ponto da idealização fantasiosa, colocando a identificação afetiva com os pais como fator determinante para o sucesso escolar da “criança da classe média” e para o fracasso dos “filhos dos trabalhadores precários” (excerto 2). Nesse ponto, é preciso sair da superficialidade do determinismo familiar e questionar qual é a responsabilidade e a intencionalidade do Estado na produção do sucesso escolar de uns e do conseqüente fracasso de outros. Destacamos também que a distinção elaborada por Souza (2019) entre a classe média bem-sucedida familiarmente e a classe precarizada como malsucedida tem premissas bastante problemáticas na própria reificação do núcleo familiar de base capitalista – família nuclear –, excluindo possibilidades comunitárias e famílias sociais.

Heloise Silva (2019), nesse ínterim, propõe uma categoria analítica denominada necroeducação, como uma vertente das discussões sobre necropolítica³, trazidas por Achille Mbembe (2018). A política de morte epistêmica, simbólica, imagética, identitária do negro nas políticas escolares, nos currículos, nas práticas pedagógicas cotidianas, nas falas dos professores, na estrutura e organização institucionais é a manifestação da necropolítica dentro do sistema educacional:

“Essa educação para a morte se apresenta das mais diversas formas, seja a partir da não existência de escolas suficientes para atender à população, seja por esta escola não possuir infraestrutura, seja por não fornecer os elementos

³ Formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte, ditando quem pode viver e quem deve morrer (MBEMBE, 2018).

necessários para uma aprendizagem plena e para a construção de sujeitos conscientes, críticos e instrumentalizados para atender aos seus mais diversos anseios. Pensamos, neste sentido, a partir da escola pública, a qual abarca majoritariamente negros. (...) A necroeducação como proposta teórica também se formula a partir do entendimento de que, na perspectiva do negro, essa educação para morte também se dá através do seu apagamento como sujeito atuante, com história, possibilidade criadora, subjetividade, beleza, capacidade, racionalidade. Quando os materiais didáticos e narrativas outras ou, ainda, práticas pedagógicas invisibilizam ou subalternizam o negro, o tratam como apenas um complemento à história oficial – que é branca – e coloca-o apenas na condição de escravo (como categoria inata e não condição imposta) retira-se dele a capacidade de protagonismo e, portanto, de existir enquanto produtor de saber e conhecimento” (SILVA, 2019, p.177).

A “inaptidão” para competição no mercado de trabalho e o fracasso profissional, postos por Souza (2019) como consequência do fracasso escolar gerado pela falta de exemplos em casa, são explicados por Silvio Almeida (2018) através do caráter estrutural do racismo nas instituições: o domínio de homens brancos em instituições públicas e privadas depende, em primeiro lugar, da existência de regras e padrões que direta ou indiretamente dificultem a ascensão de negros e/ou mulheres, e, em segundo lugar, da inexistência de espaços em que se discuta a desigualdade racial e de gênero, naturalizando, assim, o domínio do grupo formado por homens brancos. É precisamente por esses motivos que há a necessidade das políticas de ações afirmativas em nossa sociedade, para “aumentar a representatividade de minorias raciais e alterar a lógica discriminatória dos processos institucionais” (ALMEIDA, 2018, p.32).

No terceiro excerto, Souza (2019) retoma a defesa sobre a necessidade do pensamento prospectivo necessário ao “indivíduo racional moderno” e defende a ideia de que, em situação de pobreza econômica, há também carência cognitiva, afetiva e moral. De acordo com Gomes (2017), teorias desse tipo são fruto do racismo científico, que atribui à população negra o lugar de inferioridade intelectual: “o racismo constitui-se como um sistema de dominação e opressão estrutural pautado numa racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseada na crença da superioridade e inferioridade racial” (GOMES, 2017, p.98). Ou seja: para o racismo operar, é preciso que se elenque alguém para performar o papel do incapaz.

Ainda é importante destacar que o autor parte da concepção weberiana de racionalidade, sustentada pelas relações entre a economia

capitalista e o Estado moderno. Trazemos, em contraponto, como reflexão, o conceito de polirracionalidade, que Nogueira – em entrevista publicizada por Fernandes, Soares e Reis (2018) – desenvolve nos seguintes termos:

“As pessoas, os grupos, as tradições operam dentro de lógicas diferentes. O iluminismo supôs que o entendimento seria universal, desde que as pessoas compartilhassem a mesma rede argumentativa, todas – seres dotados de razão – chegariam às mesmas conclusões. Pois bem, polirracionalidade é um conceito que situa a existência de lógicas bastante diversas sempre, a pretensão colonial de uma racionalidade única precisa ser descartada, precisamos falar sempre no plural. A epistemologia é política e, de certa forma, toda política tem suas bases epistemológicas” (FERNANDES; SOARES; REIS, 2018, p.14).

Justamente por reconhecermos que a escola se construiu historicamente enquanto uma instituição reguladora marcada pela ideia de que o conhecimento científico é a única e privilegiada forma de saber, questionamos: se o que constrói o indivíduo racional moderno é a capacidade de desenvolver o pensamento prospectivo, o que constrói o indivíduo dentro de uma perspectiva polirracional? Se as epistemologias e a política estão intrinsecamente relacionadas, qual seria o “resultado” político de educar, por exemplo, sob a luz das epistemologias indígenas? Para refletir sobre essas questões, apresentamos um trecho da transcrição da fala de Daniel Munduruku, filósofo e escritor da etnia Munduruku, sobre “O ato indígena de educar(-se)”, na Bienal de 2016, em São Paulo:

“Para o povo Munduruku só existem dois tempos: o tempo do passado, que é o tempo da memória, e o tempo do presente, que é o tempo do agora. Na língua Munduruku, não existe a palavra futuro, simplesmente porque o futuro não existe. A língua Munduruku é concreta, ela opera a partir de coisas muito palpáveis, e o futuro, como vocês sabem, não é nada palpável. Ele é uma especulação. Não à toa, ele foi gerado, é uma palavra que foi inventada pela economia. Existe alguém mais especulador que economista? Esse termo foi concebido numa tentativa de congelar um tempo que nós não temos. Por isso criaram os bancos e a poupança. A poupança é a garantia de felicidade. A aposentadoria é nossa segurança de que seremos felizes um dia, e o tempo inteiro jogamos a nossa expectativa de felicidade para um tempo que não temos. Dessa forma, vivemos buscando, não vemos a hora de nos aposentar para finalmente sermos felizes, não é mesmo? O povo Munduruku não tem a palavra futuro. Nós só temos o passado e o presente. E educamos as crianças dentro dessa perspectiva” (MUNDURUKU, 2016, s/p).

Em oposição à racionalidade capitalista, existe aquela que busca ampliar um horizonte

existencial e não prospectivo, que não contribui para um processo de exaustão da natureza (KRENAK, 2020). A escola é afetada pela tensa relação entre conhecimento científico e outras formas de conhecer, pois ela é socialmente responsável pela transmissão e socialização do conhecimento. Mas qual é o conhecimento que a escola se vê como instituição responsável por transmitir? Apesar das experiências de educação e diversidade, é possível afirmar que é o conhecimento científico, em um paradigma ocidental eurocentrado, e não outras formas de conhecer produzidas pelos setores populares e pelos movimentos sociais, muito menos em uma perspectiva de escola-quilombo ou escola-aldeia (GOMES, 2017; NOGUERA, 2017). Não é nosso objetivo trazer a resposta exata do que é educar sob as racionalidades indígenas ou quilombolas, mas, certamente, teríamos hoje uma realidade menos etnocida e ecocida no Brasil.

Para descolonizar a escola, é preciso que os conhecimentos ligados às tradições ancestrais, vinculados à corporalidade, aos sentidos e à organicidade do mundo comecem a ganhar legitimidade e possam ser tomados como pares iguais no diálogo de saberes (CARVALHO, 2020). É preciso compreender que o “berço” da população negra brasileira está do outro lado do Atlântico e que o “berço” indígena está nas terras usurpadas deste país. A ancestralidade africana, por exemplo, recriada e ressignificada no Brasil, somada às vivências intelectuais, políticas e estéticas dos indivíduos negros são capazes de produzir outros conhecimentos, teorias e metodologias que se afastam da racionalidade ocidental moderna e se aproximam da complexa dimensão étnico-racial brasileira.

Ana Lúcia Souza (2011, p.37), ao discorrer sobre letramentos de reexistência, o define como a “reinvenção de práticas que os ativistas realizam, reportando-se às matrizes e rastros de uma história ainda pouco contada, nos quais os usos da linguagem comportam uma disputa pela educação, escolarizada ou não”.

Na experiência de uma das autoras deste artigo como docente, foi possível testemunhar os múltiplos letramentos de reexistência que insurgem nas favelas contra a violência epistêmica e física que se apresenta no cotidiano da população negra e periférica. Mencionamos, brevemente, o letramento artístico que emerge do *slam poetry*, do rap, do funk e do samba, sublinhando uma vivência racial, em suas dificuldades e vitórias, e que denunciam a necropolítica do Estado; o letramento artístico que se dá por meio do grafite, manifestando a representatividade que nos é historicamente negada; os letramentos religiosos,

em especial, os letramentos de terreiro, que destacam um vínculo profundo com uma memória ancestral e com a oralidade; além dos letramentos estético-corpóreos, que constroem uma política da estética e da beleza negra.

Nesses territórios, existem diversas configurações familiares. Muitas delas, monoparentais, em função do genocídio do homem negro, parcela da população que mais é assassinada pelo Estado. A realidade imposta pelo racismo impõe, de fato, uma trajetória escolar atravessada por muitas dificuldades, além daquelas relacionadas ao funcionamento pedagógico da escola, já mencionadas neste artigo. Recordamos, por exemplo, do caso de um aluno do 6º ano do ensino fundamental que dormia durante as aulas na parte da manhã porque trabalhava à noite e de madrugada em uma pizzaria para ajudar no sustento da família composta por uma mãe diarista, sub-remunerada, e alguns irmãos menores. Tal responsabilidade caiu em seus ombros depois que o irmão mais velho foi morto em incursão policial na favela. Esse pré-adolescente, tornado adulto desde cedo, não tinha nenhuma dificuldade de concentração patológica ou carência cognitiva. Só estava exausto. E a responsabilidade de ajudar a mãe no sustento da família é sinal evidente, ao nosso ver, de que não há também nenhuma carência afetiva ou moral. Esse caso se aproxima do que Jessé Souza (2019, p.106) chama de “foco no aqui e no agora por conta das urgências da sobrevivência imediata”. Entretanto, não está relacionado de maneira alguma com um defeito na transferência, da mãe para o filho, de pensamento prospectivo ou com falta de apoio de uma mãe amorosa. Trata-se, fundamentalmente, do racismo estrutural que atravessa todas as dimensões do sujeito negro.

Portanto, concordar com o pensamento de Jessé Souza sobre carências e inaptidões diversas da população empobrecida e negra significa negar e desconsiderar os múltiplos letramentos e agências que emergem da produção intelectual e cultural das favelas e periferias, para além dos muros da escola; significa anular os conhecimentos (re)produzidos pelos movimentos sociais negros e pelas comunidades indígenas ao longo de muitos anos; significa desconsiderar também as pesquisas oficiais e acadêmicas que comprovam que o desempenho dos estudantes cotistas nas universidades tem sido melhor ou ao menos igual em relação à performance dos não cotistas, conforme assinalado por Gomes:

“A produção do conhecimento do Movimento Negro, da negra e do negro sobre si mesmos e a realidade que os cercam não têm origem nos

bancos acadêmicos nem nos meios políticos. Isso surgiu na periferia, na experiência da pobreza, na ação cotidiana, nas vivências sociais, na elaboração e reelaboração intelectual de sujeitos negros e negros, muitos dos quais nem sequer foram (e alguns ainda não são) reconhecidos como pesquisadores, intelectuais e produtores de conhecimento” (GOMES, 2020, p.224).

Em uma perspectiva decolonial, olhamos para esses sujeitos, para suas experiências, para seus conhecimentos e para as formas como os produzem, considerando-os como atores políticos orgânicos da diversidade e reconhecendo o processo epistemológico inerente aos movimentos por emancipação.

Ainda sobre a carência afetiva e moral apontada por Jessé Souza, destacamos que Grada Kilomba (2019) explica, em termos psicanalíticos, que o sujeito negro se torna tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo. Uma parte da psique é projetada para fora, criando o “outro”, que é sempre antagonista do “eu” (*self*). Desse modo, os sentimentos positivos em relação a si mesmo permanecem intactos – branquitude como a parte “boa” do ego – enquanto as manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior. A essa personificação dos aspectos reprimidos da sociedade branca, Kilomba (2019) denomina como Outridade. Assim, as carências cognitivas, afetivas e morais, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetadas para o exterior como um meio de escape de uma branquitude que olha “para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosa-mente generosa” (KILOMBA, 2019, p.37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Jessé Souza (2019) é impactante na formulação do pensamento social brasileiro, para que percebamos a singularidade perversa criada pela escravização no Brasil. Entretanto, ao tratar de educação, especificamente da educação das classes populares e média, o autor reproduz o senso comum que sugere que os alunos empobrecidos e periféricos, de maioria negra, apresentam carências cognitivas, afetivas e morais causadas pela pobreza econômica e por uma família “desajustada”. Isso os tornaria, segundo o autor, inaptos para a competição social. Refutamos a ideia de inaptidão e defendemos que o que há é uma estrutura violenta de exclusão sociorracial (re)produzida pelo racismo.

De fato, os sujeitos negros são os mais excluídos do processo de escolarização, são os que

apresentam os maiores índices de analfabetismo, de repetência e evasão. A consequência é, para a maioria, o subemprego ou o mercado informal. Nesse particular, Souza (2019) acerta no diagnóstico, mas comete equívocos ao apontar as causas com representações que perpetuam o legado do determinismo racial fundamentado nas teorias pseudocientíficas de inferioridade biológica congênita do africano, do indígena e de seus descendentes. Teorias essas que, hoje, compreendemos dentro da lógica da outridade.

Escolas precárias e sem insumos básicos, professores mal remunerados, sem nenhum recurso pedagógico, operações policiais que invadem os muros da escola e colocam todos sentados nos corredores durante o período de aulas, na esperança de que um aluno não seja alvejado, um currículo que ignora os saberes periféricos, um sistema meritocrático, tudo isso caracteriza a necroeducação, um projeto educacional para as classes populares estrategicamente desenhado pelo Estado e pelas classes dominantes para manter os sujeitos negros e empobrecidos em posição de subalternidade.

Não negamos a influência da família, mas ela não é, a nosso ver, determinante. O que impede o sucesso escolar e a mobilidade social é o caráter estrutural do racismo que atravessa as instituições, principalmente a escola. O “berço” como privilégio herdado existe e está representado pelas escolas elitizadas da classe média, com suas salas de aula climatizadas, seus múltiplos recursos didáticos e pedagógicos, seus vários laboratórios de aprendizagem, suas aulas externas, passeios e intercâmbios, tudo sem nenhum risco de alguém ser atravessado por uma bala “perdida”.

Ao apresentarmos o conceito de polirracionalidade, evocamos a história ancestral que começa muito antes da colonização e da escravização. Ao buscar o desenvolvimento de uma perspectiva decolonial na educação, é preciso olhar para os estados políticos africanos, em pleno desenvolvimento por séculos antes da invasão europeia, para os milhares de povos indígenas com suas próprias formas de organização e de compreensão da terra como organismo vivo, também durante séculos antes da invasão. A ciência moderna e eurocentrada é apenas uma das formas de conhecer e, infelizmente, ao elegê-la como a forma a ser privilegiada na escola formal, conseqüentemente desconsideram-se as produções intelectuais e culturais, os letramentos que emergem dos diversos grupos que compõem a nossa sociedade.

Reconhecemos o peso da educação formal na manutenção dos padrões discriminatórios em uma sociedade colonizada. Assim, nosso esforço cotidiano enquanto educadores a serviço de uma perspectiva educacional crítica e emancipatória deve ser de descolonizar a escola, de reconhecer os alunos como sujeitos concretos que trazem consigo conhecimentos diversos, e não como sujeitos abstratos que disponham de características idealizadas dentro de uma perspectiva colonial.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- CARVALHO, J.J. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, J. et al. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.79-106.
- DOMINGUES, P. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac/SP, 2004.
- FERNANDES, A.O.; SOARES, E.L.R.; REIS, M.N. Ensinar e aprender filosofias negras: entrevista a Renato Nogueira. *Revista Odeere*, v.3, n.3, p.07-18, 2018.
- GOMES, N.L. *O movimento negro educador – saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GOMES, N.L. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, J. et al. (Orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.223-246.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, A. *Ideais para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MBEMBE, A. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MUNDURUKU, D. *O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Munduruku*. 2016. Disponível em <http://www.bienal.org.br/post/3364>. Acesso em: 1 dez. 2020.
- NOGUEIRA, R. Entre a linha e a roda: infância e educação das relações étnico-raciais. *Revista Magistro*, v.1, n.15, 2017.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, p.107-130.
- SILVA, H.C. *O Projeto Entrelivros: (Re)construindo identidades negras a partir da afroperspectividade nas séries iniciais do Ensino Fundamental*. 2019. 191f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – CEFET/RJ, Rio de Janeiro/RJ, 2019.
- SOUZA, A.L.S. *Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: Hip Hop*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- SOUZA, J. *A elite do atraso – da escravidão até Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

DADOS DOS AUTORES

Gabriela dos Santos Coutinho (gabriela.gsc@gmail.com). Professora do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro. Mestranda em Relações Étnico-Raciais pelo PPRER/Cefet-RJ.

Talita de Oliveira (talita.oliveira@cefet-rj.br). Professora do PPRER/Cefet-RJ. Doutora em Letras pela PUC-Rio.

Dyego de Oliveira Arruda (dyego.arruda@cefet-rj.br). Professor do PPRER/Cefet-RJ. Doutor em Administração de Organizações pela USP.

A POESIA DE GRAÇA GRAÚNA: LITERATURA INDÍGENA NO ENSINO BÁSICO

Karine Aragão dos Santos Freitas

RESUMO: A lei 11.645/2008, que regulamenta a obrigatoriedade do estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados brasileiros, representou um avanço educacional no que diz respeito aos caminhos para uma educação plural e democrática. No entanto, apesar de reconhecido esse grande passo, é necessário perceber, também, que – treze anos depois – a sociedade exige novas reflexões acerca dessa norma, que atravessam debates sobre o conceito de literatura indígena e sobre a tentativa de silenciamento das vozes ameríndias como produtoras culturais em uma realidade que se torna cada vez mais virtualizada e híbrida. Nesse sentido, a poesia de Graça Graúna oferece possibilidades de concretização dessas discussões no contexto da Educação Básica brasileira.

Palavras-chave: Lei 11.645/2008. Graça Graúna. Poesia indígena.

ABSTRACT: Law 11.645/2008, which establishes the mandatory study of Afro-Brazilian and Amerindian history and culture in Brazilian public and private primary and secondary schools, represented an educational advance with regard to the paths to an education plural and democratic. However, despite this great step being recognized, it is also necessary to realize that - treze years later - society requires new reflections on this norm, which cross debates on the concept of amerindian literature and on the attempt to silence amerindians voices as cultural producers in a reality that becomes increasingly virtualized and hybrid. In this sense, Graça Graúna's poetry offers possibilities for implementing these discussions in the context of Brazilian Basic Education.

Keywords: Law 11.645/2008. Graça Graúna. Amerindian poetry.

REFLEXÕES INICIAIS

A Constituição Federal de 1988 nasce em um contexto de redemocratização, marcando a elaboração de um documento que pretende cuidar dos direitos e dos deveres dos cidadãos e cidadãs brasileiras, após anos ditatoriais de opressão, de silenciamento, de violência e de potencialização das desigualdades sociais, econômicas e culturais. Tendo em vista que o acesso à educação é um pilar básico do exercício da cidadania, ganha destaque o Artigo 205, que prevê a educação como direito de todos, sendo sua promoção dever do Estado, da família e da sociedade. A partir da compreensão de que a Constituição Brasileira é um documento vivo e dinâmico, percebe-se, como fundamental, seu constante diálogo com as demandas sociais de modo a fazer-se atual e coerente. Nesse sentido, observa-se que o conceito de educação tem passado por mudanças significativas e, hoje, contempla a urgência de se promover um conjunto de práticas educacionais que visem à diversidade, ao senso de coletividade, à solidificação das instituições democráticas, à promoção aos múltiplos letramentos, à preservação do meio ambiente e à luta contra a desinformação e contra o racismo estrutural.

Dentro de tal contexto, enfatiza-se, no presente artigo, o direito constitucional a uma educação plural e diversificada, articulando-o à lei 11.645/2008, que legisla sobre a obrigatoriedade do estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados brasileiros. Segundo tal lei, o conteúdo programático a que se refere sua concretização incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o indígena na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. O ideal seria, ainda, que os conteúdos referentes à história e à cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros fossem ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial, nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.

Já de início, cabe ressaltar que o Ministério da Educação e/ou seus órgãos acessórios – mesmo passados treze anos de promulgação da lei – ainda não regulamentaram sobre os modos de execução da norma, deixando a critério de

cada estabelecimento educacional decidir sobre o cronograma das aulas e, quando se fala de literatura, sobre os textos e materiais culturais escolhidos para compô-las. Não chega, assim, às escolas de educação básica, a definição concreta do que seria um projeto político-pedagógico (PPP) de temática indígena e negra para, efetivamente, implementar e assegurar o envolvimento dos profissionais da educação básica com a execução da lei. As documentações, diretrizes e propostas de cunho orientativo que alcançam as escolas públicas e privadas mostram-se excessivamente generalizantes e teóricas, sem uma demanda real de acompanhamento desse processo. Muitas vezes, esses documentos nem apontam para a necessidade de trabalho em conjunto com outras normativas importantes, como o Estatuto da Igualdade Racial, promulgado em 2010.

Há de se notar que vivemos em uma cultura historicamente de imitativa base eurocêntrica – nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda (1995), uma cultura *bovarista* – que, aos poucos, mostra possibilidades de caminhos decoloniais, de abertura para uma consciência afro-latino-americana, mas que ainda tem, como estrutura, docentes – seja no ensino básico, seja no ensino superior – que se formaram entendendo os conceitos de cânone como uma referência articulada à Europa e à América do Norte, o que interfere diretamente nos valores que embasam a seleção do material utilizado em sala para dar conta das prerrogativas da lei. Para que a lei seja cumprida, é fundamental pensar na formação universitária desses/as docentes. O encontro com a literatura negra e indígena na Educação Básica depende de sua presença nos cursos de graduação em Letras e em Ciências Humanas e Sociais, permeando discussões acerca dos conflitos raciais construídos e sedimentados ao longo do processo histórico e do reconhecimento da existência do preconceito, da discriminação e do racismo contra os povos negros e indígenas. Um dos desafios mais contundentes para aplicação efetiva da lei no ensino básico, na área da literatura, está, pois, na própria inserção de textos literários negros e ameríndios nos cursos de licenciatura: faz-se urgente visitar a atual formação universitária e direcioná-la para estudos que contemplem o conhecimento da tamanha importância das contribuições dos povos africanos e dos povos originários para a noção de *cultura brasileira*.

Abro, aqui, um espaço para reflexão sobre minha própria formação acadêmica. Estando na graduação em Letras, na Universidade Federal Fluminense, entre os anos de 2005 e 2009, não me foi apresentado o conceito de *pretuguês* da antropóloga Lélia Gonzalez, assim como não

¹ Bovarismo é um conceito trabalhado por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1995), quando aponta a dificuldade de o Brasil encarar o próprio Brasil, pois se vê diverso do que é. Holanda ainda pleiteia o encontro com nossa própria realidade, demarcando que o Brasil não é a Europa.

² O pretuguês, segundo a antropóloga Lélia Gonzalez, corresponde à marca da africanização no português falado no Brasil. Ou seja, o termo abarca tudo aquilo que se fala no Brasil por causa da influência das línguas africanas.

me foram apresentados produtores/as culturais indígenas, como Eliane Potiguara, por exemplo. Apenas tive acesso a esses conhecimentos quando aprofundei estudos sobre decolonialidade por conta própria, anos depois. Promovo, assim, uma indagação: *estariam as universidades abertas à reestruturação do currículo acadêmico fora de um paradigma eurocêntrico e colonizador?*

Importante destacar que há uma significativa mudança no cenário social entre o ano de 2008 – quando a lei 11.645/2008 foi estabelecida – e a atual realidade. Nesse ínterim, as pautas identitárias encontraram ressonância nas redes sociais, temas relacionados aos preconceitos, ao caos climático e ao direto à terra receberam destaque amplificado e a busca por (re)conhecer culturas marginalizadas cresceu em diferentes faixas etárias, sociais e econômicas. Os debates sobre a cultura – ou culturas – indígena e negra atravessam todas essas discussões e, hoje, estão debruçados tanto em uma questão pedagógico-acadêmica, como em postagens de criadores e criadoras de conteúdo em redes virtuais, ou seja: reflexões sobre as minorias – e suas manifestações culturais – ganharam o espaço público-coletivo e fazem parte do dia a dia comum.

Verdade é que esse crescimento exponencial das pautas identitárias, no espaço público, foi acompanhado por uma onda conservadora contrária e, atualmente, nas redes virtuais, é possível encontrar falas avessas aos avanços identitários que construímos nos últimos anos. Essa percepção é fundamental para compreender que o letramento cultural contemporâneo se dá em um universo de *hipertextos*, o que aguça ainda mais a função docente, pois cabe, também a nós, debatermos fatos do cotidiano relacionados ao racismo estrutural, que tocam a necessidade de promoção da cultura negra e indígena, para combatermos o preconceito e a desinformação.

A LEI 11.645/2008 NA PRÁTICA

A partir dessa tomada de consciência e pensando em uma efetiva aplicação da lei 11.645/2008 no que se dirige à cultura indígena, foco desse artigo, é possível enfatizar a importância da discussão sobre o que seria, afinal, a literatura indígena e sobre os textos que poderiam suscitar práticas pedagógicas que levantassem questões sociais importantes para contemporaneidade, como: diversidade/hibridismo cultural, identidades/alteridades indígenas, racismo, preservação ambiental, entre outras. Como linha de abordagem, tomam-se, nesse artigo, as re-

flexões ensaísticas e os poemas da escritora indígena Graça Graúna, presentes nos livros *Tear da palavra* (2007) e *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013).

Para a escritora potiguara Graça Graúna, a literatura indígena pressupõe a autoria indígena. Nesse sentido, nota-se que a categoria da experiência, ou da escrevivência – a escrita que nasce do cotidiano, das lembranças, da experiência de vida da própria autora e do seu povo – tem peso fundamental sobre o texto e sobre sua classificação. Essa abordagem centra-se na figura do/a autor/a sobreposta (mas não oposta) a outras vertentes, como tema, ponto de vista, linguagem e público.

Por essa avaliação, ficariam de fora da literatura indígena textos tradicionais como *O guarani* e *Iracema* – de José de Alencar – e, mais recentemente, *Órfãos do Eldorado*, de Milton Hatoum, e *Nove Noites*, de Bernardo Carvalho. Segundo Graça Graúna, a *indianidade* está correlacionada à pessoa indígena, e é exatamente esse o fator fundamental da literatura ameríndia. Graúna define a *indianidade* como o aspecto textual que subjaz às reflexões sobre a identidade/alteridade indígena e sobre a relação de amor do indivíduo com a terra.

A escritora ainda destaca que essa apreensão se torna importante como estratégia de não-silenciamento da voz indígena, que busca ser sujeito de sua enunciação, não mais ocupando o lugar de subalternidade. Como sujeito de voz, a pessoa indígena sairia do *status* de infantilização para o de produtor/a de arte, de pensamento, de literatura. É somente por esse caminho que pessoas não-indígenas se deslocariam de uma percepção fetichizada e exótica do indígena, como se a esse/a coubesse a tutela, o silenciamento, a margem. Nota-se que a discussão proposta por Graúna contesta, inclusive, o que o cânone literário entendeu até agora por literatura indígena: nem a virgem dos lábios de mel, nem o medievalismo de Peri respondem ao debate que precisa ser realizado atualmente sobre a cultura ameríndia. Essas inflexões têm impactos diretos na elaboração de projetos político-pedagógicos que visem à efetivação da lei 11.645/2008.

Em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013, p.23), Graúna afirma que:

nossa literatura contemporânea é um dos instrumentos de que dispomos também para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas; a literatura é também um instrumento de paz a fim de cantar-

³ Eliane Potiguara é escritora, poeta, ativista, professora, empreendedora social de origem étnica potiguara de seus avós, migrantes nordestinos. É formada em Letras e Educação pela UFRJ e extensão em Educação e Meio ambiente pela UFOP. É contadora de histórias.

⁴ O termo hipertexto, segundo o cientista da computação Pierre Lévy, designa um processo de escrita/leitura não-linear e não hierarquizada que permite o acesso ilimitado a outros textos de forma instantânea.

⁵ A escritora Conceição Evaristo cunhou um termo para sua literatura, comprometida com a condição de mulher negra em uma sociedade marcada pelo preconceito: escrevivência. O termo aponta para uma dupla dimensão: é a vida que se escreve na vivência de cada pessoa, assim como cada um escreve o mundo que enfrenta.

mos a esperança de que dias melhores virão para os povos indígenas no Brasil e em outras partes do mundo. Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas nossa história de resistência, nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias.

Entendendo a literatura como discurso, para Graúna, a *etnicidade* deve ser correlata à pessoa que produz a literatura indígena, pois estabelece a possibilidade de autorrepresentação e de reinterpretação simbólica do passado, afastada dos mitos culturais atribuídos aos/às indígenas entre os séculos XVI e XIX – ingenuidade, primitivismo intelectual, selvageria, irracionalidade, subserviência e heroísmo infantil – e que ainda vigoram atualmente. Se considerarmos que as injustiças sociais têm como base estruturas econômicas e culturais, a literatura indígena – feita por indígenas – se torna um lugar utópico de resistência e de (re)existência, como avalia a própria Graúna no mesmo livro supracitado (Idem, p.55):

apesar da falta do seu reconhecimento na sociedade letrada, as vozes indígenas não se calam. O seu lugar está reservado na história de um outro mundo possível. Visando à construção desse mundo, os textos literários de autoria indígena tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária e que devem ser esclarecidos e confrontados com os textos não indígenas, pois trata-se de uma questão muito delicada e muito debatida hoje entre os escritores indígenas.

Na esteira do pensamento de Graúna, a lei 11.645/2008 só seria posta em execução se, então, as escolas de Educação Básica inserissem, em seus programas, textos de autores e de autoras indígenas, e não discussões simplificadoras que, massivamente, resultam na ratificação de estereótipos. Seus próprios poemas são referências de textos para serem usados na Educação Básica – e, também, nas universidades –, demonstrando como o trabalho com a literatura indígena pode exercitar a alteridade e promover horizontes de expectativas.

Um dos objetivos do presente artigo é, também, apresentar possibilidades de aplicação da lei 11.645/2008, segundo a perspectiva de literatura indígena de Graça Graúna. Para tal, serão expostos os poemas “Colheita” e “Nem mais nem menos”, presentes em *Tear da palavra* (2007).

Toma-se, como primeiro exemplo, o poema “Colheita”, em que o eu-lírico nos diz:

Num pedaço de terra
encabulada, mambembe
o caminho de volta
a colheita, o ritmo

o rio, a semente
Planta-se o inhame
e nove meses esperar
o parto da terra.
Planta-se o caldo
e docemente esperar
a cana da terra
Palavra: eis minha safra
de mão em mão
de boca em boca
uma porção Campestre
Potiguara ser.

Em primeiro lugar, convém observar que o poema é escrito em língua portuguesa, o que poderia, já inicialmente, suscitar indagações: por que Graúna não escreve em uma língua indígena? Ainda mais: pode um poema escrito em português representar a literatura indígena?

A própria autora trata dessa questão em seu livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), quando discute sobre a ideia de hibridismo cultural relacionado à produção indígena. Graúna busca a metáfora do *corte-vínculo* para ilustrar a situação cultural do indígena, pois esse, estrangeiro/a de dentro, para ser compreendido/a, deve usar códigos linguísticos impostos pelo colonizador, deve usar a língua estrangeira que o sangrou. O paradoxo estaria justamente nessa necessidade/imposição de comunicar sua cultura em outra língua para alcançar seus leitores/as: o corte promovido pelo colonizador de outrora é transformado em vínculo também com os que perpetuam seus pressupostos e vivências, seu lugar hegemônico. Usar a língua portuguesa permite que esses mundos se encontrem em um *entre-lugar*, que não precisa ser apenas abismo, mas, sobretudo, ponte.

Graúna não entende a literatura indígena a partir de uma lente purista; pelo contrário, para ela, a cultura é um ponto de contato entre diferentes expressões, sem hierarquizações. É justamente nesse direcionamento que seu *corte-vínculo* converge com o *entre-lugar* de Silviano Santiago. Cabe lembrar que, no texto *O entre-lugar do discurso latino-americano* (1982), Santiago propõe uma subversão da hierarquia entre colonizador e colonizado, entre original e cópia, e expõe uma visão que em muito se aproxima da proposta de Graúna, pois valoriza, na América Latina, a criação de um espaço intervalar em que o processo de apropriação da cultura ocidental ocorre já não estruturada a partir das ideias de unidade e de pureza.

O caráter de universalidade – trabalhado por Santiago – ou a tentativa de buscar pontos comuns para conseguir comunicar – pressuposto de Graúna – abrem-se para dois caminhos: ou favorecem um jogo colonizador, em que se

consegue pouco a pouco a uniformização ocidental do mundo, a sua totalização, através da imposição da história europeia como História universal; ou alcançam um jogo diferencial em que as culturas, mesmo as em situação econômica inferior, se exercitam dentro de um espaço maior, para que se acentuem os choques das ações de dominação e das reações dos dominados. Vale destacar o apontamento de Santiago quando nos diz (1982, p.18):

Na configuração ambivalente do seu ser cultural reside o drama ético do intelectual brasileiro face a todas as minorias da América Latina. A sua compreensão dessas minorias, pelo materialismo histórico, tem de passar pela integração total e definitiva delas ao processo de ocidentalização do mundo; a compreensão delas pelo pensamento antropológico tem de questionar essa integração histórica, para que elas não continuem a viver uma “ficção” imposta como determinante do seu passado e do seu desaparecimento futuro. Difícil é o pacto entre o homem latino-americano e a História ocidental, a não ser que se caia em certas determinações de cunho desenvolvimentista, onde se afigura como capital a práxis ideológica do progresso.

Na literatura latino-americana, na literatura ameríndia o *como* comunicar é fator essencial, pois passa pela ideia do como resistir, como (re) existir e, nesse sentido, a palavra é aquilo que não morre, é aquilo que atravessa ciclos. Não é à toa que “Colheita”, de Graça Graúna, fecha com uma estrofe metalinguística: a palavra é aquilo que comunica, que dá vida, que dá frutos, ou seja, assim como o alimento, é o que passa de mão em mão, de boca em boca. A palavra é o que passa pelo corpo, mesmo que esse esteja ferido.

Um debate sobre as implicações e alcanças dessa performance comunicativa poderia ser o ponto de partida de uma série de aulas – respeitadas as peculiaridades de aplicação na educação básica e na educação superior – sobre a literatura de Graça Graúna, sobre a nossa contemporaneidade.

Em consonância com essa discussão, cabe levantar, também, questionamentos sobre o lugar do/da intelectual indígena. A própria Graúna é doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco e pesquisadora, vivenciando esse *entre-lugar* de produção intelectual indígena dentro de uma estrutura de saber eurocêntrica, assim como outros/as expoentes, a exemplo: o ambientalista Ailton Krenak, a escritora Eliane Potiguara e o professor Daniel Munduruku. Interessante notar o que observa Maria Aparecida Bergamaschi (2014) sobre esse aspecto:

A presença indígena no ensino superior no Bra-

sil é recente, embora tenha apresentado intenso crescimento na última década. Pesquisas recentes estimam a presença de oito mil estudantes indígenas no ensino superior, em cursos de graduação, apresentando um crescimento vertiginoso em relação aos 1.300 universitários de 2003. É igualmente significativa a presença de estudantes indígenas em mestrados e doutorados em diversas universidades, dado que mostra a vontade e a necessidade concreta e atual dos povos originários em estabelecerem um diálogo mais próximo com a academia e formar os seus próprios pesquisadores. Esse crescimento decorre em grande parte das ações governamentais que propiciam o acesso e afirmam a permanência. Mas resulta, sobretudo, do movimento dos povos originários que, entre outros caminhos, elegeram o ensino superior como um espaço de afirmação e as universidades como aliadas, na perspectiva de um possível empoderamento. Há também um forte interesse dos povos indígenas pelo ensino superior, considerado por eles como uma “ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários, de suas instituições e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades”. Consideram a universidade como aliada na afirmação, partilhando da crença que há, no olhar estimado do outro, a possibilidade de construir ou reforçar a autoestima coletiva dos povos ameríndios, reforça assim as suas identidades étnico-culturais. (...) A formação de intelectuais indígenas não ocorre somente na academia: o intelectual indígena que chega à universidade, em geral emerge e atua nos movimentos, na organização e na afirmação étnica, na luta pelo reconhecimento social, político e cultural, pelos direitos básicos de viver na terra e ter respeitado suas territorialidades, por saúde e por educação. É um intelectual que alia o conhecimento próprio da sua cosmologia, mas que propõe e conduz diálogos interculturais importantes, inclusive pautando caminhos para a educação escolar, indígena e não indígena.

Note-se se, por essa perspectiva, que a presença do/da indígena como produtor cultural auxilia a construção de um aparato de saberes que permite conhecer e dialogar com a sociedade nacional em direção à interculturalidade.

O poema “Colheita” ainda nos oferece uma discussão acerca de seu conteúdo, pois, nele, percebe-se que o conceito de *indianidade* da autora é acentuado, uma vez que as imagens poéticas realizadas são as que remetem ao contato orgânico com a terra em um tempo próprio: a espera. A compreensão e o respeito ao ciclo natural da terra são marcas de uma *escrivência* indígena, a observação da semente como processo, do rio que carrega vida, do parto que se dá quando a terra está pronta, do plantio que docemente aguarda o açúcar.

Nota-se uma abordagem da terra distante da realizada por escritores ditos nacionalistas e indianistas no século XIX, como Gonçalves Dias

e Gonçalves de Magalhães, pois, em Graúna, não há euforia na criação de uma imagem paradisíaca, idílica, plenamente frutífera e irreal. No século XIX, a literatura desses dois escritores obedeceu ao propósito de criar um ideal de nação, e, assim, exaltar a terra de modo hiperbólico fazia parte desse projeto de identidade nacional. Dois séculos depois, as reflexões sobre as relações entre o indivíduo e a terra convergem para outros debates: não estaríamos nós, vivendo em grandes cidades cinzas, nos afastando do contato natural com a terra? Nossas práticas de tentativa de dominação da natureza e de desrespeito a ciclos naturais não estariam articuladas ao nosso déficit de natureza e ao conceito de desenvolvimento econômico a todo custo, inclusive, do caos climático? Conseguimos, atualmente, manifestar uma sensibilidade que perceba o tempo articulado ao ciclo natural da terra? É possível manifestar essa percepção em uma contemporaneidade que tem como metonímia os ponteiros do relógio?

Um outro poema bastante interessante de Graça Graúna, no sentido de perceber a alteridade indígena, intitula-se “Nem mais nem menos”:

Um homem, uma mulher
são o que são:
palimpsestos
pássaros
deuses
mágicos
videntes
astro/estrela
de Altamira a Lascoux
Asteca/Pankararu
Fulni-ô/Xavante
Potiguar, quem sabe?
Íntimos irmãos da terra
salvaguardam o limo das pedras
o voo dos peixes
e os sagrados rios navegáveis

Note-se, já nos primeiros versos, a aproximação entre a mulher, o homem e os palimpsestos. A imagem do palimpsesto – pergaminho ou papiro cujo texto é lavado ou raspado para permitir sua reutilização – nos recorda que, essencialmente, somos seres coletivos, formados pelos que vieram antes, pelos que virão depois, pela natureza que não se configura como categoria inferior de vivência: não haveria hierarquização entre o homem, a mulher, os pássaros, os astros. Seríamos todos/as sagrados, em um ciclo complementar de irmandade.

De um confronto entre a subjetividade expressa no poema de Graúna e o nosso *modus operandi* atual, é possível promover reflexões acerca da maneira como estamos vivendo em sociedade. Muito se debate, na contemporanei-

dade, sobre a redução das nossas experiências como seres coletivos, como seres solidários que se percebiam como integrantes de uma comunidade. O fetiche pelo individualismo, pela conquista material, pela hierarquia tem nos levado a vivências cada vez mais bélicas e centralizadas nos desejos de indivíduos que se julgam supremos e soberanos sobre outros e sobre a natureza. A cosmovisão indígena, em “Nem mais nem menos”, caminha justamente no sentido contrário a essa exaltação do indivíduo: somos apenas parte, nem superiores, nem inferiores.

A percepção dos processos de produção das identidades e diferenças é um dos elementos mais importantes quando queremos entender a Cosmovisão Indígena. Para os povos indígenas, esses temas estão entrelaçados em suas vidas, em suas histórias, em todo entorno humano e não humano. A cosmovisão do mundo e dos seres vivos é feita numa perspectiva vertical (alto e baixo) e horizontal. Existe um patamar acima de nós e outro abaixo de nós, nas profundidades das terras (perspectiva vertical). Já as florestas, os animais, as águas, os lagos, os peixes e outros seres vivos estariam no mesmo patamar (perspectiva horizontal).

Na lógica indígena, o espírito dos antepassados está sempre presente na vida do povo. O processo de sermos/fazermos gente passa pela forma circular: somos criados (gestados), nascemos e iniciamos (iniciação), casamos (para ter/ser gente tem que ter muitos filhos; homem e mulher se tornam mais gente ainda). Nesse processo de maturação, é importante a fase de prestação de serviços (temporários e permanentes à comunidade). Só assim, se poderia tornar-se conselheiro, alcançando o momento da plenitude de *ser gente*.

Há, aqui, um contraponto entre a perspectiva ameríndia e a cultura ocidental eurocêntrica: a cultura ocidental se fixa na identidade como algo imutável, já a ancestralidade é móvel, abandonando qualquer viés estático. O passado existe, mas sua força está em como se desdobra no presente.

Outra categoria importante dentro da cosmovisão indígena, que transparece no poema de Graúna, é a relativização da humanidade. A partir do conceito de *perspectivo ameríndio* desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, observa-se que, assim como a identidade, a humanidade não obedece a uma divisão binária entre humano e não-humano. Camila Betoni (2014) nos explica que:

Para entendermos a virada perspectivista, precisamos começar pela estrutura dos mitos ameríndios (os povos originários americanos), com suas narrativas (cosmologias) de um tempo em as múltiplas entidades do cosmo compartilhavam uma espécie de condição humana indistinta e que, por essa condição, eram capazes de comunicação entre si. Esses mitos também descreviam um momento onde essa condição humana geral é quebrada e as espécies são separadas, isto é, homens, animais, vegetais, espíritos e demais seres assumem os diferentes corpos que até hoje habitam. Contudo, esse momento inicial de uma condição humana estendida não foi totalmente esquecida, sendo a caça e a prática xamânica momentos exemplares onde essa humanidade compartilhada volta a ser percebida, posto que nessas práticas seria possível uma retomada daquela estado humano ancestral, e, portanto, a recuperação da alma dos animais, dos objetos, dos espíritos e dos demais seres.

É nesse ponto que começa o trabalho do perspectivismo propriamente dito, uma vez que a aparência não humana desses seres, não passaria de uma capa ou pele que esconderia o fundo humano comum. O corpo e a pele, nesses casos, determinavam um ponto de vista particular. Assim, ao contrário de uma separação entre uma essência humana exterior e uma forma externa não-humana (de bicho, de artefato, de espírito, etc.), essas cosmologias ameríndias pressupõe uma postura de relações radicalmente diferente das relações clássicas: ainda que vistos pelos humanos como animais, esses animais e demais seres se veem como humanos, vivendo sob condições semelhantes às humanas; isto quer dizer, em última instância, que eles possuem uma vida social tal qual os habitantes das aldeias ameríndias. Por vezes, eles veem no humano um inimigo, por outras, os percebem como predadores. Dessa forma, se a humanidade é aquela condição reflexiva de um sujeito sobre si mesmo, a animalidade é nada mais que um atributo de um corpo visto sob a perspectiva externa.

Mais uma vez, o pensamento ameríndio nos convoca a reconfigurar o que outrora considerávamos um conceito inabalável: a supremacia da espécie humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os poemas “Colheita” e “Nem mais nem menos” de Graça Graúna são apenas dois exemplos das muitas discussões que podem

ser elaboradas em sala de aula no Ensino Básico, para que se faça, efetivamente, cumprir a lei 11.645/2008. Ao percebermos o cenário contemporâneo como um espaço de disputa, é importante que nos atentemos a que vezes têm sido silenciadas ao longo do tempo e ao que podemos fazer, a como podemos atuar, como educadores/as, para que elas se tornem verdadeiramente vocais, e não apenas visuais, não mais tratadas como objeto de estudo daqueles que, ao longo da história, dominaram o debate cultural para “tentar explicar o mundo a partir de um ponto de vista europeu” (SPIVAK, 2010), ou pretensamente europeu.

A literatura indígena existe e resiste como contato com uma ancestralidade e como abertura para novas perspectivas de diversidade, que devem figurar em um processo de educação e de formação básica de qualidade. A demanda cultural tem total impacto em nosso imaginário cultural. É libertando nosso imaginário de uma visão inferiorizada da pessoa indígena que construímos uma sociedade menos racista e menos bélica, aberta à pluralidade. Para tal, é fundamental que conheçamos histórias contadas por diferentes vozes, de diferentes perspectivas, que possam se dar em *contato*, categoria tão prezada por Graça Graúna. Poetas, historiadores/as, estudiosos/as de origem indígena ofertam um mundo por lentes próprias quando são sujeitos de suas falas. Trata-se, assim, de tentar dialogar, de tratar as outras culturas não como objetos da nossa teoria das relações sociais, mas como possíveis interlocutores de uma teoria mais ampla das relações sociais.

Assim, cabe que continuemos nos perguntando após o final desse artigo: de que forma as ações para implementação da lei 11.645/2008, nesses treze anos, estão sendo desenvolvidas nos aspectos pedagógicos, curriculares e nas atividades escolares? Quais as estratégias de monitoramento e de acompanhamento junto às escolas? Quantos e quais materiais didáticos estão sendo oferecidos aos/as profissionais sobre a temática indígena? Quais são os caminhos que se abrem quando entendemos o/a indígena como portador/a de sua própria voz?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 2019.
- BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Tellus*, ano 14, n. 26, p. 11-29, jan./jul. Campo Grande, MS, 2014.
- BETONI, Camila. *Perspectivismo*. Disponível em: <https://www.infoescola.com/autor/camila-betoni/3295/>. Acesso em 22 de agosto de 2021.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 21 de agosto de 2021.
- BRASIL. Lei 11.645/2008. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 21 de agosto de 2021.
- BRASIL. Lei 12.288/2010. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 21 de agosto de 2021.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 1997.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Só morto não tem outro”: reflexões antropológicas de Eduardo Viveiros de Castro. Blog *A Casa de Vidro*, Goiânia, 5 jun, 2012.
- EVARISTO, Conceição. Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, n. 23, p. 1-17, nov. 2008.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2020.
- GRAÚNA, Graça. Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. *Educação & Linguagem*, São Bernardo do Campo, v. 15, n. 25, p. 266-276, dez. 2012.
- . *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- . *Tear da palavra*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2000.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- SANTIAGO, Silvano. *Uma literatura nos trópicos. Ensaios sobre dependência cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTIAGO, Silvano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões polícticoculturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart. Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

DADOS DA AUTORA

Karine Aragão dos Santos Freitas (karine-aragao@hotmail.com). Doutora em Letras: Literatura e Cultura Contemporânea (Puc-Rio). Mestre em Teoria e Literatura Brasileira (Uff). Graduação em Letras (Uff). Professora de Literatura do Ensino Médio do Colégio La Salle Abel.

O RELICIÁRIO AZOILDA LORETTO DA TRINDADE

Gisele Rose da Silva

RESUMO: A aplicação da Lei 10.639/2003, que instituiu a obrigatoriedade do ensino da História da África e dos africanos no currículo escolar do ensino fundamental e médio, nos trouxe a incumbência de inserir a trajetória de intelectuais negras e negros que participaram da construção da sociedade brasileira. Dentro desta perspectiva e da celebração dos 10 anos do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais (PPRER), pioneiro no país no desenvolvimento de pesquisas sobre raça, racismo e antirracismo a partir de uma ótica interdisciplinar, o presente artigo apresenta a intelectual negra Azoilda Loretto da Trindade (1957-2015), o relicário que foi aberto e nos proporciona olhares e ações sobre os estudos relacionados a educação e ressaltando as suas tantas propostas forjadas para uma prática pedagógica pautada na diversidade e valorização de sujeitos.

Palavras-chave: Azoilda Loretto da Trindade. Educação. Intelectual negra.

ABSTRACT: The application of Law 10.639/2003, which instituted the mandatory teaching of African and African History in the school curriculum for elementary and secondary education, brought us the task of inserting the trajectory of black and black intellectuals who participated in the construction of Brazilian society. Within this perspective and the celebration of 10 years of the Graduate Program in Ethnic-Racial Relations (PPRER), a pioneer in the country in the development of research on race, racism and anti-racism from an interdisciplinary perspective, this article presents the black intellectual Azoilda Loretto da Trindade (1957-2015), the open reliquary that provides insights and actions on studies related to education and highlighting the many proposals forged for a pedagogical practice based on diversity and appreciation of subjects.

Keywords: Azoilda Loretto da Trindade. Education. Black intellectual.

AZOILDA LORETTO DA TRINDADE

Rememorar e abrir o relicário Azoilda Loretto da Trindade é o início desta travessia que irá perpassar os caminhos da educação e das relações étnico-raciais no Brasil, destacando o processo de valorização da nossa afro-brasilidade e resgatando a África que existe dentro de cada um de nós, mostrando que todo e qualquer espaço pode e deve ser ocupado para pensar as questões de diversidade, pois:

Azoilda atuou em vários espaços importantes para as discussões que antecederam a lei 10.639/03 e que contribuíram para a sua criação e para sua implementação, junto com Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (RS), Jeruse Romão (SC) Raquel de Oliveira (SP), Maria de Lourdes Siqueira (BA), Eliane Cavaleiro (SP) e Nilma Lino Gomes (MG). São citadas por suas contribuições femininas e por serem as herdeiras de Dandara, no documento - relatório da Unesco/MEC (2008) sobre a elaboração do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira (SANTOS, 2018).

Com especialistas da área de relações raciais e educação como: Nilma Lino Gomes, Eliane Cavaleiro, Henrique Cunha Jr., Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Luiz Alberto Oliveira Gonçalves, Carlos Moore, Rafael Sanzio dos Anjos, Amauri Mendes Pereira, Jeruse Romão, Ricardo Henriques, Maria Aparecida Silvia Bento, Raquel de Oliveira, Kabengele Munanga, Iolanda de Oliveira, Sales Augusto dos Santos e muitos outros, Azoilda participou com o Ministério da Educação, através da sua Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) da realização de diversos encontros estaduais, além de publicações de obras no sentido de dar um suporte teórico nas questões de relações raciais e educação. Na perspectiva de implementação imediata das novas diretrizes curriculares, a primeira publicação intitula-se "Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03" e a segunda publicação "História da Educação do Negro e outras histórias" (OLIVEIRA, 2008) (SILVA, 2020, p.29)

No âmbito da educação, Azoilda formulou teorias e implementou práticas que contribuíram para que diversos espaços, mas principalmente as escolas, abraçassem todas as singularidades, dentro da perspectiva de uma educação acolhedora que tivesse no seu cerne um pensar sobre as relações étnico-raciais.

Como descreveu Azoilda Loretto, nessa trajetória de docência, pesquisa e militância, percebemos a existência de uma polaridade muito grande quando se discute e aborda a questão racial. Com relação ao binômio racismo-educação, essa polaridade se repete: não

encontramos, a nível de livros e/ou artigos, qualquer texto que aborde a questão do racismo na escola e que não tenda para brancos x negros, brancos x índios (TRINDADE, 1994):

Azoilda Loretto da Trindade era Doutora em Comunicação e Cultura, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Mestra em Educação, com área de concentração em Psicologia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas - RJ (1994). Tinha graduação (Licenciatura) em Pedagogia pelo Instituto Isabel (1987); graduação em Psicologia (Licenciatura, Bacharelado e Formação de Psicóloga) pela Universidade Gama Filho (1982). Atuou como supervisora educacional - Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro. Foi professora da Universidade Estácio de Sá e do Conservatório Brasileiro de Música. Coordenadora da Instituição Projeto Diálogo entre Povos e pesquisadora do Grupo de Pesquisa Identidades e Alteridades: Diferenças e Desigualdades na Educação. Atuou como consultora do Canal Futura, da TVE (Programa Salto para o Futuro) e do UNICEF, na função de Coordenadora Pedagógica do Projeto "A Cor da Cultura". Zozó deixou vários livros e capítulos de livros organizados e publicados. Tinha vasta experiência na área de Educação, com ênfase em Currículo, Didática e Prática de Ensino e Psicologia Educacional, atuando principalmente nos seguintes temas: afrodescendência, currículo e multiculturalismo (Informações coletadas do Lattes em 12/12/2015) (RAMOS et. al, 2016, p. 61-62).

Como intelectual, elaborou projetos, textos e livros e, como militante, teve uma vida repleta de atuações de suma importância para a história do movimento negro, onde podemos afirmar que:

Azoilda é o próprio baobá, essa árvore nativa da África que pertence à família das malváceas, parente dos hibiscos e da malva, com seu tronco, em forma de cone, pode chegar a 09 metros de diâmetro e a 30 metros de altura, que ela adorava, pois ela deixou sementes em diversos lugares, (informação verbal de Janete Ribeiro, APÊNDICE E), e que este símbolo se perpetue e nos proporcione reverências, memórias, ancestralidade e axé (SILVA, 2020, p. 23).

EDUCAÇÃO PARA UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

O apagamento da importância histórica de africanos e afrodescendentes na formação do Brasil, a negação sistêmica da existência da discriminação racial e a ideia da mestiçagem, criaram resistências à abordagem temática das relações étnico-raciais. Essa dificuldade refletiu-se na sociedade como um todo, mas principalmente no cotidiano escolar.

Pensar sobre a construção de existências pautadas no fortalecimento de identidades ne-

gras é, de acordo com a lei 10.639/03, valorizar a diversidade brasileira reconhecendo a participação efetiva de africanos e afrodescendentes na construção da sociedade nacional. Parte deste processo consiste em promover a diversidade dos saberes, na contramão de um “saber universal”, como aponta Azoilda:

O que o dito “saber universal” tem de racista? Essas dúvidas começaram a surgir, para nós, no início dos anos 80, quando houve um “boom” de textos críticos à educação e sua leitura nos inquietava, pois só viam classe oprimida, classe desprivilegiada, classe trabalhadora, e nos questionávamos: quem são essas pessoas que fazem parte dessas classes no Brasil? Esse período coincide com a nossa entrada no Movimento Negro. De um lado, negros falando e lutando contra o racismo, em todos os setores da sociedade, e, de outro, educadores progressistas, preocupados com a transformação social e da escola a favor do povo, das classes populares. (TRINDADE, 1994, p. 57).

Consciente ou inconscientemente, identificamos que identidades foram tornadas invisíveis por um sistema que, apesar de possuir uma legislação específica, em alguns casos ainda não consegue potencializar a implantação de ações afirmativas de reconhecimento e valorização na construção de identidades negras.

Se o processo de construção das identidades nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre “nós” e “outros”, não acreditamos que o grau dessa consciência seja idêntico entre todos os negros, considerando que todos vivem em contextos socioculturais diferenciados. Tomar consciência histórica da resistência cultural negra e da importância de sua participação na cultura brasileira atual é o que deveria fazer parte do processo de busca da construção das identidades negras.

No pensamento de uma pessoa racista, ser negro é ser excluído. Por isso, sem minimizar os outros fatores, persistimos em afirmar que a identidade negra mais abrangente seria a identidade política de um segmento importante da população brasileira: aquele formado pelos despossuídos de participação política e econômica e do pleno exercício da cidadania.

A realidade multicultural de nossa sociedade será sempre a justificativa para a defesa de uma educação antirracista que respeite as diferenças culturais. Azoilda ressaltava a necessidade de enfatizar que a palavra “diferença” não podia estar diretamente atrelada apenas aos portadores de necessidades especiais, mas deveria ser aplicada quando falamos das culturas negras e indígenas.

Dito isto, lutar para que a lei 10.639/03 seja devidamente implementada nas instituições de ensino e que seja propagada por todo corpo docente é uma das primeiras alternativas na busca de um espaço onde não prevaleça a unanimidade de um grupo.

A busca por uma educação de qualidade acessível a todos e todas é uma tarefa que vem sendo executada, mas não da melhor forma, ao longo dos anos, pois tornar visíveis os anseios daqueles que não se sentem acolhidos no cotidiano escolar deveria ser a prioridade nas práticas e políticas governamentais.

Uma educação antirracista é resultado de um trabalho de militância dentro e fora do cotidiano escolar, pois é entender que o racismo existe e permeia todas as instituições inseridas em nossa sociedade e isso se dá porque, na nossa estrutura social, o racismo é uma constante e pode ser apresentado de várias formas, pois:

Acreditamos, como seres humanos comprometidos com a educação deste país, que mudanças metodológicas, didático-pedagógicas, de mentalidade e da práxis precisam com urgência ser implementadas. Cada vez mais se acirra o abismo entre a educação escolar (sobretudo a pública municipal e estadual), o trabalho, as práticas sociais e a experiência extraescolar.

Escolas quebradas, gradeadas, assaltadas, apedrejadas, pichadas, violadas, militarizadas, policiadas. (TRINDADE, 2011, p. 8).

A questão se inicia nas falas que são reproduzidas no ambiente escolar de que os negros contribuíram para a formação do Brasil. Se analisarmos de forma mais ampla esta afirmativa, perceberemos que, se o povo negro contribui, é porque já existia um Brasil completamente construído, e não é assim que analisaremos. O povo negro participou efetivamente da formação do Brasil e também da formação do que chamamos de povo brasileiro.

Nesse sentido, é fundamental entender que uma das principais formas de praticar uma educação antirracista é proporcionar que sujeitos sejam representados no cotidiano escolar nas mais variadas formas. É importante valorizar a imagem e a importância da prática de uma educação que seja voltada para a diversidade, corrigindo assim práticas racistas que são apresentadas de forma estrutural em nosso cotidiano escolar.

E a escola reforça todas estas percepções ao apresentar um mundo em que negros e negras não tem muitas contribuições importantes para a história, literatura, ciência e afins, resumindo-se a comemorar a própria libertação graças à bondade de brancos conscientes (ALMEIDA, 2018, p. 51).

Pensar uma educação antirracista que torne visível de forma igualitária personalidades, pensadores, pesquisadores que formaram nosso país e que, ainda hoje, contribuem para a construção de um país livre das desigualdades e que respeite todas as subjetividades de todos aqueles que estão inseridos no âmbito escolar é uma das metas primordiais e fundamentais para uma educação pautada na diversidade.

Atuar dentro da perspectiva de uma educação que seja de fato antirracista é perceber a diversidade das existências presentes no espaço escolar, é compreender cada ser como único e múltiplo e compreender cada anseio e possibilitar práticas que ressaltem afetos e humanidade.

Nos momentos de grande exclusão social, como os tempos atuais, é importante perceber que a educação antirracista precisa ser uma educação que ressalte as diversidades presentes nas existências dos sujeitos inseridos no cotidiano escolar, pois a escola tem sua estrutura montada de maneira a possibilitar a reprodução de todas as formas de dominação desejadas. E é através das práticas do ensino que essas formas vão ser vividas, exercidas consciente ou inconscientemente (TRINDADE, 2008).

Uma prática docente que seja voltada para a diversidade étnica e cultural da nossa população, sobretudo dessa população que ao longo da história do Brasil, vem sendo alijada dos direitos civis, sociais e humanos, dessa população que dorme nas filas por uma vaga na escola pública. Uma prática docente política ideológica e humanamente comprometida como nosso povo mestiço, belo, forte, que luta que surpreende, que ri, que chora, que cria cotidianamente saberes e estratégias, práticas que possibilite viver/sobreviver, num tempo em que a exclusão social é vista como um valor positivo e como inevitável (TRINDADE e SANTOS, 1999, p. 16).

Uma educação que seja acolhedora e crítica é uma das bases desta reflexão, que entra em choque com o racismo estrutural, pois acolher é também permitir que outras formas de buscar conhecimento sejam implementadas, é deixar que sujeitos que até então não estavam inseridos no âmbito escolar se tornem presentes neste espaço.

Combater as discriminações e as desigualdades raciais não é uma tarefa fácil, pois o racismo estrutural faz com que apareçam resistências por parte da opinião pública (GUIMARÃES, 2012). No Brasil, o racismo está entranhado nas relações sociais e por isso é preciso entender que a luta por uma educação antirracista está intimamente ligada à luta por uma sociedade mais justa. Em função disto, essas discussões se entrelaçam e precisam ser uma constante em nosso cotidiano.

Pensar o racismo estrutural requer perceber, em algumas situações, a dificuldade de se abordar questões que ressaltem as diferenças e contemplem todas as subjetividades, pois, no Brasil, o racismo está intrínseco nas relações sociais.

Em hipótese alguma pensamos que a busca por uma educação antirracista se dará com base na invisibilidade de qualquer subjetividade, mas o que precisamos entender e perceber é que existe uma necessidade de se repensar práticas cotidianas.

Dito isto, uma educação antirracista se propõe a ser uma via de mão dupla como afirma Paulo Freire, um processo de ensino-aprendizagem mútuo, pois nos educamos em comunhão com base no respeito, na troca de saberes, respeitando as subjetividades e singularidades presentes dentro do espaço escolar, sendo, assim, uma educação que respeite cada sujeito.

E por acreditar na possibilidade de uma escola justa, que atenda aos interesses e necessidades da população brasileira, logo, por acreditar que essa estrutura social baseada na exploração, na dominação, no racismo, no machismo, na competição, na corrupção e na discriminação do trabalho manual pode mudar, pode ser desmontada, em prol de outra voltada verdadeiramente para os interesses reais da população, é que estamos aqui, tentando, enquanto educadores e educadoras, nos articular / organizar para que juntos/juntas (uma andorinha só não faz verão) possamos ter uma prática de luta eficaz e gloriosa (TRINDADE, 2008, p. 37).

Azoilda propõe uma prática pedagógica que, juntamente com os valores civilizatórios afro-brasileiros, vai compor uma nova estrutura educacional, com base na compreensão dos sujeitos, nas experiências vividas, nesses corpos inseridos num sistema de invisibilidade que, dentro deste processo, emergem como sujeitos visíveis.

Como educadora, Azoilda tinha uma grande preocupação com as crianças e adolescentes negros inseridos no espaço escolar e sempre ressaltou a importância de uma construção positiva de identidades negras – em uma prática diária que nos coloque em contato com realidades diversas, dando visibilidade a temáticas que historicamente foram invisibilizadas. Esse é o ponto inicial no processo de fortalecimento que nos faz perceber que afetar e ser afetado pelo outro é uma tarefa constante e necessária para que não negligenciemos a nós e aos outros.

Um dos caminhos propostos por Azoilda para uma educação antirracista dentro e fora dos espaços escolares seriam os valores civilizatórios afro-brasileiros, que destacam a África,

a sua diversidade e o fato de que os africanos e africanas trazidos ou vindos para o Brasil e seus descendentes brasileiros implantaram, marcaram e instituíram valores civilizatórios neste país (TRINDADE, 2005).

VALORES CIVILIZATÓRIOS AFRO-BRASILEIROS

Azoilda Loretto da Trindade afirmava que possuímos valores marcados por uma diversidade; somos descendentes de organizações humanas em processo constante de civilização – digo processo, e não evolução. Como afro-brasileiras e afro-brasileiros, ciosas/os e orgulhosas/os desta condição, em diálogo com valores humanos de várias etnias e grupos sociais, imprimimos valores civilizatórios de matriz africana à nossa brasilidade que é plural (TRINDADE, 2015).

Refletir sobre uma sociedade que possa de fato se colocar como antirracista é uma tarefa necessária. Para tanto, precisamos forjar instrumentos que possibilitem nos aproximar uns aos outros enquanto sujeitos gerando múltiplas possibilidades de existências, construções de subjetividades e coletividades, gerando a necessidade de pensar uma forma outra de afetar cada sujeito inserido neste processo.

Os valores civilizatórios afro-brasileiros criam possibilidades de contar histórias diferentes, inserir sujeitos e subjetividades, dentro do ambiente escolar que pode e deve ser acolhedor e respeitoso com todas e todos, forjando uma educação antirracista. Azoilda nos mostra que esses valores podem ser pensados e aplicados dentro e fora do cotidiano da escola, agindo como estratégia de múltiplas atuações, e são princípios e normas que constituem nossa existência no âmbito de nossas subjetividades e coletividades que forjam estratégias para nossas ações e posicionamentos nas várias esferas cotidianas, pois:

Ao destacarmos a expressão “valores civilizatórios afro-brasileiros”, temos a intenção de destacar a África, na sua diversidade, e que os africanos e africanas trazidos ou vindos para o Brasil e seus e suas descendentes brasileiras implantaram, marcaram, instituíram valores civilizatórios neste país de dimensões continentais, que é o Brasil. Valores inscritos na nossa memória, no nosso modo de ser, na nossa música, na nossa literatura, na nossa ciência, arquitetura, gastronomia, religião, na nossa pele, no nosso coração. Queremos destacar que, na perspectiva civilizatória, somos, de certa forma ou de certas formas, afrodescendentes. E, em especial, somos o segundo país do mundo em população negra (TRINDADE, 2005, p. 30).

Dito isto, começaremos com o princípio do Axé/Energia Vital, valor este que está presente em tudo que é vivo, pois tudo o que existe possui axé. Estamos sempre criando, trocando e fazendo esta energia vital circular. Diferentemente do que muitos pensam, Axé não está somente ligado às tradições religiosas de matriz africana, mas, sim, é um aparato de ações e atuações que nos dão ao longo do tempo força/energia. Existe energia vital nas plantas, água, pedras, animais, ar, tempo, ou seja, tudo que é sagrado e está em interação com o corpo e com o espírito (TRINDADE, 2005), pois se entendemos que tudo que está neste plano terreno é sagrado, nada mais justo que tenhamos olhares e ações diferenciadas com todos os seres que vivem ao nosso redor. Essa atitude nos fará perceber como são importantes nossas ações e falas para com o outro.

Reconhecemos a importância do Axé, da ENERGIA VITAL, da potência de vida presente em cada ser vivo, para que, num movimento de CIRCULARIDADE, esta energia circule, se renove, se mova, se expanda, transcenda e não hierarquize as diferenças reconhecidas na CORPOREIDADE do visível e do invisível. A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só nos humanos, mas nos seres vivos em geral, nos reinos animal, vegetal e mineral. “Na Natureza nada se cria, tudo se transforma”, “Tudo muda o tempo todo no mundo”, “... essa metamorfose ambulante”. Se estamos em constante devir, vir a ser, é fundamental a preservação da MEMÓRIA e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ANCESTRALIDADE, também presente no mundo de territórios diversos (TERRITORIALIDADE). Territórios sagrados (RELIGIOSIDADE) porque lugares de memória, memória ancestral, memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de COOPERAÇÃO e COMUNITARISMO, por ORALIDADES, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (CORPOREIDADES), pela música (MUSICALIDADE) e, sobretudo, por que não, pelo prazer de viver — LUDICIDADE (BRADÃO e TRINDADE, 2010, p.14).

Em nossa sociedade, o sujeito negro evidencia silenciamentos opressores e constantes, por isso pensar sobre oralidade é tão importante, pois um dos fatores que tornam nossas existências visíveis e livres é o ato de falar. A Oralidade, nossa expressão oral, é carregada de sentido, de marcas de nossa existência (TRINDADE, 2005), pois nossa fala evidencia o nosso estar no mundo, a capacidade de se comunicar e aprender com o outro.

A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão de pressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e

precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente censurado (KILOMBA, 2019, p.33-34).

Compreendendo o ato de falar como uma negociação entre quem fala e quem escuta, percebemos a necessidade da prática da oralidade nos cotidianos, mas principalmente no cotidiano escolar, pois é comum ouvir algum professor ou professora pedindo que seus alunos e alunas parem de falar. Esse silenciamento imposto por uma educação onde somente um sujeito pode se expressar ressalta a necessidade de praticar a oralidade dentro da perspectiva da afetividade, ou seja, praticar um falar que afete o outro e, como via de mão dupla, deixar que o outro fale e nos afete.

A matriz africana se constitui com base na circularidade. As rodas de sambas, rodas de capoeira, as giras dos terreiros e também as rodas de conversa nos mostram como gerar a possibilidade de olhar e enxergar o outro, de se colocar no mesmo lugar que o outro. A circularidade proporciona novos olhares e percepções, permitindo construir e fortalecer sujeitos na compreensão de suas subjetividades.

A roda tem um significado muito grande, sendo um valor civilizatório afro-brasileiro (TRINDADE, 2005) que resgata nossas tradições mais antigas através da Circularidade, pois, no momento em que podemos olhar e tocar uns aos outros, nos tornamos mais próximos. No círculo, eu vejo quem está do meu lado e quem está a minha frente. É uma forma de eu compartilhar saberes, por isso que é tão importante cada um dizer sua palavra.

A circularidade nos permite ver o corpo do outro e compreender a sua dimensão inserida nos vários espaços, pois o corpo é muito importante na medida em que com ele vivemos, existimos e somos no mundo. A Corporeidade (TRINDADE, 2005) é compreender nosso ser e estar no mundo, pois a energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só nos humanos, mas nos seres vivos em geral.

Fascina-me ver que os corpos humanos são tão diversos e ao mesmo tempo tão iguais. Isso se aplica a tudo no mundo, mas é instigante observarmos a nossa rica diversidade e, ao mesmo tempo, triste ao perceber como há uma tendência ainda hegemônica em justamente capturar essas diversidades, aprisionando-as em padrões mercadológicos. (TRINDADE, 2008, p. 15).

Compreender as opressões sofridas por corpos subjugados e subalternizados é refletir sobre uma outra possibilidade de encarar nossas questões relacionadas às nossas subjetividades nos diversos espaços, pois:

Somos únicos e somos múltiplos, somos uma riqueza de possibilidades. E podemos nos conectar, nos compreender, nos comunicar, interagir... nos constituir em comunidades, grupos, sociedades, civilizações... e compartilhar as graças e desgraças da existência. (TRINDADE, 2008, p. 8)

Nesse sentido, há uma diversidade dentro da unidade humana, pois a unidade biológica está entrelaçada à diversidade de experiências, atitudes e vivências que compõem as identidades inseridas no contexto de construção dessas existências únicas e diversas. Percebemos, então, que os valores civilizatórios afro-brasileiros estão inseridos de várias formas em nossos corpos, e estes não se apresentam de forma rígida ou linear, mas nos perpassam de várias formas, atuando cada um deles juntos ou em separado.

A corporeidade, em conjunto com a circularidade, nos remete à Ludicidade, pois a alegria é o gosto pelo riso, pela diversão e celebração da vida (TRINDADE, 2005), é um dos caminhos mais fáceis para promover a interação, o senso de coletividade, a ideia de parceria. Através dos momentos de ludicidade, podemos afetar o outro e descobrir formas de alegrar e celebrar nossas existências, pois nos permite buscar nossa alegria interior através das trocas de afetos.

Parece simples, mas não é, pensarmos a relação que os grupos excluídos constroem ao longo do tempo com seus corpos e sua localização no mundo. Percebemos que existe uma dificuldade em compreender “onde se encaixar”. Se perceber dentro de uma construção social e geopolítica enquanto busca conhecer-se individualmente não é uma tarefa fácil, sendo diferente do padrão vigente.

A cultura negra é coletiva e da cooperação. Numa sociedade que vive tempos de tanto egoísmo e individualismo, pensar a Cooperatividade (TRINDADE, 2005) é uma de suma urgência para vislumbrarmos tempos que aceitem nossos corpos, nossas falas e nossas ações. A cooperatividade é um valor civilizatório afro-brasileiro que não pode se perder ao longo do tempo, pois as nossas práticas ancestrais não são solitárias, elas são coletivas e cooperativas. Cooperar significa fazer a sua parte em prol de um bem maior, operando juntamente, contribuindo, ajudando e auxiliando outras pessoas.

A Musicalidade, como uma sensibilidade para criar, tocar ou contemplar música, é um dos aspectos afro-brasileiros mais emblemáticos (TRINDADE, 2005), pois é emocional e se coloca como o instrumento que temos para transformar sinais sonoros em emoção, e vice-versa. A música promove momentos lúdicos e únicos de entre-

lace entre sujeitos em seus corpos diversos, numa perspectiva de integração e harmonia, aguçando nossos sentidos e afetando nossas existências.

É necessário perceber o entrelace entre os valores civilizatórios. Compreendo estes não de forma hierárquica, mas sim como saberes e fazeres que perpassam nosso cotidiano e nossas vivências, propondo um olhar diferenciado do ser e estar no mundo. Valores estes que foram forjados através de nossa memória ancestral e que se apresentam de forma tão natural nos corpos negros, sendo aflorada através das rodas, músicas, brincadeiras, afetos, cooperação entre outros, possibilitando uma mudança epistemológica e corpórea, promovendo ações múltiplas para o trato com o outro e para a própria perspectiva de si.

Ao falarmos de memória ancestral, pensamos sobre os tantos processos de cura que o povo negro precisa atravessar, se tornando de suma importância compreender que todos e todas que vieram antes de nós estão presentes neste caminhar, pois a Memória, enquanto valor civilizatório afro-brasileiro, é o que nos possibilita ter acesso a autoestima, orgulho, segurança e pertencimento. Essa memória tão importante que, enquanto possibilidade de cura, nos foi tirada quando nos jogaram dentro dos navios e deixaram em África nossos ancestrais.

As histórias das nossas famílias não são atravessadas com fotografias, brasões, porcelanas, ou com uma árvore genealógica como as grandes famílias tradicionais europeias, pois não bastava arrancar o negro de suas terras, também queriam tirar-lhes sua subjetividade, e, em função disso, precisamos recriar, reinventar e buscar nossa memória. Percebemos, então, a necessidade dessa busca ancestral. A memória é a possibilidade de acessar, na atualidade, episódios ocorridos em outros momentos, podendo ser entendida como a possibilidade de o sujeito registrar, conservar e evocar acontecimentos vividos, assim as nossas lembranças são guardadas a partir de elaborações das experiências apreendidas. É interessante pensar que a memória está diretamente ligada a experiências que já aconteceram, ou seja, está relacionada com o passado.

A estratégia do apagamento da história do negro não é recente, pois, desde o primeiro momento, o processo de escravização se incumbiu de apagar a memória da vida e cultura do escravizado, por isso a necessidade do pensar a Ancestralidade (TRINDADE, 2005) enquanto valor civilizatório afro-brasileiro. Sendo um dos elementos vitais que dão força aos povos, a ances-

tralidade se funda na compreensão de um conjunto de valores existentes em uma comunidade e se afirma e se consolida ao longo do tempo.

A ancestralidade se reflete em seus próprios saberes, se manifesta em sua própria visão de mundo. Por isso, não tem a ver somente com território, tendo significado cultural, religioso ou mesmo político, podendo assim desempenhar um papel fundamental na formação de identidades pessoais e públicas. Compreendo sempre que a ancestralidade está muito além de ser somente uma ascendência genética, pois diz muito sobre seu passado, sua família, entre outros.

A Religiosidade, enquanto valor civilizatório afro-brasileiro, em seu sentido mais amplo, é um termo abrangente usado para se referir aos numerosos aspectos da atividade religiosa, dedicação e crença religiosa, que nos permitem entender o aspecto do cuidar e ser cuidado, do ver e ser visto, do compreender e ser compreendido, do afetar e ser afetado, pois nossos corpos são como templos sagrados de uma ancestralidade potente e pujante que atua a todo momento e em todos os espaços, modificando e transformando existências.

A religiosidade está além do pertencer a alguma religião, mas, sim, está ligada à necessidade de respeitar todas as religiões, compreendendo que esta deve ser pensada em todos os espaços com base no respeito, afetividade e diversidade.

Azoilda não teve tempo neste plano de inserir a Afetividade no conjunto de valores civilizatórios afro-brasileiros, porém compreendemos como seu grande legado o viver, escrever e pensar sobre afetividade enquanto valor civilizatório afro-brasileiro que perpassa por todos os outros, pois é através do afeto que nos unimos. O afeto que nos faz pensar sobre o pertencer e o estar do outro, que nos faz pensar e compreender a existência do outro:

A afetividade está presente no acolher e entregar, ou seja, no estar no mundo. O modo de ouvir, agir, tocar, pensar, brigar e acariciar está envolvido no processo da construção afetiva. É perceber que o outro possui suas subjetividades e precisa ser respeitado e acolhido.

Afetar o outro é propiciar a construção de potências, é perceber que cada indivíduo pode e deve ser compreendido nos detalhes de suas necessidades particulares para que possa ser visto e encarado com um ser completo.

Refletir sobre afetividade em tempos em que o cuidado com o outro está cada vez mais escasso é uma tarefa árdua e difícil. Porém, é preciso repensar os caminhos que nossas relações estão

tomando para que possamos retornar a uma sociedade que tenha no afeto uma forma de ação e reação. Acolhida como aceitação do outro na sua humanidade e na sua capacidade de mudança. E para que haja aceitação e acolhida se faz necessário o diálogo (de corpos e culturas) (TRINDADE, 2010) (SILVA, 2020, p. 54)

Os valores civilizatórios afro-brasileiros forjam uma virada epistêmica na promoção de uma educação que seja efetivamente antirracista, tendo como elo a afetividade que perpassa por todo o diagrama dos valores. Percebemos que estes não são de forma alguma lineares ou estáticos, mas, sim, se conectam e interpenetram e se constituem num amálgama de saberes.

BREVES CONSIDERAÇÕES

Após atravessarmos os valores civilizatórios afro-brasileiros, compreendemos a importância desta virada epistêmica dentro do espaço escolar, pensando-o como um espaço de troca que não é composto somente pela sala de aula através do olhar professor/professora–aluno/aluna, mas, sim, vislumbrando neste e em outros espaços as interações que acontecem com mais frequência, rapidez e fluidez e, por isso, é necessário observar que ali existem e se reúnem sujeitos com diversos anseios, vontades, necessidades, pensamentos, atuações e perspectivas.

Atualmente o espaço escolar ainda perpetua a padronização de indivíduos a partir de um perfil distante da maioria dos alunos e alunas. Essa é uma prática recorrente ao longo dos últimos séculos em nossa sociedade, o que nos faz entender o motivo de as instituições de ensino serem espaços de promoção de preconceitos e desigualdades.

O espaço escolar é complexo pois, cotidianamente, promove a interação entre estudantes, ao mesmo tempo em que há de ser considerada a subjetividade de cada um destes (tanto no processo de formação intelectual, quanto social e identitário). Pensar esse espaço a partir da perspectiva da diferença (TRINDADE, 1998) é criar possibilidades de existência para a diversidade de indivíduos e, tão logo, fortalecer interações positivas. Se positivarmos as diferenças, trilharremos um caminho rumo a uma educação que inclua e valorize sujeitos.

É necessário propor, através das estratégias sinalizadas por Azoilda, uma virada epistêmica nas normas educacionais vigentes, atuando nas instituições e em todas as brechas possíveis, para que possamos abranger um número cada

vez maior de educandos e educadores que pensem sobre o outro e suas subjetividades.

O espaço escolar precisa estar pujante, aberto e disponível a mudanças, propondo a queda de verdades tidas como universais e eternas, pensando principalmente sobre as instituições públicas de ensino. É preciso entender esses cotidianos, que vêm sendo discutidos e criticados ao longo dos anos, e exigir que se reivindique dentro destas instituições um papel sócio-pedagógico que resgate uma educação pautada no diálogo e na troca de ideias.

Sendo assim, o espaço escolar precisa estar pronto para absorver propostas, para gerar potências e permitir aprendizados múltiplos, pois, priorizando a educação em valores, aprendemos a ter novas atitudes para com o outro e para nós mesmos, num processo individual e coletivo de aprendizagem.

Com as palavras de Azoilda, enfatizamos que fizemos esse resgate com o objetivo de energizar as resistências e rupturas antirracistas que, cotidianamente, estão presentes na escola, já que elas são fundamentais para nós e não estamos sós. Conhecer ou pelo menos saber que existem resistências e rupturas é uma estratégia de luta, no sentido de alastrá-las, no sentido de que elas possam ser agenciadoras de outras produções de ruptura – o novo está por vir, está sempre sendo produzido (TRINDADE, 1994).

Diante das considerações apresentadas, é possível sinalizar a importância da atuação de Azoilda Loretto da Trindade para os estudos das relações étnico-raciais no Brasil, sinalizando a possibilidade de construção de caminhos para a implementação de uma educação antirracista através da valorização do ensino da História da África, dando visibilidade à construção de múltiplas identidades negras através do processo de valorização do ser negro. Cabe mencionar que precisamos estar atentos para a busca contínua de estratégias e rupturas de lutas que possibilitem a construção de uma sociedade mais justa e livre do racismo.

CONCLUSÃO

Sendo assim, o espaço escolar precisa estar pronto para absorver propostas, para gerar potências e permitir a construção de existências múltiplas, pois, priorizando a educação em valores, aprendemos a ter novas atitudes para com o outro e para nós mesmos, num processo individual e coletivo de aprendizagem.

Enfatizamos que esta travessia tem por objetivo energizar as resistências e rupturas antirracistas que, cotidianamente, estão presentes na escola, já que elas são fundamentais para nós e não estamos sós. Conhecer ou pelo menos saber que existem resistências e rupturas é uma estratégia de luta, no sentido de alastrá-las, no sentido de que elas possam ser agenciadoras de outras produções de ruptura – o novo está por vir, está sempre sendo produzido.

Diante de todos os atravessamentos e estudos percorridos neste artigo, é possível sinalizar

a importância da atuação de Azoilda Loretto da Trindade para os estudos das relações étnico-raciais no Brasil, sinalizando a possibilidade de construção de afetos através do ensino da História da África, dando visibilidade às múltiplas identidades negras pensadas dentro do processo de valorização do ser negro. Cabe mencionar que precisamos estar atentos para a busca contínua de estratégias de luta que possibilitem vislumbrar uma sociedade mais justa e livre de qualquer tipo de opressão, mas principalmente livre do racismo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BRASIL. Lei 10.639, de 9 de Janeiro de 2003.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- SILVA, Gisele Rose da. Azoilda Loretto da Trindade: o baobá dos valores civilizatórios afro-brasileiros, CEFET-RJ. 163f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais), Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: http://dippg.cefet-rj.br/pprer/attachments/article/81/149_Gisele%20Rose%20da%20Silva.pdf
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. Educação-Diversidade-Igualdade: num tempo de encantos pelas diferenças. *Revista Fórum Identidades*, v. 3, n.3, p. 9-18, jan-jun de 2008.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da; SANTOS, Rafael. *Multiculturalismo: mil e uma faces da escola*. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. O racismo no cotidiano escolar. Rio de Janeiro: FGV, 1994. 249f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Estudos Avançados em Educação, Departamento de Psicologia da Educação, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1994.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. O impacto do racismo na educação. *Revista Salto Para o Futuro (TV Escola)*, ano XXI, Boletim 5 – Edição Especial, maio de 2011.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores Civilizatórios Afro-brasileiros na educação. MEC – Valores afro-brasileiros na Educação. Boletim, v. 22, 2005.
- TRINDADE, Azoilda Loretto da. Percurso Metodológico. In: BRANDÃO, A. (Org.). *Saberes e Fazeres: Caderno de Metodologia*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2015.

DADOS DA AUTORA

Gisele Rose da Silva (rose.gisele@gmail.com). Professora de Filosofia da SEEDUC-RJ. Mestre em Relações Étnico-Raciais pelo PPRER/Cefet-RJ.

EMERGÊNCIA DO DISCURSO ANTIRRACISTA: PARA ALÉM DO DIZER, FAZER

Cleide Maria de Mello

RESUMO: A partir do assassinato de João Alberto Freitas, um homem negro, nas dependências do supermercado Carrefour em 2020, na véspera do Dia Nacional da Consciência Negra, esta pesquisa tem como objetivo analisar os *discursos e medidas* tomadas por três das partes envolvidas: i) o *ambíguo discurso* antirracista proposto pela empresa onde o crime ocorreu, ii) o *tardio discurso* do governo sobre a inegável existência do racismo estrutural/institucional na sociedade brasileira, e iii) o *contradiscurso* do(s) movimento(s) negro(s) após a criação do Comitê de Diversidade pelo Carrefour e da Comissão de Juristas pelo governo. Com base na obra *Quando dizer é fazer* de Austin (1990) e do suporte teórico de Ramalho e Resende (2011), Blommaert (2006) e Gee (2005), analisamos e comparamos os *dizeres e fazeres* dessas três esferas e constatamos a importância e necessidade da atenção e *interferência constantes* dos movimentos sociais para que se faça justiça neste país.

Palavras-chave: Movimento negro. Racismo estrutural. Racismo institucional. Análise do discurso. Políticas públicas.

ABSTRACT: From the murder of João Alberto Freitas, a black man, on the premises of Carrefour supermarket in 2020, on the eve of the National Day of Black Consciousness, this research aims to analyze the speeches and measures taken by three of the parties involved: i) the ambiguous anti-racist discourse proposed by Carrefour, ii) the late government discourse on the undeniable existence of structural/institutional racism in Brazilian society and iii) the counter-discourse of the black movement(s) after the creation of the Diversity Committee by Carrefour and the Jurists' Committee by the government. Based on Austin's (1990) *How to do things with words* and the theoretical support of Ramalho and Resende (2011), Blommaert (2006) and Gee (2005), we analyzed and compared the speeches and actions of these three spheres and we noted the importance and need for constant attention and interference from social movements so that justice is done in this country.

Keywords: Black movement. Structural racism. Institutional racism. Discourse analysis. Public policies.

Tenho sangrado demais
Tenho chorado pra cachorro
Ano passado eu morri
Mas esse ano eu não morro
(Belchior, 1976, apud Emicida, 2020)

O QUE NÃO TEM SIDO DITO, MAS FEITO

Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA (2020), uma das evidências da profunda desigualdade racial no Brasil é a dos índices de mortalidade da população negra por violência. Em levantamento feito em 2018, *75% das vítimas de homicídios foram negros* (soma de pretos e pardos – IBGE). Cumulativamente, na década entre 2008 e 2018, enquanto para os não-negros (brancos, amarelos e indígenas) houve uma *redução* de 12,9% nas taxas de homicídios, para os negros houve um *aumento* de 11,5%.

O assassinato de João Alberto Silveira Freitas em 19/11/2020, nas dependências da loja do Carrefour em Porto Alegre/RS, veio somar-se a esse preocupante e assustador quadro estatístico. Na esteira do igualmente brutal assassinato de George Floyd pela polícia nos Estados Unidos, que provocou manifestações de protesto no mundo todo, a repetição desse ato no Brasil, dessa vez por seguranças, dentro de uma empresa varejista multinacional, reverberou em reações contundentes em protesto ao *racismo institucional*.

Apesar da naturalização da morte cotidiana de corpos negros lá e cá, ambos os casos ganharam enorme visibilidade por terem tido um detalhe em comum: a gravação e divulgação dos vídeos na imprensa e nas redes sociais.

No contexto do presente estudo, intitulado “Emergência do discurso antirracista: para além do dizer, fazer”, o termo *emergência* tem validade em sua dupla conotação: pelo fato de ter *emergido* de uma situação tão trágica quanto inaceitável – o assassinato de mais um homem negro no Brasil – e também pela *premência* de discursos antirracistas na sociedade brasileira.

A repercussão do lamentável fato perpassou todos os setores da economia, a saber: primeiro setor: poder público; segundo setor: empresas privadas com finalidade lucrativa; e terceiro setor: organizações sem fins lucrativos, que se posicionaram frente a essa situação, cada um deles com seus *dizeres* e intenções de *fazeres*, discursos esses que serão objeto de análises neste estudo:

1. *Empresas*: as medidas tomadas pelo Carrefour para contornar a situação aparentemente

incontornável, dentre elas a criação de um *Comitê Independente de Diversidade e Inclusão* (D&I) para orientar ações contra a discriminação racial no Carrefour Brasil;

2. *Poder Público*: anúncio de medidas da Câmara dos Deputados de combate ao racismo estrutural e institucional no Estado Brasileiro, a partir da indicação de uma *Comissão de Juristas*;

3. *Movimento Negro*: a resposta da Coalizão Negra por Direitos à criação dos mencionados Comitê pelo Carrefour e Comissão pela Câmara dos Deputados.

O agravante nesse episódio – se é que se pode tornar ainda mais grave um fato como esse – é que João Alberto, 40 anos, negro, foi assassinado na véspera do dia da Consciência Negra, 20 de novembro, o que potencializou as manifestações por todo o Brasil, com marchas, protestos, ataques e boicotes ao Carrefour, a despeito de uma pandemia que já havia ceifado a vida de mais de 200 mil pessoas.

Esse tema – *emergência do discurso antirracista* – se apresenta, portanto, duplamente relevante – tanto teórica quanto socialmente – na medida em que envolve: (i) a temática do *racismo*, não só atual como de interesse geral e (ii) a investigação dos discursos utilizados pela *empresa*; o tardio posicionamento do *poder público* e as respectivas e contundentes reações do *movimento negro*.

Essas ações e reações, para além da midiática – ou viralização – imediata e global do caso, suscitaram a seguinte pergunta de pesquisa: a partir desse evento discursivo, que *relações indexicais* surgem nos discursos do Carrefour, do governo e na conseqüente reação do movimento negro?

Este trabalho de pesquisa *qualitativa* de cunho *interpretativista* tem, portanto, os *objetivos* de (i) analisar o discurso de combate ao racismo presente nas *medidas* tomadas pelo Carrefour após o assassinato de João Alberto Freitas em sua loja em Porto Alegre; (ii) avaliar o discurso do Governo para fazer frente à inegável existência do *racismo estrutural/institucional* na sociedade brasileira; (iii) investigar o *contra-discurso* do Movimento Negro com relação à criação do Comitê de D&I pelo Carrefour e da Comissão de Juristas pelo Governo.

A análise dessas matérias buscará o embasamento teórico nos seguintes autores: em *análise do discurso*, Ramalho e Resende (2011); em *linguagem como performance*, Austin (1990); através dos contextos *micro/macro* e *ordens de indexicalidade* de

Blommaert (2006) e dos discursos com “D” maiúsculo e “d” minúsculo de Gee (2005).

A próxima seção apresentará, então, um *panorama das teorias* dos(as) mencionados(as) autores(as), não só para compreensão dos eventos sociais como para intervenção e melhoria dessas relações. Em seguida, serão abordados os *fundamentos teóricos* aplicados à *metodologia* utilizada para a análise do *corpus* de dados selecionado e, na seção final, serão apresentados os *resultados obtidos*, sua interpretação e discussão.

TEORIZANDO O DISCURSO: DO DIZER AO FAZER EM LÂMINAS

Com relação à *análise do discurso*, Ramalho e Resende (2011) salientam que o discurso está, a um só tempo, ligado aos estudos da linguagem e aos sensíveis avanços nas pesquisas das ciências sociais, na medida em que oferecem embasamento científico para investigações de problemas sociais advindos das relações de poder e (in)justiça.

Essas autoras embasam meu estudo na medida em que explicam a proposta da Análise do Discurso Crítica (ADC) de “conceber o discurso a partir das maneiras de como ele figura em práticas sociais: como modos de (inter)agir, de representar e de ser” (RAMALHO e RESENDE, 2011, p. 31), que são materializados em textos, no caso, de empresas-governo-sociedade. A esses *modos de (inter)agir, de representar e de ser*, adicionamos os de *dizer e fazer*, de Austin.

Em suas conferências reportadas na obra *Quando dizer é fazer*, Austin (1990, p. 38) caracteriza, preliminarmente, “[...] o *proferimento performativo* como aquela expressão linguística que não consiste, ou não consiste, apenas, em *dizer* algo, mas em *fazer* algo, não sendo um relato, verdadeiro ou falso, sobre alguma coisa” e que constitui a parte da linguagem, ou de sua natureza, que realiza ações: os *atos de fala*.

Esse autor acrescenta ainda que o *ato de fala* é sempre passível de críticas, que podem surgir, por exemplo, quando alguém assume um compromisso sem o envolvimento de pessoa(s) afetada(s) por ele, nos remetendo às medidas tomadas tanto pelo Carrefour como pelo Governo, sem a participação da parte mais afetada por essas ações, a população negra.

Para nos dar suporte teórico adicional na análise desses diferentes discursos, lançamos

mão também da teoria das *indexicalidades* de Blommaert (2006), para quem teorizar tem a ver com a investigação atenta de *imagens e metáforas*, que nos ajudam a (re)pensar objetos de formas inusitadas, que pedem, portanto, análises também inusitadas. Ele argumenta que uma das *metáforas* utilizadas na observação de eventos e processos sociais é a de *camadas* que vão do local (micro) ao global (macro), e às *normas* que regem esses ambientes sociais Blommaert dá o nome de *ordens de indexicalidade*,

Nesse sentido, Gee (2005) paraleliza esses conceitos: às lâminas *micro* e *macro* ele chama, respectivamente, de *discurso* com “d” minúsculo (a linguagem em conversas e histórias) e *Discurso* com “D” maiúsculo (linguagem de grupos socialmente significativos).

Com essa convergência de teorias sobre discurso – como *momento de práticas sociais*, com seus *dizeres* e *fazeres* advindos das camadas *micro* ou *macro*, que se caracterizam por seus “*discursos*” ou “*Discursos*” – passamos então para os fundamentos metodológicos utilizados nesta investigação acerca da análise discursiva das três esferas selecionadas: empresarial, governamental e sócio-racial.

A METODOLOGIA NA ANÁLISE DOS DITOS E FEITOS (ANTI)RACISTAS

Borges (2020), a partir do *best-seller* de Ribeiro (2019) *Lugar de fala*, simplifica o significado dessa expressão como “É a posição de onde olho para o mundo para então intervir nele”, demonstrando também convergência às teorias citadas. Veremos, assim, como cada segmento desta que foi uma peça de horror – o assassinato de João Alberto, negro, por seguranças do hipermercado Carrefour – se posiciona em sua *forma de olhar para o mundo* e o *que fazem para intervir nele*: empresários ligados ao Carrefour, juristas selecionados pelo governo federal e integrantes do movimento social negro.

As leituras referenciadas anteriormente nos darão subsídios para analisar se e como o *dizer* se transforma em *fazer* e que *ordens de indexicalidade* emergem de cada uma das partes envolvidas acima citadas: empresa(s), governo e movimento negro. Considerando-se o título deste artigo “Emergência do discurso antirracista: para além do dizer, fazer”, onde *emergência* tem um duplo sentido – de emergir e de urgir –, buscamos também encontrar nas matérias analisadas palavras que apresentassem essa mesma característica.

O *corpus* selecionado é composto por matérias veiculadas *online*: (i) na revista Forbes – Negócios, sobre as perdas financeiras do Carrefour por conta do episódio que culminou no assassinato de João Alberto Freitas e as subsequentes medidas de combate ao racismo, dentre elas a criação do *Comitê Independente de D&I*, com a opinião de alguns de seus participantes; (ii) o ato do Presidente da Câmara dos Deputados que dispõe sobre a criação de uma *Comissão de Juristas* para aperfeiçoamento da legislação de combate ao racismo; e (iii) o *contradiscurso* do movimento negro brasileiro à criação dos referidos Comitê e Comissão.

Iniciamos pelas declarações iniciais das lideranças do Carrefour logo após o assassinato de João Alberto e matérias na revista Forbes-Negócios, que resumem os efeitos do assassinato e as medidas imediatas tomadas pela empresa para tentar recuperar sua reputação – assim como suas finanças – seriamente abaladas. Nesse tópico, incluímos também uma postagem no Twitter do intelectual negro Silvio Almeida, um dos integrantes do *Comitê Independente pela D&I* criado pelo Carrefour, também preocupado com sua reputação e, por isso, justificando sua participação e explicitando suas motivações e os objetivos e alcance de tal Comitê.

Passamos em seguida à análise do *corpus* de dados relativo ao posicionamento do Governo, com o ato do Presidente da Câmara dos Deputados de 17/12/2020 que, embora não especifique conexão com o caso em pauta, apresenta medida inicial em prol do combate ao racismo *estrutural e institucional* no Brasil.

Finalmente, analisamos as duas notas de repúdio do movimento Coalizão Negra por Direitos (2020) ambas publicadas em seu site. A primeira, questionando a criação do *Comitê Externo de D&I* do Carrefour Brasil acompanhada do discurso de Hélio Santos, também negro, que compara sua atuação em defesa da causa negra desde os anos 1990 com o atual posicionamento da Coalizão. A segunda, repudiando a criação da *Comissão de Juristas* pela Câmara dos Deputados, igualmente justificando seu posicionamento. A seguir, demonstramos a análise dos dados com base nos recursos teóricos e metodológicos citados anteriormente.

DIZENDO, FAZENDO E ACONTECENDO: DO MICRO AO MACRO

Com base nos fundamentos teóricos de Ramalho e Resende (2011), Austin (1990), Blom-

maert (2006) e Gee (2005), bem como na metodologia de análise dos discursos (anti)racistas mencionados, chegamos aos seguintes resultados na análise do *corpus* de dados, apresentados sob três subseções: empresarial, governamental e sócio/racial.

DIZERES E (PROMETIDOS) FAZERES ADOTADOS PELO CARREFOUR

Retomando a definição de Borges (2020), qual o *lugar de fala* das empresas? Como elas vêm o mundo para intervir nele? Considerando-se que o lucro é seu objetivo primeiro em um sistema capitalista, no caso específico do assassinato ocorrido em suas dependências, conforme publicado na MoneyTimes (2020), o Carrefour passa a falar em números, ou melhor, *cifras*, que é a linguagem *indicial* do mundo dos negócios:

Excerto 1. Ações iniciais do Carrefour

“Palavras não expressarão nossa angústia com a brutalidade. Daremos todo o apoio à família de João Alberto Silveira Freitas e, em respeito a ele, nossa loja de Passo D’Areia fechou ontem e permanecerá fechada hoje”, afirmou o Carrefour.

“Além disso, todo o resultado das vendas do dia 20 de novembro das lojas Carrefour Hipermercados será doado para entidades ligadas à luta pela consciência negra”, acrescentou.

Nota-se, entretanto, que, apesar de a empresa expressar sua *angústia* sobre o fato, no dia seguinte ao assassinato de João Alberto, a matéria da revista Forbes-Negócios (2020) ressaltou, também utilizando a indexicalidade de *cifras*, as imediatas consequências negativas sobre a reputação do Carrefour tanto no Brasil como em seu país de origem, ou seja, um forte abalo no nível macro provocado por uma trágica ocorrência:

Excerto 2. Queda nas ações do Carrefour

Ontem, as ações do Grupo caíram 5,3% na sessão da B3, no pior desempenho entre os papéis que compõem o Ibovespa, uma perda de valor de mercado de R\$ 2,16 bilhões. Na França, sede do grupo Carrefour, os papéis da companhia acumulavam queda de 6,97% nos últimos cinco dias às 9h37, horário de Brasília.

Dois dias após o assassinato de João Alberto, o Carrefour volta a *indexicalizar* seu discurso *financeiro*, anunciando o *valor* (“d”) a ser investido em medidas antirracistas, apesar de não as detalhar:

Em um dos esforços para reduzir o impacto negativo na imagem da companhia, o Carrefour anunciou na noite de ontem a criação de um fundo para promover a inclusão social e combate ao racismo, com aporte inicial de R\$ 25 milhões, montante que irá se somar às vendas das lojas no dia 20 de novembro, que a companhia prometeu destinar a iniciativas de combate ao racismo no país.

Interessante também notar nos vários excertos o uso repetido do termo *ações* que, assim como vimos em *emergência*, tem mais de um significado, dentre os quais selecionamos alguns no dicionário Michaelis (2020) com suas respectivas classificações em *lâminas* ou *camadas*:

- ato ou efeito de agir; ato, feito (“d”).
- disposição para realizar coisas: energia, movimento (“d”).
- fração mínima em que está dividido o capital de uma sociedade anônima (“D”).
- (Economia) título ou documento que formaliza e representa a propriedade dessa fração de capital que atribui a seu titular um direito creditício perante a sociedade anônima (“D”).
- (Jurídico) Meio legal de requerer judicialmente a tutela do aparato judiciário do Estado na defesa de um interesse contra aquele que lesou um direito subjetivo ou infringiu as leis penais [...] (“D”).

Considerando-se esses múltiplos significados e observando-se a sequência de excertos, percebe-se que o Carrefour tomou uma série de *ações* e *medidas* – termos sinônimos – que a própria empresa considera insuficientes. No excerto a seguir, novamente o termo *valor* é utilizado repetidamente, desta vez no plural, *valores*, trazendo seu duplo sentido de (i) preço que se atribui a algo (“d”) e (ii) conjunto de princípios que representam o ideal de perfeição que deve ser buscado pelo homem (“D”):

Excerto 4. Valores do Carrefour e de seu presidente

A divulgação das ações vem após o presidente do Carrefour, Alexandre Bompard, se manifestar na tarde da véspera em sua conta no Twitter.

“Medidas internas foram imediatamente tomadas pelo Grupo Carrefour Brasil, principalmente em relação à empresa de segurança contratada. Essas medidas são insuficientes. Meus valores e os valores do Carrefour não compactuam com racismo e violência.”

Nesse contexto, o presidente do Carrefour deixa claro que seus *valores* e os da empresa (no caso, seus princípios “D”) não coadunam com atos de violência e racismo, de certa forma isentando o Carrefour da responsabilidade pelo assassinato de João Alberto e transferindo-a para a empresa de segurança terceirizada. Em suma: o Carrefour promete uma série de *ações* e *medidas* (“micro”) para salvaguardar suas *ações* (“macro”).

Outro ponto que merece destaque é que, dentre os nove convidados para integrar o *Comitê Independente de D&I* criado pelo Carrefour, oito são negros, e seu propósito é bem definido com relação à pauta racial:

Excerto 5. Composição e objetivo do Comitê Independente de D&I

O time, composto por especialistas, líderes de movimentos negros e personalidades com voz ativa nessas questões, conta com Rachel Maia, Adriana Barbosa, Celso Athayde, Silvio Almeida, Anna Karla da Silva Pereira, Mariana Ferreira dos Santos, Maurício Pestana, Renato Meirelles e Ricardo Sales. Com o propósito de contribuir para que crimes como esse nunca mais ocorrem, o grupo terá como função orientar e aconselhar compromissos de Tolerância Zero à discriminação racial no Carrefour Brasil.

Um de seus representantes deixa nítido que o grupo trabalha para os pretos e não para o Carrefour, e mais uma vez o termo *ações* aparece repetido para destacar a proposição do “d” em implementar mudanças efetivas no *status quo*, com destaque para a afirmação de que não têm como *fugir à responsabilidade* – diferentemente do Carrefour que no excerto 4 *terceirizou a responsabilidade* pelo crime:

Excerto 6. Depoimento de integrante do Comitê Independente de D&I

“Não trabalhamos para o Carrefour, trabalhamos para que os pretos se desenvolvam. Eu estive em quatro passeatas e em algumas ações nas lojas, mas chega um ponto em que precisamos tirar lições e propor ações para que esses fatos não se repitam”, diz Celso Athayde, fundador da CUFA – Central Única das Favelas. “Existe hoje um fundo que vamos gerir – são os pretos que farão essa gestão. Não temos como fugir dessa responsabilidade.”

No excerto a seguir, fica evidente a intenção de promover mudanças concretas e permanentes – o “d” afrontando o “D” – através de *ações/medidas* de tolerância zero com diferentes *timings* de implementação:

Excerto 7. Proposição de mudanças do Comitê Independente de D&I

O posicionamento do grupo, divulgado na tarde de hoje (25) por comunicado, diz que as ações de tolerância zero ao racismo não podem ser apenas momentâneas. É preciso criar e alimentar uma estrutura de igualdade de oportunidades, sendo assim, serão colocadas em prática outras medidas – mais especificamente oito – de transformação de curto a longo prazo para a rede varejista.

Segue um resumo das oito medidas anunciadas pelo Comitê e publicadas na revista Forbes (2020), individualmente *indexicalizadas* como parte do “discurso” ou do “Discurso”:

1. Cláusula contratual para fornecedores (“d”) que inclui o combate ao racismo (“D”) e à discriminação por razões de origem, condição social, identidade de gênero, orientação sexual, idade, deficiência e religião (“D”);
2. Regras rigorosas de contratação e treinamento para o time de segurança (“d”), com apoio e parceria de organizações do movimento negro (“d”);
3. Treinamento interno para colaboradores na política de Tolerância Zero com discriminações (“d”);
4. Geração de oportunidades de carreira e qualificação direcionada a 100 negros(as) por ano (“d”);
5. Apoio a instituições de ensino para formação profissional da juventude negra (“d”);
6. Contratação de 20 mil novos colaboradores por ano, com cotas proporcionais à população de cada estado do país (“D”);
7. Implementação de canal digital para denúncias (“d”);
8. Criação de aceleradora para empreendedores(as) negros(as) nas comunidades no entorno das lojas de Porto Alegre (“d”).

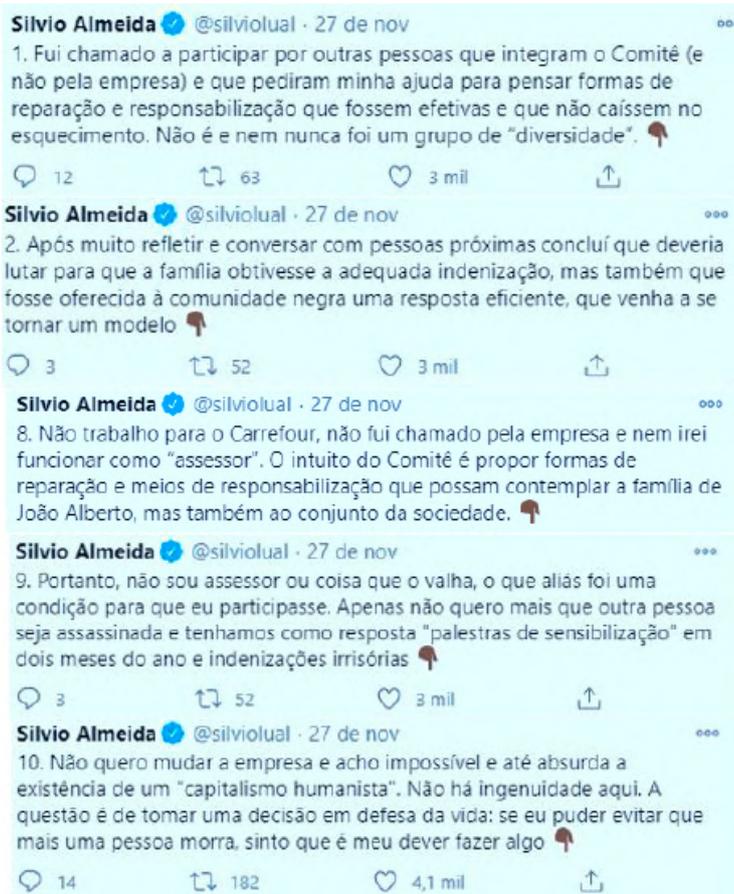
Vale ressaltar a abertura do Comitê para o diálogo com demais instituições que queiram agregar à pauta, demonstrando disponibilidade de conexão inclusive com o movimento negro, apesar de não citado especificamente:

Excerto 8. Disponibilidade de escuta do Comitê de D&I

“Mais importante do que tudo isso é que o comitê fará uma escuta permanente, estando aberto a receber sugestões e propostas do que precisa ser feito”, diz Athayde.

Em virtude de críticas direcionadas à formação do Comitê, Silvio Almeida postou em seu Twitter (2020) um “fio” de justificativas para sua participação e, em cinco dos dezessete pontos elencados, o intelectual e advogado negro faz questão de frisar enfaticamente que *não faz parte do Carrefour nem presta assessoria àquela empresa*.

Excerto 9. Justificativas de Silvio Almeida para sua participação no Comitê de D&I



Percebe-se nessa declaração que o advogado, a exemplo do próprio Carrefour, também está preocupado em manter sua reputação – ou sua “face” que, segundo Goffman (1975), representa mais do que o rosto, e sim todo o seu “eu” social, a sua “fachada” que, no caso do jurista, é reconhecida e respeitada na sociedade e está sendo ameaçada por seu envolvimento com a referida empresa.

Novamente, um entrelaçamento entre o micro e o macro, pois sua reputação de profissional altamente conceituado (“d”), não pode ser abalada pelo engajamento com uma empresa que cometeu vários atos violentos contra a sociedade (“D”), particularmente contra a população negra. Almeida ressalta, ainda, que não há ingenuidade quanto à existência de um “capitalismo humanista”.

O QUE O GOVERNO TEM A DIZER E FAZER NO COMBATE AO RACISMO

O governo é o primeiro setor da economia do país que, por ser democrático, tem – ou deveria ter – como *lugar de fala* uma *visão de mundo igualitária*, intervindo sempre que essa não correspondesse à realidade. Como o Bra-

sil é profundamente desigual – de acordo com Relatório de Desenvolvimento Humano (RDH) da Organização das Nações Unidas (ONU) (G1, 2020), detém a segunda maior concentração de renda do mundo, onde o 1% mais rico da população concentra 28,3% da renda total, só perdendo, por muito pouco, para o Catar, onde o 1% mais rico detém 29% –, nota-se que seu *lugar de fala* está absolutamente distorcido, o que requer medidas corretivas urgentes.

O problema maior é que, aqui no Brasil, essa *desigualdade social tem cor e essa cor é preta*. Conforme dados do Boletim das Desigualdades Sociais por cor ou raça no Brasil do IBGE (2019), a população negra – soma de pretos e pardos – representa 75% entre os mais pobres, o que indica como o *racismo estrutural* vem atuando de forma muito eficaz na manutenção da população negra em condições de subserviência.

Após o assassinato de João Alberto no Carrefour, o Governo, sem fazer nenhuma menção direta ao ocorrido, instituiu uma *Comissão de Juristas* com o intuito de:

Excerto 10. Ato do Presidente da Câmara dos Deputados instituindo a *Comissão de Juristas*



Percebe-se nesse documento que o governo finalmente não só reconhece a existência do racismo no Brasil, como demonstra claramente a intenção de *dizer e fazer*, através de ações efetivas para seu enfrentamento a partir de sua lâmina “macro”. Essa efetiva intencionalidade de *fazer* está referendada no prazo estipulado, bem como na escolha dos participantes:

Excerto 11. Prazo para conclusão dos trabalhos da *Comissão de Juristas*

Parágrafo único. A Comissão terá o prazo de 120 (cento e vinte) dias para concluir seus trabalhos, a contar da data de sua instalação, prorrogáveis mediante solicitação de seu Presidente.

Em seu “fio” no Twitter mencionado anteriormente (v. excerto 9), Almeida, em paralelo à sua participação no Comitê de D&I criado (mas

não gerido) pelo Carrefour, dentre as 17 justificativas listadas, menciona sua participação em outra Comissão:

Excerto 12. Anúncio de Almeida sobre sua participação na Comissão de Juristas



Isso demonstra não só o quanto sua competência é reconhecida no tocante à defesa da pauta racial, mas também a concentração de poder de decisão em poucas mãos, ainda que mãos negras, o que dialoga com o receio do movimento negro: o Governo destacou dezenove juristas (dentre eles Dr. Silvio Almeida) para esse trabalho, com o que a Coalizão Negra também não concordou, assim como havia discordado anteriormente sobre o Comitê de D&I do Carrefour e expôs publicamente seu protesto e justificativas, como veremos a seguir.

O DIZER E O QUERER FAZER DO MOVIMENTO NEGRO

O *lugar de fala* do movimento negro, como representante do terceiro setor da economia – as organizações não governamentais (ONGs), sem fins lucrativos –, tem sido historicamente de resistência, desde a época da escravidão, com a formação de quilombos clandestinos, cujo maior e mais famoso foi o de Palmares, que resistiu por mais de um século. No pós-abolição, tivemos a Frente Negra Brasileira (FNB), constituída em 1931 e destituída com o golpe de estado de Getúlio Vargas em 1937; a Associação Cultural do Negro (ACN), de 1954 a 1976, que inspirou a criação de outros grupos; o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento em 1944 e que (re)existiu até 1961; o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), na ativa de 1960 a 1981; o Quilombhoje, responsável pela edição dos Cadernos Negros, que nasceu do MNU – Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1978.

Os resultados alcançados pelo ativismo desses movimentos, ainda que insuficientes para a redução ou extinção do *racismo estrutural* no Brasil, têm representado mudanças significativas para a população negra. Dentre a legislação específica, podemos citar a criminalização do racismo de acordo com a Lei 7716/89; a obrigatoriedade do ensino da história da África e

da cultura afro-brasileira nas escolas pela lei 10639/2003; o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela lei 12888/2010, e a lei de cotas para o ensino superior, 12711/2012.

O fato de existirem, entretanto, *não* significa que essas leis estejam sendo cumpridas. Com exceção da lei de cotas raciais, que oportunizou a entrada de negros nas universidades e que resultou até agora em 50,3% de alunos autodeclarados pretos e pardos nas universidades federais (IBGE, 2019), as demais leis têm sido timidamente aplicadas, e agora dependem da vigilância e cobrança permanente de todos – no caso, dos mais interessados em sua efetiva implementação, a população negra.

Nesse contexto, em 2019 surge o movimento denominado *Coalizão Negra por Direitos*, organização que agrupa entre seus membros 170 instituições (inclusive o MNU) voltadas para o atendimento da população negra e indígena. Em notas publicadas em seu site, demonstra seu repúdio pela formação do Comitê de D&I no Carrefour e da Comissão de Juristas instituída pela Câmara dos Deputados, analisadas a seguir.

O QUERER FAZER DA COALIZÃO NEGRA COM O COMITÊ DO CARREFOUR

A Coalizão Negra por Direitos entende que o Carrefour está usando o *Comitê Independente de D&I* para negar sua responsabilidade, encobrir a violência racista que vitimou João Alberto e *precificar* sua vida através de um fundo para promoção da igualdade racial de *valor* irrisório se comparado à lucratividade da empresa.

Ilustração 1. *Banner* da Coalizão contra a criação do Comitê de D&I (2020)



Interessante notar que a linguagem reativa do *banner* – “não há mediação com quem nos mata” – reivindica também nas entrelinhas “direitos sobre o Comitê”, reforçando o posicionamento da Coalizão nesse contexto, o que nos remete novamente ao termo *ação*, dessa vez em seu significado jurídico.

Os membros da Coalizão não só *dizem* como *fazem* valer seus direitos: afirmam também que estão entrando com representação junto ao Ministério Público Federal e Ministério Público do Rio Grande do Sul para responsabilização do Carrefour nessa ocorrência, bem como à bancada de vereadores negros recém-eleitos em Porto Alegre, para cassação de seu alvará de funcionamento com base na lei orgânica municipal, qual seja:

Excerto 13. Artigo 150 da Lei Orgânica Municipal de Porto Alegre (2014)

Art. 150 – Sofrerão penalidades de multa até a cassação do alvará de instalação e funcionamento os estabelecimentos de pessoas físicas ou jurídicas que, no território do Município, pratiquem ato de discriminação racial; de gênero; por orientação sexual, étnica ou religiosa em razão de nascimento; de idade; de estado civil; de trabalho rural ou urbano; de filosofia ou convicção política; de deficiência física; imunológica, sensorial ou mental; de cumprimento de pena; cor ou em razão de qualquer particularidade ou condição.

Utilizando seu *micro poder* (“d”) baseado no cuidado secular com a população negra para enfrentamento do também secular *racismo estrutural* (“D”), para a Coalizão é inconcebível que se crie um *Comitê de D&I* indicado pela empresa, para discutir questões intrínsecas aos direitos da população negra, sem uma *ampla consulta* aos realmente envolvidos (e vítimas) desse sistema racista e opressor. Segundo esse movimento, uns poucos escolhidos, ainda que competentes, não têm representatividade para *falar* e *agir* em nome de 55,8% da população brasileira (IBGE, 2019).

Santos (2020), em matéria divulgada no site Coalizão, utiliza seu *lugar de fala* de negro, professor e ativista da causa racial, para endossar o manifesto da Coalizão Negra por Direitos, fazendo constante uso de escolhas lexicais ligadas a *metáforas* sobre racismo: regeneração – remédio – terapia – antídoto – cauterização – medicina – cura – mal maior, indexicalizando-o como *doença grave*:

MODERNIZAÇÃO REGENERADORA

Como preciso sintetizar; eu diria que essa frente vem para radicalizar numa modernização regeneradora. Essa iniciativa pode vir a ser o remédio para uma sociedade que finalmente começa a se assumir doente. Percebe mais: não há futuro plausível sem essa cura. Daí a necessidade da radicalização, que é uma terapia que a medicina recomenda para curar doenças graves.

Segundo Darcy Ribeiro, a população negra escravizada, pelo trabalho, civilizou o Brasil. De fato, o escravismo colocou o País na órbita do comércio mundial pela produção de commodities como o açúcar, o ouro e o café.

Agora, devemos civilizar de novo. Dessa feita pela instauração da equidade. Equidade ampla e irrestrita que cauteriza as desigualdades – mal maior que nos traz o não-desenvolvimento.

Em seguida, o *indexicaliza* com metáforas relacionadas à *guerra*: segurança nacional – golpes – ovo da serpente – inimigo – combate – sem trégua – golpe mortal –, pois afirma que se deve *batalhar* numa frente ampla antirracista:

Excerto 15. Propostas de Santos (2020) para o *combate sem trégua* ao racismo

Aqui, a ideia de segurança nacional, atribuição do estado moderno, que na versão anacrônica militar foi motivo de golpes, não vislumbra o ovo da serpente que vem sendo chocado com zelo ibérico nesse país continental. Essa frente autêntica deve ter coragem e ousadia para propor e agir. O tamanho e a agudeza de nossa desigualdade é um fator desestabilizante. Se há um inimigo a ser combatido sem trégua é a desigualdade. O constituinte de 1988 foi sábio ao considerar a igualdade como pressuposto para a cidadania nacional.

A síntese dessa frente modernizadora e regeneradora é a equidade em que a intersecção de raça e gênero são vetores que concretizam nossa sustentabilidade econômica, social e moral. A equidade racial é o antídoto para a anomia em que sempre estivemos imersos. Trata-se de um golpe mortal numa saga de meio milênio de duração.

A fala do movimento Coalizão Negra por Direitos não admite minimizar a responsabilidade do Carrefour pelo assassinato de João Alberto e nos remete à expressão que vem sendo regularmente usada em tempos de redes sociais, de “passar o pano”:

Uma frente com este perfil *não pode vir para livrar a cara de corporações racistas*, mas precisa ter seu rumo pontuado por quem historicamente empunha essa bandeira por muito tempo solitariamente: o movimento social negro brasileiro, hoje unificado na COALIZÃO NEGRA POR DIREITOS, que conquistou essa posição – mais de 170 organizações – ao enfrentar a antítese de tudo que foi dito aqui, que é o governo de Jair Bolsonaro. (SANTOS, 2020, *grifo meu*)

O QUERER FAZER DA COALIZÃO NEGRA COM A COMISSÃO DO GOVERNO

Repetindo sua demonstração de não concordância com a formação do Comitê de D&I do Carrefour, a Coalizão Negra por Direitos (“d”) também enviou ofício ao Presidente da Câmara dos Deputados (“D”) reforçando seu descontentamento com a recente criação da Comissão de Juristas e também fazendo uso de *metáforas de guerra*: combate – resistência – luta – genocídio – defesa da vida – proteção de direitos – enfrentamento:

Excerto 16. Solicitação da Coalizão pela participação do movimento negro.

Em nenhum momento os movimentos negros foram consultados ou ouvidos para o processo de construção dessa Comissão, estabelecida em um momento de grande fragilidade institucional para o campo de defesa e proteção de direitos, uma vez que temos observado um desmonte sistêmico de políticas para efetivação dos direitos humanos e enfrentamento ao racismo e discriminação racial.

A abertura de um processo de revisão de legislação sobre racismo deveria minimamente considerar aqueles que foram fundamentais para que essas legislações hoje existam: o movimento negro. Não há política institucional de enfrentamento ao racismo que tenha sido estabelecida sem a luta do movimento negro, sem a articulação do movimento atuando efetivamente para que as nossas vozes e argumentos fossem considerados e nossos direitos também respeitados.

Embora reconheça a competência dos juristas selecionados para participarem da Comissão, o movimento negro (“d”) exige também a participação da sociedade civil, particularmente as instituições representantes da população negra na elaboração de leis (“D”). Vemos, assim, o *enfrentamento* da lâmina micro *pressionando e buscando influenciar* a camada macro para obtenção de seus direitos fundamentais.

Excerto 17. Pedido da Coalizão para construção conjunta de leis antirracistas

Há, portanto, na origem desta Comissão um vício irreparável que coloca em xeque a sua legitimidade. Qualquer debate legislativo há de respeitar a sociedade civil organizada ao entorno da temática e a luta histórica dos movimentos negros foram responsáveis pelas poucas leis antirracistas existentes. Assim sendo, faz-se fundamental revisar a forma de produção legislativa desta casa, para que seja construído conjuntamente à movimentos negros comprometidos com a luta antirracista e com a defesa dos direitos humanos e da democracia.

Em consonância com a conhecida expressão popular “a união faz a força”, pela primeira vez na história da resistência negra no Brasil, a coalizão dessas mais de 170 instituições dedicadas ao ativismo contra o racismo vem *afrontando* o poder hegemônico em busca de efetivos *fazeres* a partir de seus *dizeres* e, mais ainda, exigindo sua *participação nesses fazeres* como detentores do conhecimento teórico e empírico do sofrimento a que a população negra vem sendo submetida há mais de 500 anos neste país.

O QUE SE DIRÁ E FARÁ A PARTIR DAQUI?

O fato gerador dessa pesquisa qualitativa foi o assassinato de um homem negro no Brasil, dessa vez filmado e viralizado, nas dependências do hipermercado Carrefour em Porto Alegre. As reações da própria empresa, do governo e do movimento negro, obtidas através de declarações na mídia online, tornaram-se um evento discursivo e meu objeto de análise, que tem como fio condutor os conceitos de *análise do discurso* de Ramalho e Resende (2011); *linguagem como performance* de Austin (1990); contextos *micro e macro* correspondentes às *ordens de indexicalidade* de Blommaert (2006) e os discursos com “D” maiúsculo e “d” minúsculo de Gee (2005).

A partir de dados inquestionáveis sobre a situação deplorável da maioria absoluta da população negra no Brasil – 75% entre os mais pobres nesse país são negros, que são também as maiores vítimas da violência –, analisamos o quanto cada uma dessas esferas de poder, empresarial e governamental, demonstra real interesse em *dizer e fazer* algo eficaz para melhorar a questão racial que atenda às demandas da população negra.

Com o suporte epistemológico acima citado, concluímos que o grupo empresarial Carrefour, mesmo com casos anteriores de racismo em suas lojas, só agora está envidando esforços no sentido de minimizar o forte abalo em *sua reputação e suas finanças* – fazendo constante uso de termos de duplo significado, como *ações* no sentido de *medidas*, mas também como suas *ações* que despencaram na Bolsa de Valores. Por seus antecedentes, essas *ações/medidas* só estão sendo tomadas para salvaguardar o valor de suas *ações* na BOVESPA, que lhes rendeu prejuízos significativos por conta da reação massiva causada pela filmagem e viralização das cenas chocantes do assassinato.

A análise nos leva a concluir que o governo também tardou demais a interferir e está aparentemente só agora “tirando a venda dos olhos” para propor políticas públicas (“D”) voltadas à população negra que, segundo dados do próprio governo, apontam para uma desigualdade abissal entre brancos e negros neste país, que detém o vergonhoso título do 2º país com maior concentração de renda do mundo. Mas foi necessária a morte de mais um homem negro de forma brutal para que o Estado reconhecesse a necessidade e obrigatoriedade de atenção à histórica e letal questão racial.

Já o *lugar de fala* do movimento negro (“d”) é bem evidente: eles querem *afrentar o status quo* do racismo estrutural e institucional (“D”) vigente no país há mais de meio milênio, propondo mudanças e *exigindo participação* da Coalizão Negra por Direitos – composta por 170 instituições de defesa dos direitos dos negros e indígenas – em transformações sociais efetivas e eficazes para a população negra, em consonância com o lema “Nada sobre nós sem nós” ou, no caso da criação do Comitê do Carrefour e da Comissão do Governo, “Nada sobre nós somente com alguns poucos de nós”.

Fazendo uso de *metáforas* para enfrentamento ao racismo – como doença, como guerra –, o movimento negro reitera sua importante participação até aqui na conquista de legislação antirracista, justificando seu contradiscurso com sua efetiva competência na busca por melhores condições de vida para a população negra, apesar – ou em função – do recrudescimento do *racismo estrutural e institucional* no Brasil.

No início deste trabalho, citamos Belchior (1976, apud Emicida, 2020) que diz que “no ano passado morri, mas esse ano não morro”. Finalizamos com um verso de outro artista, Djonga (2019), que, utilizando a *indexicalidade* do *espelho*, da referência, do exemplo, nos mostra que, somente agora, após 520 anos de sofrimento e subalternidade, os negros estão finalmente conseguindo adentrar os espaços de poder – “o trono” –, pelo menos através da academia (“D”), por conta das ações afirmativas conquistadas pelas lutas do movimento negro brasileiro (“d”). Permanece em suspenso, entretanto, sua outra imagem refletida e um *desejo* que, definitivamente, não deveria ser com “d” minúsculo:

Olho corpos negros no chão, me sinto olhando o espelho
Corpos negros no trono, me sinto olhando o espelho
Olho corpos negros no chão, me sinto olhando o espelho
Que corpos negros nunca mais se manchem de vermelho.

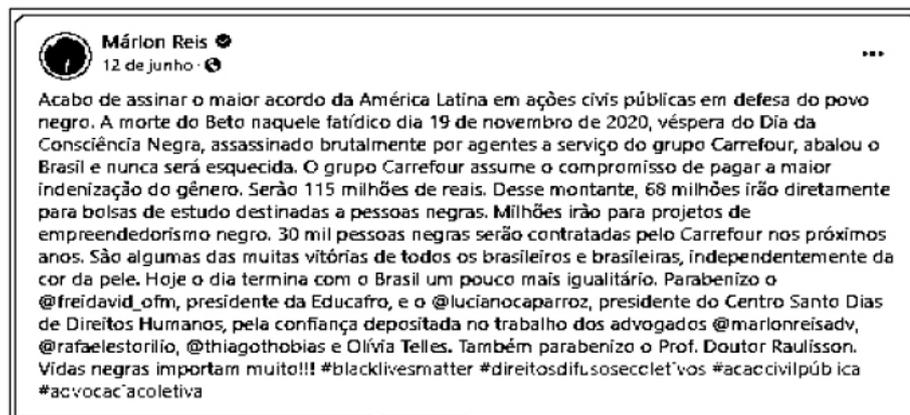
Djonga (2019)

NOTA FINAL: JUSTIÇA SOCIAL DITA E FEITA

Estas foram as mais recentes publicações na imprensa digital sobre os resultados, cujas manchetes atestam uma indenização racial inédita. Agora, que venham as leis igualmente necessárias.



Excerto 20. Depoimento do advogado da ação pública contra o Carrefour (Reis, 2021)



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÇÃO. In: *Dicionário MICHAELIS online*. Melhoramentos, 2021. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/a%C3%A7%C3%A3o/>. Acesso em: 28 ago.2021.
- ALMEIDA, S. "Comitê" externo e independente do caso Carrefour. *Twitter*: @silviolual. 27, nov. 2020. Disponível em: <https://twitter.com/silviolual/status/1332326818829971456>. Acesso em: 30/12/2020.
- AUSTIN, J.L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Tradução: Danilo M. de Souza Filho. 1ª. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990. 136p.
- BELCHIOR. Sujeito de Sorte. In: EMICIDA. *AmarElo - É Tudo Pra Ontem*. 2020. 1 vídeo. (2 min). Netflix. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FQ9hCN0ZYsQ>. Acesso em: 29 ago. 2021.
- BLOMMAERT, J. *Sociolinguistics scales*. London: Working Papers Urban Language & Literacies, 2006.
- BORGES, R. Lugar de Fala. In MOREIRA, M e Dias, T. *O que é 'lugar de fala' e como ele é aplicado no debate público*. Nexo, 24, nov. 2020. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2017/01/15/O-que-%C3%A9-%E2%80%98lugar-de-fala%E2%80%99-e-como-ele-%C3%A9-aplicado-no-debate-p%C3%BAblico>. Acesso em: 29 ago. 2021.
- CALAIS, B. e ARBEX, G. Carrefour anuncia comitê independente sobre D&I. *Forbes-Negócios*. 25 nov. 2020. Disponível em: <https://forbes.com.br/negocios/2020/11/carrefour-anuncia-comite-independente-sobre-diversidade-e-inclusao/>. Acesso em: 29 ago. 2021.
- CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ato do Presidente em 17 dez. 2020. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/grupos-de-trabalho/56a-legislatura/comissao-de-juristas-combate-ao-racismo-no-brasil/conheca-a-comissao/criacao-e-constituicao/ato-de-criacao>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- COALIZÃO NEGRA POR DIREITOS. Nota sobre o "Comitê Externo de D&I [...]". 02 dez. 2020. 1. Ilustração. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2020/12/02/nota-da-coalizacao-negra-por-direitos-sobre-o-comite-externo-de-diversidade-e-inclusao-do-carrefour-brasil/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- COALIZÃO NEGRA POR DIREITOS. Ofício ao Presidente da Câmara dos Deputados. 02 dez. 2020. Disponível em: <https://coalizaonegapor-direitos.org.br/2021/01/21/posicionamento-comissao-juristas-camara-combate-racismo/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- DJONGA. *Falcão*. 2019. 1 vídeo (4 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=w7OylgFzG1c>. Acesso em: 27 ago. 2021.
- G1. Brasil tem 2ª maior concentração de renda do mundo [...]. 09 dez. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2019/12/09/brasil-tem-segunda-maior-concentracao-de-renda-do-mundo-diz-relatorio-da-onu.ghtml>. Acesso em: 29 ago.2021.

- G1. Carrefour fecha acordo na Justiça de R\$ 115 milhões [...]. 12 jun. 2021. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/carrefour-fecha-acordo-na-justica-de-115-milhoes-para-acoes-de-combate-ao-racismo-apos-morte-de-joao-alberto-25058457>. Acesso em: 29 ago. 2021.
- GEE, J. P. Tools of inquiry and discourse. In: *An introduction to discourse analysis: Theory and method*. London: Psychology Press, 2005.
- GOFFMAN, I. A arte de manipular a impressão. In: GOFFMAN, E. *A Representação do "Eu" na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. *Revista Estudos e Pesquisas-Informação Demográfica e Socioeconômica*, n. 41, 12p. 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 29 ago. 2020.
- IBGE Agência de Notícias. Pretos ou pardos estão mais escolarizados [...]. 13 nov. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/25989-pretos-ou-pardos-estao-mais-escolarizados-mas-desigualdade-em-relacao-aos-brancos-permanece>. Acesso em: 29 ago. 2021
- IPEA - Instituto de Pesquisa Aplicada. *Atlas da Violência 2020*. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020> Acesso em: 29 ago. 2021
- PEREIRA, A.P. Carrefour perde R\$ 2 bi em valor de mercado e anuncia fundo para combate ao racismo. *Forbes-Negócios*. 24 nov. 2021. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbesesg/2020/11/carrefour-perde-r-2-bilhoes-em-valor-de-mercado-e-anuncia-fundo-para-combate-ao-racismo/>. Acesso em 29 ago. 2021.
- PORTO ALEGRE (RS). Lei Orgânica do Município. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 2014. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/lei-organica-porto-alegre-rs>. Acesso em 30 ago. 2021.
- RAMALHO, V. e RESENDE, V. *Análise de Discurso (para a crítica): O texto como material de pesquisa*. Campinas, SP: Pontes, 2011.
- REIS, M. Carrefour fecha acordo e paga a maior indenização envolvendo caso de racismo da América Latina. 12 jun. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/%20marlonreis18gov/posts/4620984014620854>. Acesso em 28 ago. 2021.
- REUTERS. Vendas de hipermercados no dia 20 serão doadas para entidades ligadas à consciência negra [...]. In: *MoneyTimes*, 21 nov. 2020. Disponível em: <https://www.moneytimes.com.br/vendas-de-hipermercados-no-dia-20-serao-doadas-para-entidades-ligadas-a-consciencia-negra-diz-carrefour/>. 29 ago. 2021.
- RIBEIRO, D. Lugar de fala. In: RIBEIRO, D. *Feminismos Plurais*. Rio de Janeiro: Jandaíra, 2019.
- SANTOS, H. Uma verdadeira frente por equidade racial. In: CEERT, 09 dez. 2020. Disponível em: <https://ceert.org.br/noticias/direitos-humanos/43655/uma-verdadeira-frente-por-equidade-racial>. Acesso em: 28 ago.2021.

DADOS DA AUTORA

Cleide Maria de Mello (cle_mello@yahoo.com.br). Doutoranda em Estudos da Linguagem – PUC-Rio. Mestra em Relações Étnico-raciais – Cefet/RJ. Professora de Inglês no Programa Social Access E2C para jovens negros(as) na ONG Mais Unidos, patrocínio da Embaixada EUA.

EDUCAFRO: CONTRIBUIÇÕES DO ESTÁGIO SUPERVISIONADO PARA UMA (RE)EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

João Paulo Carneiro

RESUMO: O objetivo desse relato de experiência é pensar práticas pedagógicas na dimensão da diversidade e de um currículo antirracista para o desenvolvimento da autoestima do estudante negro, sobretudo em relação ao Estágio Supervisionado em Pedagogia nas Instituições e Movimentos Sociais, orientado pela Professora Fátima Lobato Fernandes, do Curso de Pedagogia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), na instituição EDUCAFRO de maneira presencial e a distância. Assim, constatamos que é de suma relevância o trabalho do EDUCAFRO no que tange à construção de um currículo antirracista diante do cenário político, educacional e social na dimensão brasileira.

Palavras-chave: Educação Antirracista. Movimento Social Negro. Estágio.

ABSTRACT: The objective of this experience report is to think about pedagogical practices in the dimension of diversity and an anti-racist curriculum for the development of self-esteem of the black student, especially in relation to the Supervised Internship on Pedagogy in Institutions and Social Movements, supervised by Professor Fátima Lobato Fernandes, from the Course of Pedagogy at the State University of Rio de Janeiro (UERJ), at the EDUCAFRO institution, in person and at a distance. Thus, we find that the work of EDUCAFRO is of paramount importance in terms of building an anti-racist curriculum in the face of the political, educational and social scenario in the Brazilian dimension.

Keywords: Anti-racist Education. Black Social Movement. Internship.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é tratar a respeito do movimento social EDUCAFRO no âmbito da educação em relação ao Estágio Supervisionado em Pedagogia nas Instituições e Movimentos Sociais, orientado pela Professora Fátima Lobato Fernandes, do Curso de Pedagogia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Dessa forma, diante do cenário pandêmico, a UERJ vem fornecendo a formação através de sua Plataforma – Ambiente Virtual de Aprendizagem (AVA), na dimensão do Período Acadêmico Emergencial (PAE). E para democratizar o acesso à plataforma, a instituição disponibilizou para o corpo discente tablets e pacotes de Internet 4G (chips) por meio do Edital do Programa Digital¹.

O que motivou a escolha da instituição EDUCAFRO? A temática racial atravessou e foi tomando corpo mediante o curso de Pós-Graduação em Cultura Afro-Brasileira pela Universidade Católica de Petrópolis, realizado no período de julho de 2013 a fevereiro de 2015. Sob orientação da Professora Doutora Norma Lima, apresentei a monografia com o seguinte tema: “Os Ensinos de Histórias da África e Afro-Brasileira: desafios, possibilidades e negações identitárias nas avaliações do Enem após a Lei 10.639/03”. Ao dar seguimento sobre as relações étnico-raciais, houve o ingresso na Universidade Federal do Rio de Janeiro/Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Faculdade de Educação, no curso de Pós-Graduação em Saberes e Práticas na Educação Básica com ênfase no Ensino de História, realizado no período de 2014/2 a 2015/2. E houve a defesa da monografia de conclusão do curso com o seguinte tema: “Construção identitária: possibilidades, desafios e negações das relações étnico-raciais no Caderno de Avaliação do Saerjinho”, sendo orientado pela Professora Doutora Warley da Costa. A temática fora ampliada e discutida no programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Cefet/RJ, no qual foi defendida, no dia 30 de março de 2017, a dissertação com o título: *Ensino de História: Possibilidades e desafios na perspectiva das Relações Étnico-Raciais no Caderno de Avaliação do Saerjinho*, sob orientação do Professor Doutor Mário Luiz de Souza. Atualmente, pesquiso a temática no Curso de Pós-Graduação do Doutorado em História Social da UERJ, na Faculdade de Formação de Professores, Campus São Gonçalo. Portanto, ao associar minha experiência no Estágio Supervisionado em Pedagogia nas Instituições e Movimentos Sociais com a temática e os desdobra-

mentos ocorridos nessa trajetória acadêmica, foi desenvolvido esse texto, cujo foco versa para a construção de uma pedagogia da diversidade.

OBJETIVOS

Os objetivos do presente texto são: refletir sobre as práticas pedagógicas no âmbito da diversidade; analisar as potencialidades pedagógicas para a construção de um currículo antirracista; pensar na relevância de um currículo antirracista na construção da autoestima do estudante negro; refletir sobre a relevância do Ensino de História no processo de desconstrução de estereótipos racistas.

CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Metodologicamente, optou-se pela elaboração do questionário como “Um meio de obter respostas a questões por uma fórmula que o próprio informante preenche” (GOOD e HATT, 1977, p.172). Conforme os autores, na perspectiva da elaboração de um questionário, exige-se que o entrevistador/pesquisador mova-se através dos elementos de dentro para fora, ou seja, os dados já pesquisados e disponíveis são analisados para a tentativa de apoio ao conjunto da logicidade das provocações pretendidas (GOOD e HATT, 1977). “Procuramos desenvolver a entrevista de modo temático, isto é, [...] a participação do entrevistado no tema escolhido” (ALBERTI e PEREIRA, 2007, p.48). Em suma, este relato de experiência percorre o viés da pesquisa qualitativa e da entrevista semi-estruturada, ou seja, “a direcionada por um roteiro previamente elaborado, composto geralmente por questões abertas” (BELI, GIMINEZ-PASCHOAL, NASCIMENTO, MATSUMOTO, 2008, p. 189). É importante destacar que a pesquisa aqui tratada encontra-se no campo social, logo reconhecemos, segundo Melucci (2005), que, em pesquisa social, não se tenciona mais a explicação da realidade em si, mas numa tradução de sentido, ou seja, “o pesquisador é alguém que traduz de uma linguagem para outra” (MELUCCI, 2009, p.34). E ainda sobre pesquisa, apreende-se o sentido de apropriação e ação na seguinte dimensão:

Entendo pesquisa como diálogo inteligente e crítico com a realidade, tomando como referência que o sujeito nunca dá conta da realidade e que o objeto é sempre também um objeto-sujeito. A realidade tanto se mostra quanto se esconde (DEMO, 2001, p.10).

¹ Para maiores informações. Disponível em: <https://www.uerj.br/noticia/uerj-amplia-inclusao-digital-com-oferta-de-tablets-aos-estudantes-alem-de-chips-e-auxilio-a-cotistas/>. Acesso em 13 de maio de 2021.

No caso deste texto, explora-se raça e racismo como categoria analítica (GUIMARÃES, 2012) e currículo como documento de identidade (SILVA, 2010).

A ORIGEM: CONSTRUÇÃO E PROPOSIÇÃO DE POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS

A EDUCAFRO surgiu a partir das ideias do Frei David Raimundo dos Santos, que processualmente vem protagonizando, durante 20 anos, a luta pelas cotas nas universidades. O gatilho desencadeador aconteceu em 1976, quando sofrera forte racismo no momento que ingressa no seminário para ser frade franciscano. Depois a construção da ONG, em 1990 acontece uma reunião com aproximadamente 100 jovens negros e de baixa renda para discutir a realidade desse grupo social na Baixada Fluminense.

Nessa reunião, da Baixada Fluminense, Frei David constatou as enormes distâncias promovidas pelas desigualdades sociais para a população pobre, especialmente a população negra, pois não havia entre os jovens quem estivesse cursando uma graduação e poucos estavam motivados para tal desafio. É preciso lembrar que, diante do contexto histórico do pós-abolição, ocorrera uma forte e perversa substituição da mão de obra negra para imigrantes brancos (FERNANDES, 2008; IANNI, 2004; GUIMARÃES, 2004; DOMINGUES, 2004). Tal processo constitui um grande golpe na exclusão de negros e mulatos no desenvolvimento da industrialização, sobretudo no caso da cidade de São Paulo (HASELBAG, SILVA, LIMA, 1999). Sendo assim, nasceu a Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes (EDUCAFRO). A denominação da instituição escancara a finalidade institucional. Nesse sentido, busca-se o resgate da valorização da humanização, através da igualdade social, da diversidade, da pluralidade e dos direitos humanos.

POLO OBSERVADO: CENTRAL DO BRASIL

Situado na Praça Cristiano Ottoni, s/n. Centro, RJ, o estágio foi desenvolvido tanto no espaço físico (presencial), quanto de maneira virtual, através do site da instituição², especialmente através da observação dos procedimentos pedagógicos realizados pelo coordenador pedagógico local, Mauro Igor dos Santos Silva, e os demais docentes que atuam como voluntários. O núcleo possui professores de todas as

disciplinas da Base Curricular Comum Nacional, cujo objetivo é preparar os alunos que, em sua maior parte, são oriundos da Rede Pública, para o Vestibular do ENEM e para a UERJ. Realizei o estágio durante o período de março a abril de 2021 semanalmente, no turno da noite.

O espaço está situado no prédio da Secretaria de Segurança Pública e agrega todas as secretarias de governo referente à cidadania de um modo geral, assim como a FAETEC e o DEGASE. Todos os segmentos de cidadania possuem frentes que atuam em prol das políticas de ações afirmativas, de pessoas em situação de vulnerabilidade econômica e, também, em prol do grupo LGBTQIA+.

No andar, ainda funciona o Conselho Estadual dos Direitos dos Negros (CEDINE), que cedeu o espaço para o projeto. Como educador, foram observadas a respeitabilidade e a cordialidade, e construções para uma sociedade democrática foram tecidas em prol do bem-estar do próximo, sempre preparados para o acolhimento com uma palavra de conforto.

Observou-se que todo o processo de trabalho dos responsáveis demonstrou clareza e objetividade, pois buscam levar condições pedagógicas e sociais para os alunos e para os professores voluntários, através de reuniões mensais com todos os dirigentes e coordenadores de polo, assim como alunos e professores. Nestas reuniões, todos contam com a ajuda de outros profissionais, como operadores do direito, assistentes sociais, psicólogos, entre outros; além de concorrerem a bolsas de estudos em universidades privadas parceiras da instituição (EDUCAFRO) em todo o Brasil. Trabalham bastante o bem-estar de todos através da cidadania e da valorização do eu (autoestima).

A instituição mantém um diálogo ecumênico, entretanto percebe-se a presença de ideais do Cristianismo Católico Franciscano, devido à origem de seu criador e diretor, Frei David Raimundo Santos, teólogo e filósofo, ordenado pela Ordem dos Franciscanos. Outro ponto fundamental é a sua intensa ação social e diálogo com os movimentos negros³. Nesse sentido, a instituição se qualifica como um dos desdobramentos do movimento negro. Movimento negro é aqui compreendido em sua dimensão diversa, constituído no conjunto de grupos articulados para o combate e superação do racismo em variados campos (GOMES, 2017). Assim, pode-se asseverar a relevância da esfera dos movimentos negros, no que abarca a questão pedagógica e educativa numa perspectiva antirracista.

² Disponível em: <http://www.educafro.org.br/site/>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

³ Optamos pela forma no plural devido à diversidade do movimento negro.

Os cursos, as parcerias e as atuações políticas vislumbram a promoção da qualidade de vida das populações negras e pobres. Assim, promovem-se ações políticas e práticas que fomentem a cultura do empreendedorismo afro como uma maneira de ascensão social, procurando atingir para o povo negro e pobre emancipação e autonomia (FREIRE, 1987).

O incentivo à educação e à valorização para o engajamento social e ativista como um instrumento de transformação social é visível por todo o projeto e em seus polos e, também, no ambiente virtual.

Metodologicamente e teoricamente, o projeto está embasado numa etnopedagogia, associado à pedagogia da autonomia e dos oprimidos de Paulo Freire. Nesse sentido, busca-se a promoção da justiça social, do acolhimento, do cuidado, da paciência, da integração entre masculino e feminino, consciência político-ideológica, o diálogo inter-religioso, pluralidade étnica e de gênero, a luta contra qualquer tipo de preconceito e discriminação, a ética ecológica e ambiental e, principalmente, ações afirmativas para negros, pobres e indígenas. No entanto, a pauta afro é a mais recorrente nos cursos, projetos e oportunidades geradas.

A rede EDUCAFRO dispõe de um site onde os alunos e voluntários são cadastrados e, a partir desse momento, são convidados a realizarem a prova de cidadania, onde são apurados fatos sócio-econômicos dos discentes que buscam uma oportunidade no projeto. Toda a divulgação dos projetos criados por esta instituição é disponibilizada através das redes sociais Whatsapp, Facebook e Instagram, por parte dos coordenadores de polo. Todo o trabalho é voltado para melhorar as condições dos alunos que buscam uma vaga nas universidades públicas de todo o território nacional.

A instituição possui projetos relevantes em todos os segmentos que demandem a cidadania. Porém, o foco concentra-se nos preparatórios para os vestibulares sociais espalhados por todo o Estado, levando conhecimento e valorização aos que mais necessitam, principalmente a população negra. A instituição possui mais de 120 polos espalhados por todo o Estado do Rio de Janeiro e inclusive São Paulo, onde se encontra a sede atualmente.

Sobre o enfretamento político, não houve distanciamento político nas questões referentes às ações afirmativas, tanto por parte dos coordenadores de polo quanto para os educandos e educadores, pois possuem com muita clari-

dência a dimensão social e política das conquistas dos movimentos negros no processo histórico. A questão das cotas é um direito no âmbito de uma política de reparação histórica, e os voluntários e os educandos são conscientes da sua legitimidade, sobretudo no processo de construção identitária da população negra e cidadã.

Atualmente, ao se cadastrar como voluntário para lecionar a disciplina de História para os Cursos Preparatórios de Pré-Vestibular (ENEM/UERJ), é oportunizado realizar uma ponte de ações divulgadoras e promotoras através do aplicativo Whatsapp entre o EDUCAFRO e o VOZ das Comunidades (atuante no Complexo do Alemão), para a inscrição de novos alunos. Nesse período de pandemia, ocorreu uma diminuição do corpo discente.

E diante das Novas Tecnologias da Informação e da Comunicação (NTICs), sobretudo as redes sociais, as ferramentas mais utilizadas foram:

- a) Whatsapp: usado para reuniões e divulgações. Acredito que, na questão da otimização de tempo, seja o mais utilizado para esta finalidade. Inclusive, por este canal de comunicação, encontrei uma maior velocidade nos feedbacks necessários no processo desse estágio;
- b) Facebook e Instagram: para além das divulgações do projeto, uma parte substancial do feed de notícias discorre sobre as pautas no âmbito das Relações Étnico-Raciais em diversas frentes, ou seja, na esfera religiosa, educacional, social, empresarial, tanto nacionais como internacionais.

O recurso de imagem e vídeo também é bem explorado no quesito das relações tecidas no cotidiano nas salas de aulas dos diversos polos espalhados pela cidade, principalmente antes do processo pandêmico, o que se pode constatar mais adiante no plano de aula. A estética e a identidade da população negra são evidenciadas em várias dimensões: artes, danças, músicas, acessórios, moda e beleza.

O traço comum entre os canais é a questão da divulgação e formação para a população negra no que abarca o acesso às universidades e outros espaços de formação e qualificação profissional.

EDUCAFRO TECH: UMA FORÇA NEGRA NA TECNOLOGIA DA INFORMAÇÃO

Curso de Tecnologia da Informação (TI) foi lançado no dia primeiro de janeiro de 2021 e realizado de maneira gratuita. Após a matrícula, o

aluno tem direito a monitoria acadêmica, suporte técnico e premiações financeiras de acordo com o desenvolvimento e desempenho.

O aluno necessita acompanhar todas as divulgações através do site. O curso tem como principal finalidade atender ao público afro-brasileiro e jovem, pois compreende as necessidades das demandas de trabalho na área das novas tecnologias e pelo processo histórico do racismo estrutural em nossa sociedade. Dentre os critérios necessários para o aluno ingressar no curso, está a obrigatoriedade de doar 2% de parte de seus ganhos quando estiver empregado na área, objetivando a manutenção do programa e possibilitando o custeio de outros jovens negros nele. A construção da consciência coletiva é uma das principais características dos movimentos sociais no processo histórico, principalmente no sentido educacional (GOLÇALVES e SILVA, 2000).

O conteúdo programático está organizado da seguinte maneira: Informática Básica, Matemática Básica para TI, Introdução à Programação (algoritmos, lógica de programação e Banco de Dados), Linguagens, Javascript, HTML, CSS, Python, Frameworks, Django (p/ Phyton), React (p/ Javascript), Introdução a UX e UI, Git e GitHub, Portfólio Final no GitHub, Aulas de Cidadania e Direito Constitucional. As aulas são gravadas, com exceção das disciplinas de Cidadania e Direito Constitucional.

Diante das necessidades e protocolos sanitários exigidos no processo pandêmico, as aulas são virtuais. E neste mesmo formato também se aplica a ITAFRO (Curso Preparatório para a população negra ingressar no Instituto Tecnológico da Aeronáutica) e o MEDAFRO (Curso Preparatório para ingressar nos Cursos de Medicina).

Referente a todos os cursos oferecidos pela instituição, percebemos o processo e o cuidado com a transparência, pois os editais explicitam os critérios e as características para cada curso do projeto.

A biblioteca fornece o material de apoio pedagógico, de acordo com cada curso, disponível em versões em PDF.

Após essa descrição, é importante ressaltar que minha observação no processo do estágio também teve as devidas contribuições como docente da disciplina de História no âmbito do voluntariado, como se demonstra a seguir.

PLANO DE AULA

Público alvo	Corpo discente do pré-vestibular
Tema	Para além da magia, tecnologia
Habilidade/BNCC	(EM13CHS104) Analisar objetos e vestígios da cultura material e imaterial de modo a identificar conhecimentos, valores, crenças e práticas que caracterizam a identidade e a diversidade cultural de diferentes sociedades inseridas no tempo e no espaço.
Conteúdo	Abordagem reflexiva para a desconstrução imagética negativa sobre o continente africano. Discussão a respeito dos aparatos tecnológicos e científicos no processo histórico no continente africano. Abordagem da figura histórica – Imhotep. Apresentação do Papiro Edwin Smith. Problematizações das questões tecnológicas, científicas e inovadoras, através da figura histórica de Imhotep e do Papiro Edwin Smith.
Duração	10 minutos.
Material/Recurso Didático	Vídeo.
Metodologia	Vídeo aula expositiva.
Avaliação	Analisar durante a aula o processo de construção de cada aluno. Intervir nas possíveis dificuldades de maneira individualizada.
Referências	BRASIL, BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518-versao-final_site.pdf . Acesso em: 14 de maio de 2021. CARNEIRO, João Paulo. Link da vídeo aula – História da África. disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pqmHkE-ludY&feature=youtu.be .

Figura 1: Imagem referente à aula gravada na Plataforma do YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pqmHkE-ludY&feature=youtu.be>.



RESULTADOS E DISCUSSÕES

Submeteu-se esse plano de aula em outros cursos pré-vestibulares sociais⁴ onde a maioria dos estudantes são oriundos da classe de baixa renda, autodeclarados negros e pardos. Nessas instituições, os debates e os feedbacks dos discentes referentes à temática tratada redundaram em reproduções das imagens negativas sobre o continente africano, portanto constatamos a persistência das reverberações curriculares numa perspectiva eurocêntrica (MUNANGA, 2014; SILVA, 2011), sobretudo quando consideramos o currículo como um território em disputa (ARROYO, 2011), e de não neutralidade (APPLE, 2011).

Diante das observações no polo, do site institucional EDUCAFRO e da entrevista concedida pelo coordenador pedagógico citado na parte introdutória, a maior parte do corpo discente⁵ demonstrou sólida consciência identitária com os movimentos negros e apontaram fortes críticas no debate a respeito da construção imagética negativa em determinadas narrativas a respeito do continente africano. Para o entendimento a respeito do sujeito na dimensão identitária, vislumbrou-se a questão pós-moderna, ou seja, de “identidade instável”, “inacabada”, “fragmentada” (HALL, 2014, p.28), não de maneira essencialista (LACLAU, 2011). Como se dá a construção identitária de uma coletividade? A sua conscientização do sentido de ser, existir, se mover, de visão de mundo? Como penetrar, ocupar, questionar as estruturas sociais? Como despontar no protagonismo como sujeitos históricos de suas trajetórias e trilhas para um futuro de direito e democracia? São reflexões que imbricam no processo da centralidade da educação para o EDUCAFRO e diante de nossas discussões através da vídeo-aula. Também foi possível identificar uma construção curricular antirracista na instituição referente a sua práxis, tanto no campo político quanto educacional, isto é, uma robusta atuação na implementação das políticas de ações afirmativas na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), que se tornou a primeira universidade brasileira a implantar o sistema de reservas de vagas, e no processo discutido a respeito da ampliação do sistema de cotas por mais uma década na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ).

É de suma importância pontuar a respeito do movimento negro em sua trajetória de luta e resistência no processo histórico, possibilitando a construção do que fora consolidado como política pública educacional, e a Lei 10.639/03 como relevante instrumento legal, pois a educação se torna um dos caminhos para amenizar as

desigualdades, sobretudo as instituições de ensino público e privado, o poder público, os agentes públicos, docentes e discentes; possui na forma da lei a instrumentalidade necessária para o combate ao racismo (PEREIRA, 2013; LIMA, 2006; MUNANGA, 2012; GOMES, 2010).

O silenciamento ou a negação das relações Étnico-Raciais no currículo demarcam as relações de poder que privilegiaram “uma cultura branca, europeia, cristã, ocidental, capitalista. As demais culturas não eram consideradas significativas na formação da identidade nacional” (SILVA, 2013, p.53-54).

Uma pedagogia da diversidade está comprometida com a construção de uma sociedade democrática, que busca a equidade e trabalha em prol do reconhecimento dos diferentes grupos socioculturais (GOMES, 2010; MUNANGA, 2014). Integra o comprometimento e prática pedagógica que reconhece a diferença, não como um problema, mas como potencial para novas relações, e que tais relações sejam igualitárias entre a diversidade, sobretudo focando no empoderamento dos sujeitos que foram invisibilizados, negados, calados e subalternizados no processo histórico. Vale também dizer que “uma pedagogia da diversidade em tais dimensões proporciona o diálogo entre os diversos saberes, estabelecendo uma posição anti-hegemônica, resistindo e desconstruindo as narrativas monoculturais” (CARNEIRO e CARNEIRO, 2019, p. 78). Sendo assim, no âmbito da pedagogia da diversidade, se trabalha a tensão epistemológica constituída entre universal *versus* relativismo, principalmente na resistência e desconstrução da pretensa universalização dos sujeitos no campo curricular.

No contexto das Relações Étnico-Raciais, acredita-se que, para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática, uma educação antirracista é fundamental. E aliado ao processo antirracista, a questão inclusiva e diversa, nos espaços de formação, e a representação nos mais variados segmentos e campos de trabalho.

Diante de uma sociedade enraizada no racismo estrutural, torna-se importante construir pontes, oportunizando ferramentas e conhecimentos, gerando também qualificação, saberes e processos que foram negados para a população negra, caminhando, assim, na direção da reparação histórica. A apresentação do Papiro Edwin Smith proporcionou discussões e problematizações na contra mão de visões e imagens estereotipadas – que infelizmente ainda se encontram em muitos livros didáticos de história – sobre a população negra. O papiro é um tratado de me-

⁴ Curso Áquila Preparatórios, situado na Avenida Itaóca, 1975, na comunidade Nova Brasília, Complexo do Alemão e no CIEP Frei Agostinho Fincias, situado na Rua Deputado Átila Nunes, 131, Engenho Novo, Morro do São João, em parceria com a Escola SESI Unidade de Jacarepaguá.

⁵ Autodeclarados negros.

⁶ UERJ: cotas raciais. Disponível em: https://www.uerj.br/uerj_tags/cotas-raciais/. Acesso em: 10 de maio de 2021.

⁷ ASSEMBLÉIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. ALERJ. Lei de Cotas: UERJ propõe alterações em projeto que amplia o sistema de cotas por mais dez anos. Disponível em: <http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/43777?AspxAutoDetectCookieSupport=1>. Acesso em: 10 de maio de 2021.

⁸ 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.

⁹ Edwin Smith foi um colecionador de antiguidade e adquiriu o papiro em 1862 - encontrado em uma tumba em Tebas, Egito - por volta de 3000 anos.

dicina que descreve um total de 48 casos, “[...] dos quais seis tratam de lesões na coluna vertebral. Os casos contêm descrições altamente precisas de sinais e sintomas de diferentes tipos de lesões na coluna vertebral” (MIDDENDORP, SANCHEZ, BURRIDGE, 2010, p. 1815). Atribui-se o tratado à figura do médico egípcio Imhotep, que atuou na terceira dinastia do Faraó Djoser, século XX – A.C. Portanto, o médico Imhotep precede o médico grego Hipócrates, considerado pela construção curricular eurocêntrica como o “pai da medicina”. Nesse caso, pode-se considerar que o verdadeiro “pai da medicina” situa-se no continente africano, e não no europeu.

A representatividade nos diversos espaços de formação e postos de trabalho melhora a autoestima e auxilia na ruptura da baixa autoimagem construída pelos estereótipos negativos (DOMINGUES, 2004).

Como já pontuado anteriormente, sou cadastrado como voluntário para lecionar a disciplina de História para os Cursos Preparatórios de Pré-Vestibular (ENEM/UERJ). E nesta disciplina, de acordo com a Lei 10.639/03 (a obrigatoriedade do Ensino de História da África e Afro-Brasileira), tive a oportunidade de realizar abordagens e narrativas silenciadas no processo histórico brasileiro. Mesmo reconhecendo os avanços, sobretudo no campo educacional, é necessário pensar que o caminho a ser percorrido é longo e exige resiliência e resistência.

É uma oportunidade de poder contribuir em benefício da população negra no âmbito das políticas de ações afirmativas, e sem perder a consciência de que, como educador oriundo da classe popular trabalhadora, mas de pele branca, não posso esquecer que, de certa forma, a branquitude ou branquidade me torna privilegiado. Logo, atuar como um educador antirracista torna-se um aprendizado constante para a construção de uma sociedade democrática, diversa e plural.

Como prática pedagógica antirracista no vídeo aula, lançamos mão da seguinte pergunta problema: qual a principal ideia ou imagem que nos vem à mente, quando pensamos Áfricas? A seguir, selecionamos as ideias e imagens mais recorrentes pelos discentes: guerras, fome, miséria, AIDS. As características negativas se sobressaíram entre os educandos oriundos da parceria SESI e do Curso Águila, entretanto as ideias menos negativas repercutiram entre o alunado da EDUCAFRO. Assim sendo, procuramos problematizar a desconstrução dos estereótipos negativos, através de imagens que provocassem o desequilíbrio en-

tre a bagagem (conhecimento) trazido pelo aluno numa relação de conflito com os novos saberes. Portanto, o recurso didático utilizado nas construções dos conteúdos demonstrou a retomada da temática anterior para servir de base para o novo tema, isto é, buscando relações conceituais e suas aplicabilidades (LIBÂNEO, 2006), na finalidade de ressignificar e construir novos sentidos, especialmente antirracista.

Não foram negados os problemas e conflitos existentes no continente africano, mas, por outro lado, na esfera das construções curriculares eurocêntricas, que tornaram invisíveis outras narrativas, necessitamos, como docentes de história, de uma abordagem crítica visando potencializar posturas antihegemônicas – o ofício – “[...] quem tem o papel fundamental na formação da consciência do homem, sujeito de uma sociedade marcada por diferenças e desigualdades múltiplas” (GUIMARÃES, 2012, p. 70).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No viés do capitalismo e do neoliberalismo frente aos postulados de menor intervenção na regulação das regras de mercado pelo Estado, a materialização das desigualdades sociais é latente no contexto brasileiro. O aumento da exclusão se torna cada vez mais evidente, especialmente no cenário atual da pandemia do Covid19. De um lado, a informalidade crescente é um somatório processual da escassez de empregos. Por outro lado, a informalidade é considerada como fonte econômica para alguns especialistas. E diante desta posição, o Estado se isenta de desenvolver políticas no âmbito social. A lógica da produtividade para os setores informais segue as regras do jogo neoliberal. “A economia informal, ao ganhar proeminência sobre a economia formal, transfigura o que antes era tido como alternativo, e usualmente descartado, em algo bom e preconizado como saudável e recomendável” (GOHN, 1997, p. 296). E no bojo desse cenário, é de suma relevância o trabalho do EDUCAFRO, no que tange à construção de um currículo antirracista no âmbito político, educacional e social no contexto da realidade brasileira.

O processo vivenciado no movimento social EDUCAFRO, no âmbito da educação em relação ao Estágio Supervisionado em Pedagogia nas Instituições e Movimentos Sociais, foi de extrema importância para a formação como educador, sobretudo como um educador antirracista no desenvolvimento de uma pedagogia para a diversidade.

¹⁰ Tradução nossa.

¹¹ Optamos pela forma plural devido à questão de África ser um continente que carrega sua complexidade e diversidade regionais, religiosas, culturais, linguísticas etc.

Dentre os muitos conselhos apontados por Djamila Ribeiro (2019) em seu *Pequeno Manual Antirracista*, dois se tornaram bem especiais no cenário experimentado: apoiar políticas educacionais afirmativas – pois os estudantes negros necessitam de oportunidades –; assim como a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) assumiu o protagonismo como a primeira universidade pública a adotar o sistema de cotas raciais em seu vestibular, a EDUCAFRO vem lutando para criar e desenvolver oportunidades para a população negra ter acesso ao ensino público de qualidade, especialmente o ensino superior. Portanto, é importante a desconstrução de certos modelos, pois: “A cultura do mérito, aliada a uma política que desvaloriza a educação pública, é uma catástrofe” (RIBEIRO, 2019, p. 48). Outro conselho dado pela filósofa é a leitura de autores negros – muitos dos autores citados por Ribeiro (2019) e pesquisados em minha trajetória acadêmica já faziam parte do cotidiano da leitura dos alunos da EDUCAFRO –, principalmente autoras, como, por exemplo: Sueli Carneiro, Angela Davis, bell hooks e Chiamanda Adichie.

O incentivo à educação e à valoração para o engajamento social e ativista como um instrumento de transformação social é visível por todo o projeto, tanto no polo observado quanto no ambiente virtual. Sendo assim, percebemos, diante das relações sociais e ativistas no âmbito

dos movimentos negros, a circulação de referenciais no que diz respeito aos autores negros. O que podemos considerar como uma prática pedagógica na dimensão da diversidade e da diferença, principalmente no desenvolvimento da autoestima dos educandos negros.

Diante da reflexão de uma educação antirracista observada no currículo do EDUCAFRO, analisou-se e observou-se que as condições desenvolvidas para os estudantes se assemelham com o contexto apresentado por hooks (2013): “Para os negros, o lecionar – educar – era fundamentalmente político, pois tinham raízes na luta antirracista” (hooks, 2013, p.11). Portanto, uma educação antirracista é a base para a transgressão do racismo estrutural. O grande desafio é fazer que oficialmente e publicamente a construção da diversidade seja tratada no sistema educacional brasileiro (MUNANGA, 2014). “Na perspectiva de Paulo Freire somos desafiados a construir uma pedagogia do oprimido. No entanto, a questão racial nos ajuda a radicalizar ainda mais essa proposta. Somos levados a construir uma pedagogia da diversidade (GOMES, 2010, p.109). E nesse espectro dos movimentos sociais, especificamente, os movimentos negros, a potência institucional na formação e transformação na trajetória para uma sociedade verdadeiramente democrática está materializada na práxis educativa antirracista do EDUCAFRO.

¹² Doutora em Filosofia (USP), escritora e ativista. Fundadora do GELEDÉS.

¹³ Ícone da luta antirracista nos EUA. Professora, filósofa e ativista. Fez parte dos Panteras Negras e do Partido Comunista, presa nos anos de 1970 devido sua atividade política.

¹⁴ Ativista, escritora e professora.

¹⁵ Conferencista, ensaísta, escritora e ativista.

¹⁶ Referente à escola segregada nos EUA.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amílcar Araújo (org). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.
- BELEI, Renata A. GIMINEZ-PASCHOAL, Sandra R. NASCIMENTO, Edinalva N. MATSUMOTO, Patrícia H. V. R. O uso de entrevista, observação e videogravação em pesquisa qualitativa. *Cadernos de Educação/FAE –PPGE – UFPEL - Pelotas* (30): 187-199, janeiro/junho, 2008.
- BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/cnecp_003.pdf
- BRASIL, BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versofinal_site.pdf. Acesso em: 14 de maio de 2021.
- CARNEIRO, J. P.; CARNEIRO, Blenda P. F. Por uma pedagogia da diversidade no viés da interculturalidade: contribuições numa perspectiva educacional em direitos humanos. *Revista Semioses: Inovação, Desenvolvimento e Sustentabilidade*. RJ, v.13, n.4, out/dez. 2019.
- DEMO, Pedro. *Pesquisa e informação qualitativa*. Campinas, SP: Papirus, 2001.
- DOMINGUES, P. *Uma história não contada: negro, racismo, e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Editora SENAC, 2004.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. RJ: Paz e Terra, 1987.
- GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial e Educação no contexto brasileiro: algumas reflexões. In: GOMES, Nilma Lino (org). *Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. P. 97-110.
- GOMES, N. L. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos Movimentos Sociais Paradigmas Clássicos e Contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- GONÇALVES, L. B. O; SILVA, Petrolina B. G. *Movimento Negro e Educação*. *Revista Brasileira de Educação*, set/dez, n. 15, 2000. P. 134-158.
- GOOD, William J. e HATT, Paul K. *Métodos em Pesquisa Social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p. 74-97.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GUIMARÃES, Selva. *Didática e Prática de Ensino de História: experiências, reflexões e aprendizado*. Campinas, São Paulo: Editora Papirus, 2012.

- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. RJ: Lamparina, 2014.
- HASENBALG, C; SILVA, Nelson. do V; LIMA, Márcia. *Cor e estratificação social*. RJ: Contra Capa Livraria, 1999.
- IANNI, O. *Raças e classes sociais no Brasil*. SP: Brasiliense, 2004.
- LACLAU, R. *Emancipação e diferença*. RJ: EdUERJ, 2011.
- LIBÂNEO, José Carlos. *Didática*. São Paulo: Cortez Editora, 2006.
- LIMA, M. História da África: Temas e questões para a sala de aula. In: OLIVEIRA, I. SISS, A. (Orgs.). *Caderno Penesb Vol 7*. Rio de Janeiro, Niterói: EDUFF, 2006. p. 73-105.
- MELUCCI, Alberto. *Por uma sociologia reflexiva*. RJ, Petrópolis: Vozes, 2009.
- MIDDENDORP, J. J. V; SANCHEZ, G. M; BURRIDGE, A. L. *The Edwin Smith papyrus: a clinical reappraisal of the oldest known document on spinal injuries*. *Eur Spine* (2010), 19: 1915-1923.
- MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- MUNANGA, K. Educação e diversidade étnico-racial: A importância da história do negro e da África no sistema educativo brasileiro. In: COELHO, W. N. B. MÜLLER, T. M. P. (Orgs.). *Relações Étnico-Raciais e Diversidade*. RJ, Niterói: Editora da UFF, Alternativa, 2014. P. 21-33.
- PEREIRA, Amílcar A. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.
- SILVA, Gizelda C. da. A importância das culturas africanas no Ensino de História. In: Silva, Marcos (Org.). *História. Que ensino é esse?* Campinas, SP: Papirus, 2013. p. 53-64.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). *Documentos de identidade: Uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- RIBEIRO, Djamilia. *Pequeno Manual Antirracista*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

VÍDEO

CARNEIRO, João Paulo. Link da vídeo aula – *Para além da magia - tecnologia*. disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pqmHKE-ludY&feature=youtu.be>.

ROTEIRO (ANEXO)

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADE
FACULDADE DE EDUCAÇÃO / DEPARTAMENTO DE ESTUDOS DE EDUCAÇÃO INCLUSIVA E CONTINUADA
DISCIPLINA: ESTÁGIO SUPERVISIONADO PEDAGOGIA NAS INSTITUIÇÕES E MOVIMENTOS SOCIAIS —
Turmas 1, 2, 3, 4
Professores: Fátima Lobato Fernandes

Aluno:

Matrícula:

Período da atividade:

Nome da(s) Instituição(ões) ou do(s) Movimento(s) Social(ais)

Local(ais) (link)

Objetivos da(s) Instituição(ões) ou Movimento(s) Social(ais) observado(s):

Desenvolvimento:

1. Considerações sobre circunstâncias e contexto do trabalho de observação: (como escolheu os locais de estágio; descreva como desenvolveu o processo de observação)
2. Conte a história dos espaços, levando em conta sua cultura, normas, valores e práticas (o que, é como funciona, como está organizado, a quem se destina)
3. A partir de sua observação, faça uma descrição do seu percurso que proporcione ao leitor uma “viagem” aos locais a partir da sua trajetória. Procure utilizar elementos culturais que representam o grupo responsável pelo site. Elementos e aspectos de etnografia virtual do espaço observado que dão pistas sobre os usuários (que tipo de conteúdos no site, que temas proporcionam interações sociais, quais os temas mais recorrentes).
4. Que ferramentas de comunicação o espaço utiliza, tais como fóruns de discussão, blogs, wikis, mundos virtuais, sites de redes sociais, podcasts, entre outras?
5. Dados relevantes destacados sobre a escolha do site; os contextos; principais atividades desenvolvidas; dimensão nacional e internacional da ação observada.
6. Relacione as principais ações e manifestações sociais vivenciadas no estágio.
7. Anotações sobre diferentes aspectos relacionados a cada espaço virtual observado.
8. O que podemos identificar de informações confiáveis nos sites.
9. A partir da sua observação, comente sobre potencialidades para a formação humana no espaço observado.
10. Comente sobre suas experiências e aprendizados nos espaços conhecidos.
11. Problemas vivenciados durante o trabalho de campo.

DADOS DO AUTOR

João Paulo Carneiro (professorjpcarneiro@gmail.com). Doutorando em História Social (UERJ). Mestre em Relações Étnico-Raciais (Cefet/RJ). Especialista em Ensino de História (UFRJ). Especialista em Cultura Afro-Brasileira e Indígena (UCP). Licenciado em História (UNISUAM). Licenciando em Pedagogia (UERJ).

MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS: (RE)EXISTÊNCIAS EM MOVIMENTO

Cristhiane Malungo

RESUMO: A Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro é um grande encontro anual onde mulheres negras celebram, compartilham e publicizam suas trajetórias, lutas, conquistas, como também suas perdas e dores. Ela vai ganhando vida e forma em cada ação realizada pelas *pretas*, inclusive as que vieram antes e as que tiveram suas vidas interrompidas no Atlântico. Se constituindo como um espaço de irmandade encarnada, comporta as multiplicidades de experiências, memórias e emaranhados de tempos e existências. Este texto é um convite para diálogos e reflexões sobre as (re)existências das mulheres negras brasileiras, nossas rotas de fuga e liberdade, nossas teimosias, enfrentamentos, trajetórias e encontros, tendo a Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro como nossa griot que nos recebe e guia nossos passos.

Palavras-Chave: Movimento de Mulheres Negras. Marcha. Trabalho Doméstico. Racismo. Fórum Estadual de Mulheres Negras.

ABSTRACT: The Marcha das Mulheres Negras in Rio de Janeiro is a great annual gathering where black women celebrate, share and publicize their trajectories, struggles, achievements, as well as their losses and pain. It gets life and form in every action taken by the black women, including those who came before and those who had their lives interrupted in the Atlantic. The March becomes a space of incarnated brotherhood, comprising multiplicity of experiences, memories and entanglements of time and existence. This text is an invitation for dialogues and reflections on the (re)existence of Brazilian Black Women, our escape routes, and freedom, our stubbornness, confrontations, trajectories and encounters, with the Marcha das Mulheres Negras of Rio de Janeiro as our griot that welcomes us and guides our steps.

Key words: Black Women's Movement. March. Housework. Racism. State Forum of Black Women.

AFROAFRONTAMENTOS

Era um domingo de sol, a orla de Copacabana estava cheia e ainda não eram nem 10h. Algumas barracas improvisadas iam se organizando em frente ao Posto 4, local combinado para concentração. Eram mulheres *pretas*¹ estendendo suas roupas, colares e brincos que rapidamente eram vendidos pelas que conseguiam chegar primeiro. Um pedaço da *Marcha* que poderia ser levado e guardado. Ali perto, outras *pretas* iam se espalhando pela rua, já fechada para o evento, produzindo cartazes e pinturas nos rostos e corpos. Apesar do barulho, dava para ouvir as mais experientes e habilidosas torcendo, enrolando, laçando os panos nas cabeças das *irmãs*. Aliás, todas se chamavam de *pretas* e *irmãs*.

‘Preta’ é uma categoria importante porque nela se inscreve o reconhecimento e o pertencimento ao grupo. Significa identificar que aquela mulher conhece e compartilha histórias e experiências comuns e, independente do tempo que está no grupo, ela é convocada a se inserir e inserir outras naquela luta comum. Segundo algumas delas, se chamar de preta “*Tem mais a ver, é uma palavra mais forte que representa as mulheres pobres, faveladas, do morro, domésticas*”. Chamar de *preta* significa estabelecer laços de irmandade e cuidados que se materializam na acolhida: – *Quando a gente chega no Fórum não quer sair mais, a gente se sente abraçada* (Josina Cunha²)

Aqui não somos as outras, as *outsiders*, como nos aponta Lorde (2019). Nossas diferenças não nos dividem, não nos tornam estranhas, pois as diferenças são evidenciadas e a relação entre o que nos difere e o que nos assemelha amplia nossos encontros e experiências. Aqui a diferença nos junta, mas não nos torna um monobloco: “quando nos definimos, quando defino a mim mesma, o lugar em que eu sou como você, e o lugar que não sou como você, eu não estou impedindo de unir-se a mim – estou ampliando suas possibilidades de união” (LORDE, 2019, p.15). Não somos estrangeiras, somos conterrâneas de vidas e experiências.

Na *Marcha*, é possível observar a “*irmandade*” (*sisterhood*) encarnada entre as *pretas*. Mas o que nos irmana? Nas nossas diferenças, na multiplicidade de experiências, memórias, nos emaranhados das nossas existências, onde nos encontramos, nos reconhecemos *pretas*?

Paul Gilroy (2012), ao analisar as conexões transnacionais que marcam a modernidade, as

redes de comunicação e trocas estabelecidas no Atlântico, nos mostra a experiência diaspórica que as populações negras criaram, uma cultura híbrida que não se limitava às fronteiras geográficas ou étnicas. Uma Cultura Negra Transatlântica, que forja e (re)cria sistemas culturais e políticos. Segundo o autor, “nos navios vivos, se uniam os pontos naquele mundo Atlântico (GILROY, 2012, p.60). Nesse sentido, a irmandade se forja nos rizomas iniciados no Atlântico, nas raízes que ainda hoje se encontram, se entrecruzam e se expandem. Nós fazemos territórios de encontros, como nos diria Nego Bispo (2015)³, nos ajuntamos sob uma ética confluyente, na potência da diferença.

Nesse sentido, nossas identidades também se estabelecem nos impulsos dos nossos encontros, construídas umas com as outras, se fazem nos processos. De acordo com Glissant (2002), a identidade é forjada na multiplicidade, é uma constante construção que se estabelece em via oposta à ideia de essencialismo. A partir dos conceitos de *antilhanidade* e *crioulização*, a autora nos apresenta as dinâmicas identitárias caribenhas que se estabelecem na multiplicidade das identidades da diáspora negra e nos mostra como a cultura permanece viva em várias gerações. Aqui estabeleço uma conversa com Lélia Gonzalez (2020) e suas reflexões sobre a amefricanidade, onde nossas identidades se constroem nas dores produzidas e sentidas nas Américas e além dos limites geográficos, pois que “marca um processo histórico de imensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretção, criação de novas formas) referenciadas em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2020, p.336). O movimento se estabelece em contraposição às políticas e aos ideais de miscigenação e embranquecimento que tomam como base as relações de subalternização e inferiorização baseadas na raça.

Do outro lado da rua, como quem vê o mar pela primeira vez – e algumas até aquele dia nunca tinham visto o mar – amontoavam-se ônibus, abarrotados de pretas, vindas de todas as direções do estado. Desciam cantando, gritando palavras de ordem, com blusas feitas especialmente para aquele encontro, bandeiras das suas organizações e cidades. Muitos gritos e comemorações ao avistar as irmãs que há muito não se viam, mas com quem há muito já lutavam. Muitas ainda acordando de uma longa viagem, algumas tinham levado mais de 8 horas para chegar, em vans, ônibus, com o *aque*⁴ *contado* e o *ajeum*⁵ partilhado. Alguns desentendimentos também faziam parte, mas logo chegava

¹ Nessa pesquisa irei utilizar tanto as categorias negra, que oficialmente se instituiu para quem se declara preta/o e parda/o, como também a categoria nativa *preta*, com a qual a maioria das mulheres FEMNegrasRJ se auto identifica utilizando, inclusive, nas suas comunicações externas e documentos. As categorias nativas serão apresentadas em itálico.

² Integrante do FEMNegras-RJ e uma das entrevistadas na pesquisa.

³ Antônio Bispo dos Santos

⁴ *Aque*, em Yoruba, dinheiro.

⁵ *Ajeum*, de origem Yoruba, que significa comida, a partir da ideia do comer junto, a refeição é comunitária. É o momento sagrado que se faz no coletivo, onde juntos uma comunidade alimenta o corpo e o espírito.

uma irmã, uma preta do *deixa disso* e a celebração continuava. Outras choravam assim que avistavam aquele mosaico de mulheres, cores, contornos e texturas.

Eram centenas de mulheres *pretas* falando sobre suas conquistas, reverenciando outras *pretas*, gritando suas lutas, praticando a griotagem, contando histórias com suas músicas, danças e corpos. Mulheres que insistiam em dizer que “*Resistiam em movimento, por direitos, contra o racismo, o sexismo e outras formas de violência*”⁶ e, com grito forte e engasgado, se imantavam com tantas outras pretas.

A I Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro foi um dos preparatórios para a Marcha Nacional das Mulheres Negras – contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, que aconteceu em novembro de 2015, em Brasília, com mais de 50 mil mulheres pretas de todo país, em um contexto político de pré-golpe a um governo democraticamente eleito, que depois se concretizaria com a saída da presidente Dilma Rousseff. A Marcha já identificava um horizonte de muitas incertezas diante de um embrião de correntes fascistas que cresciam e ganhavam força no país, e que também, diante do Planalto, tentaram nos impedir de marchar⁷.

A Marcha Nacional das Mulheres Negras seguiu e se transformou em um dos eventos mais importantes organizados por mulheres negras brasileiras e que impulsiona pretas por todo Brasil até hoje. O Fórum Estadual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (FEMNegras-RJ) anualmente organiza a Marcha em Copacabana. O evento marca o encerramento das atividades do mês de julho referentes ao Dia da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha e Dia de Tereza de Benguela⁸. Durante todo mês, uma série de atividades são realizadas em vários municípios do estado, sendo um momento de encontro e celebração das pretas que fazem parte do FEMNegras-RJ e um dos principais atos públicos organizados por nós.

A Marcha é um grande encontro anual onde celebramos, compartilhamos e publicizamos nossas trajetórias, enfrentamentos, conquistas, como também nossas perdas e dores. Ela materializa nossas lutas coletivas e sua construção vai ganhando vida em cada ação realizada pelas *pretas* nos seus territórios, nas suas comunidades religiosas, no diálogo com o poder público, nos espaços educacionais, de trabalho, nas produções culturais, políticas, e também nas relações afetivas e familiares.

O protesto – como as marchas, passeatas, paradas, ocupações e desfiles pelas ruas –, nos ensina Tilly⁹, assume franco objetivo de ser evento público, cuja função é chamar a atenção da sociedade e das autoridades, preferencialmente através dos holofotes ou das notícias impressas através das quais ganham mais visibilidade. Mais importante do que isso, os atos públicos são fontes privilegiadas para apreender o movimento como um todo: as alianças, as bandeiras, os oponentes, as organizações, as lideranças, os símbolos, as identidades coletivas e os discursos. Ademais, as marchas públicas permitem visualizar a trajetória do movimento social ao longo do tempo, sendo possível a verificação das regularidades dos eventos, bem como as suas possíveis inovações. (RIOS, 2012, p.42)

Independente se fazem parte (ou não) do FEMNegras RJ, a Marcha é de *toda preta que chega*, pois entendemos que o movimento de mulheres negras está na experiência cotidiana de cada uma de nós. Nossa militância e ativismo se forjam na nossa “persistência em não nos acomodarmos em um lugar de subordinação, violência e esquecimento. Ser ativa nos seus processos de vida e não apenas se contentar com a sobrevivência” (FRANÇA, 2021)¹⁰. Segundo Benedita da Silva, “nossa Marcha começa quando nós nascemos”¹¹.

Realizar a Marcha das Mulheres Negras em Copacabana é uma forma concreta e simbólica da ideia das “Mulheres Negras no Centro do Mundo”. Perguntei para algumas pretas que fazem parte da organização o porquê da escolha de Copacabana. Envolve questões práticas como o acesso em função dos transportes, a visibilidade, mídia, segurança, mas, como disse Ana Gomes¹², se trata de um AFROafrentamento. O bairro de Copacabana é um símbolo turístico do país, e assim como os outros bairros que compõem a zona sul carioca, é a encarnação concreta de um ideal narcísico de embranquecimento. Segundo Cida Bento (2002), existe um “pacto narcísico da branquitude”:

é através desse pacto entre iguais que se estabelece e se preserva hierarquias e privilégios raciais, econômicos e políticos, no qual a racialidade, não nomeada como tal, carregada de valores, de experiências, de identidades afetivas, acaba por definir a sociedade. (BENTO, 2002, p.7)

Nesse sentido, aquele mar de mulheres pretas ocupando um dos metros quadrados mais caros do estado é uma subversão não apenas territorial, mas é um ato de provocar rachaduras e infiltrações nas organizações e representações que forjam aquele espaço e os pactos narcísicos da nossa sociedade. Kilomba (2019), ao dialogar com o mito de Narciso e Eco, faz uma análise a

⁶ Esse era o lema da I Marcha das Mulheres Negras do Rio de Janeiro.

⁷ Havia um grupo acampado em frente ao Congresso reivindicando a volta do regime militar. Durante a Marcha, na Esplanada dos Ministérios, dois policiais que participavam do acampamento atiraram para o alto. Há relatos, também, de que pessoas que estavam no movimento “Fora, Dilma” arremessaram bombas.

⁸ O Dia 25 de Julho foi definido como o Dia da Mulher Negra Latina e Caribenha no primeiro Encontro de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas, em 1992, em Santo Domingos, na República Dominicana. Essa data foi reconhecida pela ONU em 1992, e no Brasil, reivindicada pelo movimento de mulheres negras e instituída, em 2014, através da Lei 12987/2014 como o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra

⁹ TILLY, C. “Invention, diffusion and transformation of social movement repertoire”. In: Identities, boundaries and social ties. London: Paradigm, 2005.

¹⁰ FRANÇA, J. "Racismo Genderizado e Processos de Subjetivação: Traumas Coloniais e Reexistências no Fórum Estadual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro (FEMN/RJ)". Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Relações Etnico-Raciais - PPRER (em construção)

¹¹ Marcha das Mulheres Negras de Brasília, 2015.

¹² Integrante da coordenação ampliada do FEMNegras-RJ.

¹³ "Querida, o branco manda em tudo desde que eu me entendo por gente. [Talvez o homem negro esteja no poder em algum lugar além do oceano, mas só sabemos o que vemos.] Por isso o branco larga a carga e manda o crioulo pegar. Ele pega porque tem que pegar, mas num carrega. Dá pras mulheres dele. As crioula é as mula do mundo até onde eu sei."

(Zora Neale Hurston, Seus Olhos Viam Deus, p.31)

¹⁴ EMENDA CONSTITUCIONAL Nº 72, DE 2 DE ABRIL DE 2013 que alterou a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais.

¹⁵ Definido como pessoas que servem a um indivíduo ou família dentro de casa.

partir da ideia de que narcisista é esta sociedade branca patriarcal na qual todos nós vivemos, fixada em si própria e na reprodução da sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis.

Megg Oliveira, ao analisar as categorias "gay" e "bicha", nos apresenta as diferenças entre a resistência e o ajuste: enquanto a bicha resiste, o gay se ajusta (OLIVEIRA, 2020, p14), e o não ajustamento das bichas – e, aqui, eu ampliaria para as pretas – se caracteriza como as construções fora dos espaços da normatização. A partir dos termos "gay afeminado", "viado", "bicha" e "preto/a", a autora analisa a apropriação feita pelos que são alvos desses termos: antes utilizados como ofensa, escárnio e humilhação; agora se autodenominam pretos, viados e bichas – eu acrescentaria, aqui, as bixas pretas, que inclusive marcam a apropriação a partir de outra grafia.

Na perspectiva do não ajustamento, o AFROafrentamento se forja no mal-estar do não desejado, que, neste contexto e território, é inconcebível, pois toca no ponto de sustentação narcísico: não são mulheres buscando inserção ou padrões de semelhança. AFROntar se constitui exatamente no campo de batalha de outras referências, narrativas e existências. O AFROafrentamento, como nos aponta Ana Gomes, se caracteriza como um processo de deslocamento das mulheres negras dessa ótica, desses papéis e espaços, para além da ocupação territorial, se configura como uma possibilidade de construção coletiva de desmantelamentos desses pactos.

ENTRE O ATLÂNTICO E A ATLÂNTICA

De um lado o Atlântico, onde muitas que vieram antes de nós viram seus sonhos e vidas interrompidas; do outro, a Atlântica, com as irmãs pretas nas janelas nos suntuosos escombros da Casa Grande.

– *Desce! Desce! Desce! Vem, vem, vem pra Marcha, vem!* era o grito de centenas de mulheres que tomavam a orla de Copacabana, que, entre o mar e os prédios, com seus dreads, tranças, turbantes e blacks, suas palavras de ordem, músicas e danças, chamavam tantas outras que, trabalhando, nos acompanhavam chorando, limpando, dançando e se escondendo entre as cortinas das janelas e sacadas dos prédios da Avenida Atlântica. Era um grito forte e engasgado que visualizava o Quilombo transbordando entre acenos, lágrimas e reverências, em meio a um território onde muitas de nós ainda limpam a *inhaca* da Casa Grande entre as cicatrizes e as feridas do racismo.

Segundo Collins (2019), a análise do trabalho das mulheres negras é uma questão fundamental do pensamento feminista negro, a partir da expressão "*mula do mundo*", que resgata dos escritos de Zora Hurston¹³. A autora apresenta a relação das mulheres negras como "mulas" no mercado de trabalho, as que carregam o peso da desumanização e exploração, às quais cabem os trabalhos de menor remuneração e socialmente subalternizados. Davis (2016) também analisa esta questão a partir da situação das mulheres negras estadunidenses pós-escravidão:

"Durante o período pós-escravidão, a maioria das mulheres negras trabalhadoras que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos. Sua situação, assim como a de suas irmãs que eram meeiras ou das operárias encarceradas, trazia o familiar selo da escravidão. Aliás, a própria escravidão havia sido chamada, com eufemismo, de 'instituição doméstica', e as escravas eram designadas pelo inócuo termo 'serviçais domésticas'. Aos olhos dos ex-proprietários de escravos, 'serviço doméstico' deveria ser uma expressão polida para uma ocupação vil que não estava nem a meio passo de distância da escravidão". (DAVIS, 2016, p.98)

Como nos aponta Davis (2016), essa relação ocupacional das mulheres negras com os trabalhos domésticos não desapareceu com o tempo, pois não eram somente vestígios da escravidão. Boa parte das mulheres negras estadunidenses, ex-escravizadas, levaram quase um século para escapar dos serviços domésticos.

No Brasil, na década de 1950 se constituiu o Conselho Nacional das Mulheres Negras, um desdobramento do Departamento Feminino do Teatro Experimental do Negro, que tinha como um dos pontos centrais de luta os direitos das empregadas domésticas. Essa luta já vinha sendo traçada pelos passos de Laudelina de Campos Mello, mulher preta, sindicalista e comunista, que, em 1930, fundou a primeira Associação de Trabalhadores Domésticos do Brasil. Mas é somente em 2013, mais de 80 anos depois, com a aprovação da PEC das Domésticas¹⁴, que os direitos dessa categoria foram oficializados.

Tanto as reivindicações, que se iniciam na década de 1930, da Associação de Trabalhadores Domésticos do Brasil, como também da Associação Nacional das Mulheres de Cor, do sul dos Estados Unidos, em 1919, tinham como ponto central a luta por melhores condições do trabalho. Segundo dados do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, no Brasil, no ano de 2018, o serviço doméstico remunerado¹⁵ era realizado por 6,2 milhões de pessoas: 92% eram

realizados por mulheres e, desse total, 63% eram mulheres negras. Esses números não contabilizam a infância de meninas pretas interrompida pela inserção nos trabalhos domésticos, remunerados e não-remunerados. De fato, são gerações inteiras de meninas e mulheres que se perpetuam neste espaço e relação de trabalho.

Em meio a uma das crises sanitárias mais graves que o mundo já enfrentou em função da pandemia da COVID-19, a relação racista e desumanizante com as trabalhadoras domésticas ficou ainda mais evidenciada. No Estado do Rio de Janeiro, a primeira pessoa que morreu vítima do COVID-19 foi uma trabalhadora doméstica do interior do estado. Os patrões brancos, moradores da Zona Sul contraíram o vírus em uma viagem ao exterior e contaminaram Cleonice Gonçalves. Ela morava a 120 km do trabalho e, como muitas mulheres pretas, trabalhadoras domésticas no Brasil, morava no emprego. Cleonice era mais uma trabalhadora vista como um corpo sempre disponível para servir e cuidar. Talvez por isso, não foi informada que os patrões estavam de quarentena, nem que corria risco de vida, muito menos encaminhada ao hospital. Seus patrões a mandaram para casa e ela precisou refazer 120 km até a sua cidade natal para ser cuidada. Cleonice Gonçalves morreu. Os patrões continuam vivos.

Quatro meses depois, em Recife, Mirtes Souza, sem o direito de cuidar da sua saúde e da saúde dos seus, foi trabalhar na casa onde sua mãe também era trabalhadora doméstica. Enquanto cuidava da cadela da patroa, seu filho, Miguel Otávio, de 9 anos, entendido nessa estrutura racista como uma vida que não tem prioridade na escala dos cuidados, perde a vida ao cair do 9º andar do prédio onde a mãe trabalhava e a patroa fazia as unhas pois, segundo ela, *‘cuidar dele não era sua responsabilidade’*¹⁶. Ela aperta o botão do elevador e sentencia Miguel Otávio à morte.

À população negra se destinaram os trabalhos braçais, como o caso das trabalhadoras domésticas, uma classe reduzida ao corpo, aos trabalhos vistos como inferiores, subalternizados. Segundo Collins (2019), “o trabalho remunerado das mulheres negras se organiza no interior de opressões interseccionais de raça, classe e gênero” (COLLINS, 2019, p.100). “Nossas experiências profissionais e familiares são moldadas por opressões interseccionais de raça, gênero e classe” (COLLINS, 2019, p.133). Kilomba (2019), a partir do conceito de Racismo Genderizado, argumenta que os conceitos de raça e gênero se fundem. Quando separados, alimentam a

invisibilidade das mulheres negras e, quando sobrepostos, não permitem entender os efeitos específicos dessas formas de opressão, pois não acontecem de forma singularizada, mas se inter cruzam e, por isso, precisam ser analisadas de forma interseccional, sem somar, sobrepor ou hierarquizar as opressões.

Lélia Gonzalez aprofunda essa discussão a partir da análise das relações raciais brasileiras: “para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 1984, p.228). Segundo a autora, gravitam sobre os corpos das mulheres negras as noções de mulata, doméstica e mãe preta. Essas construções que transitam entre a mãe e a puta têm como arcabouço a regulação e o domínio dos corpos das mulheres negras, colocados sob a ótica da subalternização, da hipersexualização e da expectativa da subserviência.

Collins (2019) traz essas discussões quando analisa as imagens de controle e opressão das mulheres negras construídas a partir de figuras como a *mammy*, serviçal fiel e obediente das famílias brancas; a matriarca má, mãe negra autoritária; a mãe negra preguiçosa, dependente do Estado, e a Jezebel, a mulher negra sexualmente agressiva. hooks (2019), ao analisar as representações da mulher negra no mercado cultural, também nos apresenta alguns estereótipos que vão do exótico, do espetáculo do corpo da mulher negra, à amante que coloca em perigo não apenas um casamento, mas os pactos de sangue, família e lealdade da sociedade norte americana.

Davis (2016), ao fazer uma análise do significado da emancipação para as mulheres negras estadunidenses, vai traçando a produção da ‘dívida impagável’ e como o racismo vai criando e renovando estratégias de endividamento, não apenas econômico/monetário, mas também uma dívida subjetiva, a sensação constantemente construída da incompletude. Na estrutura racista, nós negras/os sempre teremos um hiato que não se completa, que não atinge os padrões branco-eurocêntrico-cis-heteronormativo, seja no espaço acadêmico e na produção de conhecimento, como nos aponta Grada Kilomba (2019), seja nas questões econômicas, como analisa Silvio Almeida (2018), ou mesmo nas questões estéticas e cognitivas que vão marcar quais e de que forma ocupamos espaços na estrutura social, em especial, nas relações e espaços de trabalho.

¹⁶ Trecho do depoimento à polícia de Sari Cortes Real. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaubana/2020/07/caso-miguel-policia-indicia-sari-por-abandono-de-incapaz-com-resultad.html>

“NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE”, SE AMPLIAM E SE FORTALECEM

A materialização da liberdade passou pelas mãos das mulheres *pretas*, fosse nos tabuleiros das quituteiras e nos serviços domésticos, que possibilitavam a compra da alforria, ou nos enfrentamentos e nas organizações dos quilombos e movimentos de revolta. Os caminhos para liberdade foram traçados por várias vielas:

São experiências cotidianas de resistência e rebeldia contra o racismo, sexismo, desigualdade de classe de um grupo alojado no degrau mais baixo da hierarquia social, aliado do sistema-mundo pela colonialidade do poder, mas nem por isso destituído de agência/ação política capaz de inventar condições de vida com altivez para garantir a sua sobrevivência e a de sua família (CARDOSO, 2018, p.148)

As mulheres negras tiveram intensa participação nos movimentos de organizações negras Pós-Abolição, sejam elas nas organizações religiosas, culturais, recreativas ou nos movimentos de mobilização política. Segundo Domingues (2009), ainda há uma lacuna na historiografia brasileira em relação à participação das mulheres negras pós-abolição.

Já foram realizadas pesquisas sobre a instituição do movimento negro nas primeiras décadas do século XX, mas geralmente não há uma preocupação de abordar a presença da mulher negra neste processo. Com a Frente Negra Brasileira (FNB) – considerada a maior (e mais importante) entidade antirracista da história do país no pós-Abolição – o problema se reproduz. As pesquisas não costumam fazer justiça à participação da mulher negra na organização. Para o leitor desavisado, fica a impressão de que a FNB só era composta por homens ou só os homens desempenharam um papel de relevância nela e, por isso, merecem entrar para os anais da história. (DOMINGUES, 2009, p. 347)

Segundo o autor, nos movimentos de mobilização política que aconteceram no que ele classifica como o primeiro Período do Movimento Negro, entre os anos de 1889 a 1937, ainda que as mulheres negras fossem maioria e tivessem participação intensa, estavam apartadas das instâncias de poder e decisão.

A década de 1970 é marcada pela criação do Movimento Negro Unificado (MNU) e também por uma consolidação dos movimentos de mulheres negras contemporâneos. Segundo Ribeiro (1995), o movimento contemporâneo de mulheres negras brasileiras ganhou força e autonomia na luta feminista e antirracista na década de 1970. Figueiredo (2018) ressalta que muitas dessas mulheres eram oriundas do movimento feminista e ativistas do MNU:

A iniciativa pela criação de uma organização própria que refletisse os interesses das mulheres negras foi vista com desconfiança, tanto pelo movimento feminista, como pelas organizações negras, já que se configurava como uma espécie de traição aos princípios de ação e solidariedade entre os dois grupos (FIGUEIREDO, 2018, p. 1086).

Se as mulheres negras eram vistas com desconfiança tanto pelo movimento feminista quanto pelo movimento negro, era insustentável a relação de dualidade que viviam nesses espaços: de um lado, a luta antissexista, que não conseguia equalizar as relações racistas entre mulheres; de outro, a luta antirracista, que também não conseguia superar as relações sexistas junto ao movimento negro. Eu acrescentaria outra interface que ainda hoje não se resolveu: as discussões sobre mulheres negras transexuais e travestis e as construções CIS-heterossexuais que ainda fazem parte desses movimentos.

Ao mesmo tempo em que se vivia no Brasil sob o jugo de uma ditadura militar, Silva (2018) nos aponta que também havia uma atmosfera de grande mobilização em relação às questões voltadas para as mulheres. Entre os anos de 1975 e 1985, a Organização das Nações Unidas estabeleceu a Década Internacional da Mulher, impulsionando maiores mobilizações em relação às temáticas e agendas levantadas pelas pautas de discussão e mobilização femininas. Foi nesse período que foram criados os primeiros conselhos de direitos da mulher, núcleos de estudos de gênero em universidades, e ampliam-se as discussões sobre violência de gênero, direitos sexuais, reprodutivos e sexualidade feminina. No entanto, “naquela conjuntura, a discussão voltada à racialidade na sociedade brasileira, ainda menos a interseccionalidade entre raça e gênero, ocupava espaço ínfimo na agenda feminista”. (SILVA, 2018, p.18)

Essa invisibilidade das discussões sobre gênero e raça tem um momento marcante em 1985, na cidade de Bertioga, em São Paulo, no 3º Encontro Feminista Latino Americano e Caribenho, com a participação de mais de 800 mulheres. Um grupo de mulheres negras do Rio de Janeiro chegou ao encontro com um ônibus lotado e pressionando para participação. Elas entraram, estabeleceram a *pedagogia do constrangimento* e os rumos do encontro foram mudados. Organizando reuniões culturais e recheadas de discussões políticas, as pretas colocaram a questão racial como urgente e crucial para pauta feminista. E a diversidade de feministas deu o tom do encontro. E as coisas nunca mais seriam as mesmas e Bertioga se tornou um eterno mal-estar.

No Brasil, entre os anos 1970 e 1980, surgem vários grupos organizados por mulheres negras. “A década de 1980, portanto, é aquela em que as especificidades de gênero e raça ganham corpo em âmbito nacional, estimulando as mulheres negras a constituírem suas próprias organizações” (SILVA, 2018, p.71). É ainda na década de 1980 que acontecem os primeiros encontros exclusivamente com mulheres negras no Brasil:

Ele é fruto de uma luta. Ele não surge porque não houve espaço no Movimento Feminista e nem no Movimento negro, por isso as mulheres negras resolvem se organizar, isso é uma falsa premissa. Se eu digo isso eu estou dizendo que se o movimento negro tivesse nos pego no colo, se o movimento feminista tivesse nos pego no colo, nós mulheres negras não teríamos nos organizado. Isso é uma falsa premissa porque o que nos leva a organizar não é ausência de espaço, o que nos leva a organizar é o fato da luta contra o sexismo, contra o racismo e que é muito anterior ao processo de organização de luta, de peleja e de tensão, mais marcado nos anos 70, em relação ao feminismo e em relação ao movimento negro. (Joselina Silva, 2020)

Mais que um movimento de rompimentos por não reconhecimento de agendas e lutas, por ausência de espaço, o movimento de mulheres negras neste período e na década seguinte intensificou os diálogos e tensões com o movimento feminista e o movimento negro, como também ganhou corpo e visibilidade a partir da organização de processos próprios já existentes.

Em 1987, em Monerat, no Rio de Janeiro, é organizado o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, com a participação de mais de 200 mulheres. Segundo Pedrina de Deus: o modelo de desempenho que ocorreu no I Encontro Estadual de Mulheres Negras “aponta uma nova mulher negra e, infalivelmente, um novo movimento negro” (DEUS, 1988 apud SILVA, 2018, p. 71). Um ano depois, em dezembro de 1988, no município de Valença, Rio de Janeiro, é organizado o 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras, com a participação de aproximadamente 450 mulheres de 17 estados do país, tendo como eixo central do evento “a urgência de uma discussão aprofundada da articulação entre a questão étnico-racial e as relações de gênero e de classe social” (GONÇALVES, 2018, p.18). Esses encontros tinham como pontos centrais temáticas relacionadas ao Trabalho, Educação, Mito da Democracia Racial, Ideologia do embranquecimento, Sexualidade, Meios de Comunicação, Políticas sexuais e reprodutivas, Cultura, Saúde, Violência e Sexismo.

E em 1987, fruto do 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, se institui o Fórum Esta-

dual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro. O FEMNegras-RJ é um grupo da sociedade civil, laico, apartidário e não tem personalidade jurídica. Se constitui como espaço coletivo de organização plural das mulheres negras no estado, inseridas em diferentes segmentos: organizações do movimento negro, organizações do movimento de mulheres e/ou feministas, associação de moradores e de favelas, grupos religiosos, sindicatos, órgãos de classe, partidos políticos, grupos e agremiações culturais, assim como mulheres que não estão ligadas a nenhum grupo organizado. Hoje o FEMNegras é composto por mais de 200 pretas de todo o estado que compartilham o sentimento e o reconhecimento do encontro: – *Era impossível ter encontrado com todas essas mulheres e não achar que ali era o meu lugar* (Ana Gomes). O FEMNegras-RJ tem como fio condutor:

mobilizar as mulheres negras para que essas participem e interfiram nos processos de elaboração de políticas públicas locais, dialoguem com o poder público e outros segmentos organizados da sociedade civil para garantir a perspectiva de combate à discriminação racial, à superação das desigualdades étnico/raciais e, principalmente, os direitos das mulheres negras a uma vida digna em amplo sentido (FEMNegras-RJ, 2019).

Esses processos de mobilização desenvolvidos no FEMNegras estabelecem espaços fundamentais de discussões, articulação e formação política com impactos significativos nas instâncias governamentais e na criação de novos grupos a partir das articulações locais. Assim como nos aponta Gomes (2017), o Movimento Negro Brasileiro é um agente educador e político, que produz saberes emancipatórios, e é um importante sistematizador de conhecimentos relacionados à questão racial brasileira. Nesse sentido, o FEMNegrasRJ é um espaço privilegiado na promoção de uma pedagogia da subversão, em um movimento constante que passa deixando rastros e provocando estragos nas estruturas racistas.

“MINHA VOZ É A VOZ DE TODAS NÓS. HÁ UMA REVOLUÇÃO A SER FEITA”

(Neusa Pereira, Brasília, Marcha das Mulheres Negras, 2015)

As mulheres negras ao longo da história vêm ampliando e aprofundando suas discussões e práticas, gerando novas estratégias de luta e enfrentamento às discriminações e opressões. Assim como o racismo vai ganhando novos nuances e atualizações, novas resistências e es-

¹⁷ Fala da professora Joselina Silva na Reunião do Fórum Permanente de Diálogo das Mulheres Negras do Rio de Janeiro com a ALERJ Vereadora Marielle Franco, em 23/11/2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/femnegras/videos/703802563594231/>

¹⁸ Referência no Movimento Negro e de Mulheres negras. Militou no IPCN- Instituto de Pesquisa das Culturas Negras e é uma das fundadoras do REMUNEA – Reunião de Mulheres Negras Aqualtune.

¹⁹ Documento interno do Fórum Estadual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro.

estratégias de enfrentamento também se fazem necessárias e urgentes. Audre Lorde (2019, p.137) já nos alertava que “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a Casa Grande. Elas podem possibilitar que os vencamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica”. Nesse sentido, as experiências diaspóricas das mulheres negras brasileiras ao longo da história foram estabelecendo novos contornos nas lutas comunitárias, nas resistências e insurgências cotidianas. Como diria Cláudia Vieira, uma das coordenadoras do FEMNegrasRJ: □ *Nossas questões precisam sair das nossas próprias bocas pretas.* Segundo Silva e Mota:

Uma das formas de autonomia é possuir discursos sobre si mesmo. Se sobre os africanos e seus descendentes foi historicamente produzido e difundido um discurso único, que criou estereótipos e retirou a humanidade, é preciso outro discurso que diga mais sobre quem somos. Ainda é desafiador saber ser quem se é numa sociedade profundamente racista e preconceituosa. (SILVA e MOTA, 2018, p.8)

É nesta perspectiva que vamos construindo nossas versões e interpretações, a partir das nossas experiências e vivências. A cada mulher negra que inicia processos e rotas para liberdade, se estabelece uma atuação política de enfrentamento às estruturas e lógicas subalternizantes e opressoras

□ *Desce! Desce! Desce! Vem, vem, vem pra Marcha, vem!* Aquele mar de mulheres pretas não ocupa apenas as ruas de Copacabana. Para muitas de nós, parafraseando Paulinho da Viola, não é um rio que passa em nossas vidas, é um oceano inteiro, revolto, que se amálgama em nós. Se pensarmos naquelas janelas da Avenida Atlântica como as estruturas racistas, muitas de nós desceram. Muitas já haviam descido faz tempo. Outras não aguentaram, subiram. Tantas outras foram consumidas, por dentro, por fora... Outras não conseguem mais descer. Algumas pularam.... outras, nunca mais se soube delas. Eu e tantas outras descemos e vivas, (re)existindo. Seguimos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Sílvio. *Racismo estrutural*. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.
- BENTO, M.A.S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Carone, I. & Bento, M. A. S (Orgs.) - *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, 2014, Ed. 6, Petrópolis: Vozes, p.25-57.
- BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Experiências de mulheres negras e o feminismo negro no Brasil. *Revista ABPN*, v. 10, p. 317-328, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: Hollanda. Heloisa Buarque. *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.
- COLLINS. Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOMINGUES, Petrônio. Entre Dandaras e Luizas Mahins: mulheres negras e anti-racismo no Brasil. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Jose-lina da. *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.
- FIGUEIREDO, Angela. Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. In.: *Revista. Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, vol. 9, n. 2, p. 1080-1099, 2018.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.
- GLISSANT, Edouard. *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2002.
- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONÇALVES, Renata. Dossiê: Trinta anos do I Encontro Nacional de Mulheres Negras: uma articulação de gênero, raça e classe: In: *Lutas Sociais*. PUC: São Paulo, vol 22, n. 40, p. 9-22. Jan/jun. 2018.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. RIOS, Flávia. LIMA, Márcia. (org). Zahar: Rio de Janeiro, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*. ANPOCS, 1984, p 223-244.

- hooks, bell. *Olhares negros: raça e representações*. São Paulo: Elefante, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Desobediências Poéticas*. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LEMOS, Rosália de Oliveira. Do Estatuto da Igualdade Racial à Marcha das Mulheres Negras- 2015: uma análise das feministas negras brasileiras sobre políticas públicas. Tese (Doutorado em Política Social) – Universidade Federal Fluminense - Escola de Serviço Social. Niterói. 2016.
- LORD, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2019.
- Marcha das Mulheres Negras 2017 – Cultne. <https://www.youtube.com/watch?v=e8UVp61DcXQ>
- MOREIRA, Núbia Regina. *A organização das feministas negras no Brasil*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011.
- OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. *NEM AO CENTRO, NEM À MARGEM! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero*. São Paulo: Devires, 2020.
- RIBEIRO, Matilde. Mulheres Negras Brasileiras de Bertioga a Beijing. In: *Estudos Feministas*. IFCS/URFJ: Rio de Janeiro, v.3, n.2, p.446-457,1995.
- RIOS, Flavia. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). *Lua Nova*, São Paulo, 85: 41-79, 2012 . Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452012000100003>. Acesso em: 31 mar 2021.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização Quilombos: modos e significados*. Brasília: INCTI/UnB, 2015.
- SILVA, Joselina. O pensamento de Pedrina de Deus. In: SILVA, Joselina (org). *O pensamento de/por mulheres negras*. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.
- SILVA, Leila; MOTA, Stefano. A Decolonialidade do Corpo Negro nas Telas. *Caderno do Centro de Ciências Sociais (SYN)THE-SIS*, v.11, n.1, p.35-43,2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/54539#:~:text=Na%20contram%C3%A3o%2C%20o%20corpo%20negro,pr%C3%B3pria%20da%20cultura%20colonial%20europeia>. Acesso em: 31 mar 2021.
- SILVA JUNIOR. Paulo Melgaço. “Desmunhecando deste jeito você não pode trabalhar aqui”: reflexões sobre bichas pretas, escolas e possibilidades de trabalho. In: PINHEIRO, Diógenes, REIS, Cláudia. *Quando LGBTQs invadem a escola e o mundo do trabalho* [livro eletrônico]. -- Rio de Janeiro: 2020.

DADOS DA AUTORA

Cristhiane Malungo (crismalungo@gmail.com). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais – Cefet/RJ. Fórum Estadual de Mulheres Negras do Rio de Janeiro - Coordenação Ampliada.

DA COR DA TERRA: ETNOCÍDIO E RESISTÊNCIA INDÍGENA

Geni Daniela Núñez Longhini

RESUMO: O presente artigo objetiva contribuir para a compreensão do que é etnocídio e para a identificação de seus mecanismos e estratégias. Entende-se etnocídio como um processo indissociável do racismo anti-indígena, sendo, portanto, uma das violências coloniais responsáveis pela tentativa de extermínio simbólico de povos indígenas. Para isso, são apresentadas perspectivas indígenas guarani sobre pertencimento étnico-racial, branquitude e resistência anticolonial. A discussão do artigo foi dividida em três partes: i) breves definições dos conceitos de raça, racismo e branquitude; ii) etnia e etnocídio: mapeando o apagamento indígena nos recenseamentos demográficos; e iii) (re)conhecer para reparar: principais eixos do etnocídio. O trabalho conclui afirmando a urgência de uma luta antirracista que considere as especificidades indígenas e se posicione contra o etnocídio.

Palavras-chave: Etnocídio. Etnia. Branquitude. Povos indígenas. Descolonização.

ABSTRACT: This article aims to contribute to the understanding of what ethnocide is and how to identify its mechanisms and strategies. Ethnocide is understood as a process inseparable from anti-indigenous racism, and therefore one of the colonial violences responsible for the attempt to symbolically exterminate indigenous peoples. For this, Guarani indigenous perspectives on ethnic-racial belonging, whiteness and anti-colonial resistance are presented. The discussion of the article was divided into three parts: i) brief definitions of the concepts of race, racism and whiteness; ii) ethnicity and ethnocide: mapping the indigenous erasure in demographic censuses and iii) (re)knowing to repair: main axes of ethnocide. The work concludes by affirming the urgency of an anti-racist fight that considers indigenous specificities and takes a stand against ethnocide.

Keywords: Ethnocide. Ethnicity. Whiteness. Indigenous peoples. Decolonization.

INTRODUÇÃO

A colonização não acabou, ela continua, atualizada. Aos processos de atualização da violência colonial, chamamos colonialidade (QUIJANO, 2005) e nossa tarefa histórica é compreender como se organizam para melhor combatê-los. Um desses processos é o etnocídio contra povos indígenas, tema desse texto, no qual compartilharei parte de minha pesquisa de doutoramento (em curso). Essa escrita parte de meu corpo-território guarani, de onde falo, escuto e existo.

Historicamente povos indígenas vêm sendo invisibilizados em sua própria casa- território. Essa invisibilização ocorre de diferentes maneiras e atende a diversos projetos e interesses coloniais. A narrativa hegemônica sobre nossa existência como algo do passado, resquicial, sobre o qual só se teria breves vestígios longínquos, alimenta o avanço e atualização do racismo, genocídio e etnocídio (TUPINAMBÁ, 2019).

Entendemos que, para reparar, é preciso antes (re)conhecer e, neste artigo, buscarei contribuir com algumas pistas sobre o processo que chamamos de etnocídio, que, em breves palavras, pode ser entendido como (uma tentativa de) extermínio político, cultural, simbólico e espiritual de nossas existências.

Nos estudos étnico-raciais, povos indígenas sofrem ao mesmo tempo de uma invisibilização e hiper visibilização. Se, por um lado, somos invisibilizados nos estudos raciais, nos quais a relação branco-negro é protagonista absoluta das análises, por outro, temos uma hipervisibilidade nos estudos antropológicos sobre etnologia. No primeiro caso, somos invisibilizados como sujeitos que também sofrem racismo; no segundo, nossa existência é reificada em um lugar histórico de construção de outridade e diferença colonial (KILOMBA, 2019). Nossas identidades não são nem apenas raciais nem apenas étnicas, mas étnico-raciais, de modo que quaisquer estudos que nos resumam a uma ou outra dimensão acabam por recortar nossas complexidades.

É preciso que o privilégio ontológico da branquitude em expor e não ser exposta seja questionado, e se historicamente nossos povos têm sido objeto de pesquisa por parte de não indígenas, nossa luta contemporânea se faz também na retomada de nosso direito de autoria sobre nossas experiências e perspectivas sobre o que seria branquitude, raça e etnia, racismo e etnocídio.

Em entrevista intitulada “Os antropólogos entenderam tudo errado: nós somos as autoras de nossas falas”, as indígenas antropólogas Nelly

Marubo e Sandra Benites Guarani (2015) pontuam que é preciso problematizar o questionamento “do que é ser ‘índio’”, pois “brancos já disseram muito sobre nós, agora precisamos fazer as perguntas inversas: o que é ser branco?”.

Um dos caminhos possíveis para se questionar estas tendências colonialistas envolve, segundo Ochy Curiel (2014), buscar o que ela chama de “antropologia da dominação”, ou seja, a realização de investigações profundas sobre as relações de violência e opressão que apostem em problematizar de modo central as identidades, posições e lugares de poder hegemônicos, e não apenas as subalternizadas.

Para o parente guarani kaiowá Anastácio Peralta (2017), é fundamental que haja uma “leitura própria de nós indígenas, deste processo [colonial], porque eu vejo que o branco/não indígena, ele não tem muito interesse no que a gente pensa sobre a colonização” (PERALTA, 2017, p. 12).

Diante disso, em minha pesquisa busco contribuir com o debate étnico-racial a partir de uma perspectiva indígena guarani.

BREVES DEFINIÇÕES DOS CONCEITOS DE RAÇA, RACISMO E BRANQUITUDE

Em consonância com Quijano (2005), compreendo a categoria raça como uma ficção da modernidade. O racismo não acabou com o fim da ideia de raças biológicas, permanece atualizado. Em outras palavras, racismo é “uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e cultural” (MUNANGA, 2013, p.8). As pessoas brancas são associadas a valores como beleza, inteligência, honestidade e as pessoas não brancas a feiúra, instintividade, baixa inteligência e afins. Por conta da permanência da ideia de “raça biológica”, nos estudos raciais utilizamos a noção de “raça social” para falar sobre racismo (MUNANGA, 2004).

Já branquitude nomeia o lugar do branco na cena racial e é compreendida como uma construção sócio-histórica produzida, mantida e estruturada através de uma fantasia, de uma ilusão de superioridade racial branca. A despeito de seu caráter falacioso, tal ilusão produz como efeito o racismo que resulta em uma posição que garante a pessoas brancas privilégios simbólicos e concretos em relação a pessoas não brancas (MUNANGA, 2004; SCHUCMAN, 2012).

Essas ilusões de superioridade fazem parte de uma das principais características do pensamento colonial: o binarismo. Temos, nesta matriz, binarismos como natureza e cultura, humano e animal, homem e mulher, céu e inferno, mente e corpo e tantos outros (ANZALDUA, 2005). Esses pares tiveram e têm um grande impacto na noção de raça, pois todos se articulam e se conectam através de uma hierarquia colonial.

Nessa edição binária, tudo aquilo que o branco avalia como ruim ele remete ao não branco, criando uma identidade contrastiva. A sociedade que se diz civilizada precisou criar a imagem de outras como “selvagens”, em um complemento sócio-histórico em que, para positivar um, se negativa o outro. No mundo colonial, há sempre uma íntima correlação entre a inferiorização do colonizado com a superiorização do colonizador (FANON, 1968).

Na projeção racista, há um mútuo empobrecimento: tanto o branco nega em si o próprio corpo, quanto nega a intelectualidade ao não branco, pois, em verdade, todo nosso corpo pensa-sente (FAUSTINO, 2015).

Se o que distingue humano de animal, nessa visão, é a capacidade de pensar, então pessoas racializadas não alçariam a posição plena de humanidade. Quanto mais próximo da natureza, menos humano, mais violento; quanto mais próximo da cultura, mais civilizado, menos perigoso. A partir do momento em que o branco é tomado como representante universal do humano, o subtexto complementar desta premissa é de que “quem não for branco não é tão humano assim” (FAUSTINO, 2017, p. 128).

A ideia genérica de negro, de “índio”¹, de branco são invenções criadas para manter uma ilusão de superioridade branca, invenção que se materializou no marco colonial das invasões europeias (FANON, 2008). Para dismantelar o racismo, precisamos ao mesmo tempo reconhecer a dimensão inventiva deste sistema e sua dimensão concreta, do ponto de vista dos efeitos que produz.

Essas invenções se concretizam em benefícios estruturais à branquitude, que por sua vez se utiliza de diferentes estratégias para tentar dar um sentido ético às suas violências. Uma delas é a inversão colonial. Ao dizer que indígenas e negros são perigosos, a branquitude oculta sua própria violência colonial; ao dizer que indígenas e negros são hipersexualizados, obliqua seu longo histórico de estupro como tática de guerra; ao afirmar que indígenas são invasores, invisibiliza sua própria ação de roubo e invasão e assim por diante.

No Brasil, outra das estratégias de negação do privilégio racial é a apelação para a mestiçagem sanguínea. Este pensamento teve seu expoente na noção de Democracia Racial, que despontou no período pós-escravista e teve um importante retorno na ditadura militar, além de ainda perdurar no imaginário social contemporâneo. O discurso da democracia racial defendia que o Brasil era a única democracia racial do mundo, que inclusive era um modelo a ser seguido pelos demais países. Gilberto Freyre (2013), grande expoente dessa tese, além de outros pesquisadores que a sustentavam, afirmava primeiro que: a) como no Brasil não havia *apartheid*, todos tinham o direito de convivência, independente da raça, o que os tornaria (supostamente) menos violento. Ou seja, por não haver leis explícitas de segregação, não haveria racismo. A segunda afirmação consistia em que: b) a miscigenação entre as raças seria outra prova da democracia racial, seguindo a ideia de que todos seríamos iguais, já que não haveria pureza sanguínea.

Os equívocos desse pensamento vêm sendo criticados há décadas, mas essa noção ainda permanece. Há quem continue achando que mestiçagem sanguínea em pessoas indígenas e negras lhes confere um privilégio estrutural, mas, assim como pessoas brancas com sangue negro ou indígena não perdem o privilégio estrutural da branquitude, pessoas indígenas ou negras com sangue branco não deixam de sofrer racismo estrutural. O discurso da mestiçagem tem um impacto específico contra nós, indígenas, visto que é também através dele que o Estado tenta invalidar o direito ancestral às terras.

Um dos objetivos do racismo é o de homogeneizar as singularidades e diversidades étnicas, colonizando os diferentes povos à sua própria perspectiva religiosa, política e econômica. Tenho nomeado essa conjuntura de sistema de monoculturas (monocultura da fé, no monoteísmo cristão; monocultura da sexualidade, monossexismo heterocisnormativo; monocultura dos afetos, na monogamia e assim por diante). É nesse contexto que o racismo e o etnocídio se imbricam como parte do mesmo projeto colonial.

ETNIA E ETNOCÍDIO: MAPEANDO O APAGAMENTO INDÍGENA NOS RECENSEAMENTOS DEMOGRÁFICOS

Há povos indígenas em todos os continentes do planeta. Nesse sentido, utilizamos o termo etnias como sinônimo de povos originários. A localização geopolítica dessa reflexão é pautada

¹ Politicamente o termo mais reivindicado pelos movimentos indígenas é “indígena” e não “índio” (MUNDURUKU, 2017).

na trajetória histórica dos povos originários de *Abya Yala*², mais especificamente, Pindorama.

Como dito anteriormente, uma das especificidades das nossas lutas está no entrelace da raça com a etnia. Essa é, talvez, a principal diferença nas lutas e percursos dos povos indígenas e da população negra no Brasil. Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi retirado o direito de saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos de seus ancestrais pertenciam. Com isso, o mote de luta histórica do movimento negro vem sendo em torno da categoria raça social e não em torno da pluralidade étnica (MUNANGA, 2004). Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: somos indígenas justamente por pertencermos a determinado povo.

Etnocídio é um conjunto de práticas que busca, através da “integração cultural”, retirar/negar o pertencimento da pessoa indígena à sua língua, saberes, modos de vida, à sua identidade étnica. O objetivo é que, uma vez “integrado”, homogeneizado, o indígena deixe de ser o que é. É, portanto, uma das principais formas de extermínio e negação das vidas indígenas (BANWA, Gersem, 2011).

O etnocídio almeja uma dissolução genérica e homogênea dos diferentes povos, forçando uma unificação que atenderia à narrativa oficial da identidade nacional brasileira. Em abril de 2020, o então ministro da Educação Abraham Weintraub ilustrou essa premissa ao afirmar³: “odeio o termo ‘povos indígenas’, odeio esse termo. (...) Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro, pô! Só tem um povo nesse país”. Weintraub não usou o termo descendente para designar nem pessoas negras, nem brancas, nem amarelas (a quem homogeneizou sob a insígnia “japonês”). A trajetória específica da construção deste termo em relação a povos indígenas será discutida no decorrer deste texto.

Atualmente temos cinco raças listadas no IBGE (2010): branco, preto, amarelo, pardo e indígena. Já etnias, temos oficialmente reconhecidas 305. De acordo com o IBGE (2010), povos indígenas comporiam apenas 0,4% da população brasileira. Esse dado é o resultado contemporâneo de uma longa trajetória histórica de apagamento indígena, percurso do qual resgataremos alguns lastros.

No primeiro recenseamento (1872), constava a categoria “caboclo”, que pretensamente re-

presentaria “índios e descendentes de índios com brancos”. Ou seja, um dos primeiros registros oficiais do termo “descendente” consta já neste primeiro levantamento. Para o Estado, “índios” eram vistos como categoria social transitória, em uma perspectiva assimilacionista em que, a partir do momento em que a pessoa indígena se tornasse “civilizada”, deixaria de ser indígena e passaria a integrar às demais categorias raciais não indígenas (AZEVEDO, 2008). Assinalo o papel da compulsória cristianização nesta “integração” violenta, já que a evangelização impulsionava/impulsiona um forte despertamento indígena aos costumes, espiritualidade e modos de vida originários.

Após luta histórica do movimento indígena contra este tipo de generalização e apagamento, tivemos um importante marco que culminou na inclusão de um capítulo específico da Constituição de 1988, em que a perspectiva do “índio como categoria transitória” foi oficialmente abandonada pelo Estado (AZEVEDO, 2008). Nesse capítulo, há o reconhecimento ao direito dos povos indígenas a terem seu modo de vida, línguas, costumes respeitados, bem como o direito à habitação de seus territórios. Ainda que presente na Lei, esses direitos constitucionais não foram realmente cumpridos pelo Estado, “mesmo a própria Constituição de 1988, apesar de avançar no sentido de não mais nos encarar como em extinção, em seus artigos 231 e 232 deveria oferecer mais garantias definitivas à demarcação de nossos Territórios e à nossa autonomia” (TUPIMAMBÁ, Casé, 2020, p. 70).

Parte deste processo, foi apenas em 1991 que o termo indígena foi incluído nos Censos oficiais, ou seja, por mais de um século não houve sequer a possibilidade de marcação indígena. Caboclos, bugres, pardos, mestiços, morenos são alguns dos termos que povoam também o imaginário social que apagam povos indígenas. Estes termos têm contingências históricas e geográficas, pois cada região constrói suas próprias formas etnocidas de designar a racialidade indígena.

Segundo Edson Silva (2004), caboclo foi um termo utilizado especialmente na região nordeste para se referir a supostos “remanescentes” de indígenas, mas vem sendo fortemente criticado⁴ por seu viés etnocida.

“Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas”, foi como Pero Vaz de Caminha descreveu as pessoas indígenas que viu. Apesar de esta associação entre pardo e indígena já remontar a pelo menos quatro séculos, o discurso etnocida cristalizou a noção de que raça no Brasil deveria ser pensada apenas em termos da relação branco-negro.

² *Abya Yala* e Pindorama são nomeações referentes à América Latina e ao Brasil, respectivamente. Essa nomeação vem sendo utilizada como forma de descolonização da linguagem, visto que o termo América é fruto de uma homenagem ao colonizador Américo Vesputício e o Brasil é resultado de uma invenção de fronteiras territoriais igualmente colonial.

³ Ver fala completa em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/05/22/weintraub-odeio-o-termo-povos-indigenas-quer-quer-nao-quer-sai-de-re.htm>. Acesso em: 25/09/2021.

⁴ Há uma exceção a esta crítica, na região do Rio Grande do Norte, local em que não há nenhuma terra demarcada e onde a construção de pertencimento indígena positivou caboclo como uma etnia específica, como pontuou em mesa redonda João Nyn, indígena potiguar. A mesa, intitulada (De)Colonialidades do Gênero e (Re)Existências Indígenas, ocorreu no dia 07/10/2020, em evento da UFTM (Universidade Federal do Triângulo Mineiro). Acesso em 25/09/2021.

Sueli Carneiro (2005) lembra que foi a partir da década de 1970, com os estudos sobre desigualdades sociais, que se tornou oportuno o agrupamento de pretos e pardos como negros, haja vista a similitude dos indicadores sociais entre esses grupos. Ainda que este agrupamento incorra em apagar populações indígenas, ele continua válido em sua afirmação de que há uma nítida hierarquia racial no Brasil entre brancos e não brancos.

Apesar de termos conquistado a entrada da categoria indígena no IBGE, ela não tem sido suficiente para lutar contra a invisibilização estatística. Isso se deve a diversos motivos: assim como a população negra, que, em sua maioria, se afirma como parda e não como preta (CARNEIRO, 2005), também a população indígena se marca parda devido aos processos racistas que dificultam a enunciação. Mas, para além desta dimensão, mesmo que a autoafirmação indígena não seja uma questão, indígenas são heterodeclarados como pardos em seu principal documento oficial, o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Índio). Em pesquisa que estou realizando em modelos de RANI's divulgados publicamente⁵, observei que, embora haja o campo para afirmação étnica, há também o campo cor, em que o preenchimento pardo continua obrigatório. A associação de pessoas indígenas à identidade parda é, portanto, documentada em seu próprio registro de identidade.

Se considerarmos os estados brasileiros onde o percentual de população parda é maior, visualizamos essas complexidades. O Pará, por exemplo, em termos estatísticos, é o estado com o maior percentual de pessoas negras do país. Nele, 76,7% da população se declara parda. Ainda outro exemplo: na região metropolitana de Manaus, 5,2% da população se afirma indígena, 75% parda e 3,1% preta. Se a soma acionada for pardo+preto, teríamos que 78,1% desta região seria negra, algo que não se sustenta se lembrarmos que as regiões amazônicas são ocupadas em sua maioria por populações indígenas.

Em entrevista⁶, o pesquisador e assistente da Diretoria de Geociências do IBGE José Senna explica que

Há um elemento caboclo muito forte entre os que se declararam pardos na região amazônica, especialmente no interior do Pará e do Amazonas. Na Bahia, as pessoas que se dizem pardas são afrodescendentes. Na Amazônia, tem um componente indígena muito forte, observou o pesquisador do IBGE (2013, s/p).

Na fala de Senna, percebemos que, embora o pesquisador reconheça que a categoria pardo não diz respeito às mesmas populações em diferentes regiões, ela ainda aciona termos etnocidas como “caboclo” e seus eufemismos, tais como “componente indígena”, para se referir aos povos originários.

Para Santos (2019), a inconsistência numérica na associação exclusiva da população parda a pessoas negras vem de séculos. Embora não se tenha uma estimativa exata de quantos habitantes havia no (território posteriormente nomeado) Brasil no período em torno de 1500, há variações que apostam entre 5 milhões de indígenas à época (CARRARA, 2014). Segundo o Censo atual (2010), a população indígena seria inferior a 900 mil pessoas. Esse decréscimo vertical não pode ser explicado apenas pelo genocídio (que também atingiu e atinge a população negra), senão pelo etnocídio como fundamental no apagamento simbólico das identidades indígenas e protagonista na histórica subnotificação dos povos originários.

Dentre os muitos efeitos políticos do apagamento indígena na categoria pardo, um dos mais nefastos é a própria negação do racismo como sendo uma violência que incide também sobre pessoas indígenas. Estatisticamente, a população parda é a maioria no Brasil, mas, agregada no termo negro, acaba por obliterar o fato de que os dados de violência relativos ao encarceramento, à violência policial, obstétrica, entre outras, não refletem apenas a realidade da população negra, como também ilustram o genocídio indígena. Como pontua Kércia Peixoto (2017), tem havido uma retomada indígena de resistência cada vez mais contundente:

Os indígenas, especialmente a partir de suas inserções na universidade, começam a nomear e a denunciar o racismo historicamente arraigado na sociedade. Denunciam o racismo institucional que os deixou a margem das políticas públicas de igualdade racial e denunciam as violências que sofrem cotidianamente. Os indígenas nomeiam para denunciar e assim contribuem para uma sociedade mais justa (PEIXOTO, 2017, p. 54).

Uma das estratégias do etnocídio é dizer que somos um “quase” de outras raças: se de pele clara, brancos; se de pele escura, negros; nessa conta colorista, desaparecemos. Além disso, os povos indígenas que têm a pele clara nunca estiveram livres de sofrer o genocídio, a retirada de suas terras, a violência do agronegócio. Nisso, a classificação pela cor da pele produz necessariamente o apagamento indígena, em que se tem apenas a caracterização do “des-

⁵ Modelo de RANI disponível em: <http://tawai.eh.blogspot.com/2012/01/rani.html>. Acesso em 25/09/2021.

⁶ Ver mais em: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/11/para-tem-maior-percentual-dos-que-se-declaram-pretos-ou-pardos-diz-estudo.html> Acesso em 25/09/2021.

cedente”. Não à toa, ao sujeito político descendente não se possibilita a luta por terras indígenas, por demarcação. Para o Estado, quanto maior o número de “descendente de índio” em vez de “índio de verdade”, tanto mais facilitado o processo de retirada das terras originárias.

No IBGE (2010), a categoria raça é escrita como sinônimo de cor; escrevem-na: “raça/cor”. Dentre os cinco grupos raciais, quatro fazem referência direta a cores (branco, preto, amarelo, pardo), apenas indígena que não segue esse alinhamento. E qual a cor do indígena? Nossa resposta, coletiva, é de que somos da cor da terra (TUPINAMBÁ, 2019) e tem terra de todas as cores. Dessa forma, a maneira como o atual recenseamento é construído e costumeiramente interpretado continua perpetuando nosso apagamento.

(RE)CONHECER PARA REPARAR: PRINCIPAIS EIXOS DO ETNOCÍDIO

Além do apagamento estatístico na categoria pardo, há outras dimensões do etnocídio que historicamente vêm sendo responsáveis pela construção de nosso apagamento. Estas dimensões constroem um paradoxo colonial, em que aquilo que nos é exigido para “confirmação” de nossa identidade é exatamente o que nos é negado. Inspirada no pensamento de Lais Santos (2020), do povo maxacali, elenco alguns desses paradoxos: a) a exigência de habitação em terra indígena; b) a exigência de falar língua indígena; e c) a exigência do fenótipo “cara de índio” e a questão da autodeclaração.

A) Da exigência de habitação em terra aldeada:

A expropriação de terras indígenas iniciou-se no momento da invasão e continua até hoje. Autores indígenas como Edson Kaiapó (2014) vêm tensionando cada vez mais a narrativa oficial que descreve como “descobrimento” a invasão colonial. Descrever a invasão como conquista ou descobrimento faz parte de um projeto racista de conciliação ética, na medida em que alude a um encontro supostamente pacífico ao mesmo tempo em que reifica uma autoria espacial e temporal sobre este território.

Outra narrativa, enunciada pelos invasores, era de que aqui era “terra sem dono, terra de ninguém” (KAIAPÓ & BRITO, 2014), no intuito de legitimar a propriedade privada. Ainda que de fato não sejamos donos da terra, somos a terra, somos nós que pertencemos a ela. A ideia de propriedade privada esteve e está intimamente ligada às disputas capitalistas. Isso

fez parte da própria organização geopolítica do Brasil em termos de urbanidade e meio rural. Como traz em rimas⁷ o rapper guarani Mirindju, do grupo Oz Guarani: “a cidade foi invadindo nossas terras, então que direito o juruá pode ter de nos chamar de invasores?”. A retirada das terras tem levado um percentual cada vez maior de indígenas a viver, forçosamente, nas cidades, portanto não é possível conceber nossa presença nelas sem reconhecer o processo que nos levou a isso.

Segundo o IBGE (2010), a população indígena no estado de São Paulo é de 41.794 habitantes e a maioria (37.915) vive nas periferias dos espaços urbanos. Isso ocorre porque a violência racista não se dissocia da vulnerabilização de classe social e produção da pobreza. O ataque racista e etnocida às terras indígenas busca produzir pobreza e miséria nas comunidades, tentando tirar-lhes a autonomia de poder ter onde produzir seu próprio alimento, sua própria moradia, saúde, educação, espiritualidade.

Além disso, não se verifica em outras racialidades a mesma exigência: não vemos pessoas brancas apresentando-se como “brancas-urbanas”. O lugar onde moram, quando mencionado, vem como uma segunda informação, não como uma hifenização racial, conforme ocorre no caso de expressões como “índio falso/índio-urbano”. Kilomba também comenta sobre este “fora do lugar” que o racismo busca engendrar. Segundo ela, “corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares” (KILOMBA, 2019, p.39).

Pontuamos no movimento indígena que todo o território de *Abya Yala* é terra indígena, todo o Brasil é terra indígena. Angélica Kaigang (2017, s/p) compartilha que já ouviu “muitas vezes que ‘lugar de índio’ é no mato. Mas que mato está sobrando pra nós?”.

B) Da exigência do falar a língua indígena:

A criminalização das línguas indígenas é histórica. Não se dissocia dela a catequização, que as demonizava. No período da ditadura militar, a fala de línguas indígenas foi violentamente reprimida. Sobre violências a povos indígenas neste período, Bruno Gonçalves (2017) comenta que o projeto de integração forçada do Estado envolvia esta estratégia de

proibição do uso cotidiano da língua-mãe, aulas forçadas da nacional, castigos de diversas ordens para forçar o abandono da língua-mãe e repres-

⁷ Clípe disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=iXlpDa28H-QU&ab_channel=OzGuarani

são de práticas da cultura tradicional nas quais a língua é um elemento importante evidenciam esse objetivo de integração (GONÇALVES, 2017, p. 5).

Ao exigir que, para ser considerado indígena, se precise falar a língua indígena, o Estado omite seu ativo papel neste despertamento forçado.

Um dos grandes destaques destas políticas foi o Diretório Pombalino, transformado em lei em 1758, que propunha uma completa “integração dos índios” à sociedade portuguesa. A argumentação era de que, através desta integração, seria possível alcançar o fim das discriminações aos indígenas, mediante extinção das diferenças entre eles e brancos (GARCIA, 2007). A produção dessa diferença hierárquica não é tematizada e, além disso, na chamada pela extinção das diferenças étnico-raciais, é a branquitude quem é posta ao centro, como modelo de referência: que sejam todos iguais, mas iguais aos brancos.

Uma das principais apostas do Diretório Pombalino era de que as línguas nativas reforçavam o “tribalismo”, ao mesmo tempo em que a língua portuguesa colaboraria para a civilização dos costumes. Daniel Munduruku (2017) lembra que termo “Tribo” é uma forma colonialista de se referir a algumas culturas que eram consideradas inferiores. Em substituição crítica, a ele usamos etnia, povo ou nação indígena.

A língua portuguesa foi imposta como uma metonímia da institucionalização de um ideal de nação colonizada (PACHAMAMA, Aline, 2020). Mesmo havendo, registradas, cerca de 275 línguas indígenas, a língua portuguesa segue a ofensiva do Brasil (IBGE, 2010). Apesar disso, nossa resistência também retomou a língua colonial e deu a ela musicalidades e contornos próprios de povos afro e indígenas (TUPINAMBÁ, 2020).

C) Da exigência da aparência física correspondente ao estereótipo colonial da “cara de índio” e a questão da autodeclaração:

Esta é uma das grandes formas através das quais a homogeneização etnocida se estrutura (MUNDURUKU, 2017). Essa generalização vai desde a aparência até os costumes, línguas, modos de vida. Como aponta Baniwa (2018), ainda é forte o imaginário de que “índio é tudo igual”, estagnado em 1500. Munduruku (2017, s/p) comenta que “apesar dessa minha aparência, do meu cabelo liso, dos meus olhinhos puxados, da maçã do rosto saliente, eu não sou índio. Ainda diria mais: não existem índios no Brasil”. O que existem são povos, nações indígenas.

Ao reforçar nas escolas, em festividades como Carnaval que “índio” é, necessária e exclusivamente, a pessoa indígena nua, pintada, de cocar, com olhos puxados e cabelo liso e preto, o etnocídio intenta produzir a inexistência indígena (KAIAPÓ & BRITO, 2014). Considerando as centenas de etnias que temos no Brasil e o processo (forçado) de miscigenação como projeto de Estado, constatamos que a diversidade fenotípica indígena é imensa, mas que, propositalmente, não costuma ser reconhecida. Esse deslocamento temporal que nos associa a seres do passado também é ativado quando, ainda que a pessoa indígena tenha nascido e crescido em aldeia, fale fluentemente a língua de seu povo e tenha um fenótipo aproximado ao que se espera de “cara de índio”, pelo fato de usar roupas, usar celular, sua identidade continua negada por estar vivendo no presente.

Casé Angatu Tupinambá sublinha que “o etnocídio é a negação da nossa existência ao afirmar que, para ser índio ou quilombola, é preciso que as pessoas vivam como no século XVI” (TUPINAMBÁ, s/p, 2019). Há, em decorrência disso, toda uma construção etnocida e racista de que populações indígenas “atrasam” o desenvolvimento do país, tornando nosso *nhandereko*⁸ alvo de constantes ataques.

Se nossa identidade não está em uma aparência específica que tenhamos, nem apenas no lugar onde vivemos ou na nossa fluência na língua de nosso povo, cabe explicitar de que modo a autoafirmação ocorre. O direito à autodeclaração é uma das mais importantes conquistas do movimento indígena, já que, durante muito tempo, a identidade indígena foi atestada por terceiros (em geral um agente do Estado através do antigo SPI e da atual Funai). Após 2004, quando a Convenção 169 da OIT foi promulgada no Brasil, os povos originários garantiram seu direito à autodeclaração, segundo a qual é indígena quem se reconhece e é reconhecido como indígena por seu povo. A heterodeclaração foi um importante mecanismo etnocida que possibilitou que diversos profissionais indigenistas se autorizassem a afirmar que povos inteiros estavam extintos, uma vez que não obedeciam aos seus critérios coloniais (TUPINAMBÁ, 2020). O movimento de retomada contemporâneo vem trazendo um forte enfrentamento a essas afirmações, para que, cada vez mais, a heterodeclaração retroceda e a autodeclaração se fortaleça. O prefixo “auto” é referente à afirmação pelo próprio povo e não um “auto” correspondente a indivíduo. Identidades indígenas são essencialmente coletivas, simultaneamente singulares e compartilhadas.

⁸ Nhandereko é nosso modo de vida, ele inclui cosmovisão, hábitos alimentares, espirituais, formas de se relacionar com a terra, águas, demais animais.

Em minha pesquisa em andamento, analisei 37^o Trabalhos de Conclusão de Curso de autoria guarani e, em todos eles, observei que ser indígena, guarani, neste caso, foi definido não através de uma fenotípi específica, mas sim pelo pertencimento coletivo aos modos de vida e saberes, constituídos através das cosmogonias presentes nos artesanatos, nos grafismos, na espiritualidade e na sua relação com a terra, com a saúde e com a vida humana e não humana (SILVA, 2015; BRIZOLA, 2015, entre outras). Da mesma forma, na definição do que seria branco (*jurua* em guarani), em nenhum momento estes autores/as guarani mobilizaram a brancura da melanina, mas acionaram a brancura de um ponto de vista político, associando branquitude a um certo modo de viver no mundo, marcado pela colonialidade do poder e do saber (QUIJANO, 2005).

Minha aposta é de que as perspectivas guarani e, num plano maior, indígenas, podem trazer um importante contributo aos estudos sobre branquitude e à luta e teoria anticolonial, na medida em que não essencializam o debate em fundamentos biologicistas e apontam para um horizonte crítico em que o enfrentamento às violências racistas e coloniais não se limita ao campo do humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A branquitude é parte crucial da colonialidade, a qual, por sua vez, tem uma agenda relacional de dominação e violência não só contra e inter-humanos, mas também contrária às matas, rios e demais animais. O que chamam de

“natureza” não costuma compor as definições do que é ser branco nas análises não-indígenas e este “deixar de fora” conceitual também diz sobre o modo como a própria natureza é vista por tais sujeitos: como algo que está apartado de si e cuja presença seria prescindível (KRENAK, 2019). Não contarmos como sujeitos para pensar as relações raciais entre humanos aproxima-nos, pelo olhar do não-indígena, do que chamam “natureza” (para nós indígenas, Pachamama), esta que também não precisa contar como uma pessoa, como um sujeito digno de ser lembrado.

Assim como pessoas não brancas são tidas como o “outro” do branco, a “natureza” é tida como o outro da cultura e o animal o outro do humano. Recusamos a hierarquia colonial na qual todo o elogio desse Humano universal se faz da negatização dos demais seres. Nós, guarani, buscamos expandir a noção de parentesco aos rios, matas, bichos, enfim, a todos os seres que compõem as relações que temos com o mundo (PERALTA, 2017). Se, para o branco, apenas um seletivo grupo tem alma e alça à condição de humanidade, para nós, cada ser tem espírito: o milho, os rios, o vento. No contexto brasileiro, a violência contra povos indígenas não se dissocia da violência ambiental, por isso nossa luta antirracista e anticolonial não se centra apenas no humano, pois entendemos que nosso corpo é sempre uma comunidade.

O objetivo nesse texto foi contribuir com nossas especificidades indígenas para a luta antirracista, trazendo nossas perspectivas desde a posição de sujeito e não de objeto de pesquisa, somando nossas forças ancestrais ao combate a toda forma de colonização, rumo ao reflorestamento da terra e do pensamento.

⁹ Referentes às duas turmas do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Os trabalhos podem ser acessados no endereço: <https://licenciaturaindigena.ufsc.br/guarani/>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciéncia. *Revista Estudos Feministas*, 13(3), 2005, p. 704-719.
- AZEVEDO, Marta Maria. Diagnóstico da população indígena no Brasil. *Revista Ciência e Cultura*, 2008, v. 60, n. 5, s/p.
- BANIWA, Gersem. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BRIZOLA, Cecília. Mudanças na Língua Guarani Falada na Aldeia Pirai/Araquari/SC. 41 f. TCC - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, UFSC, Florianópolis, 2015.
- CARRARA, Angelo A. A população do Brasil, 1570-1700: uma revisão historiográfica. *Revista Tempo*, 2014, v.20, p.1-21.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli; FISCHMANN, Roseli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. USP, São Paulo, 2005.

- CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: Azkue, Irantzu Mendiá; Luxán, Marta; Legarreta, Matxalen; Guzmán, Gloria; Zirion, Iker & Carballo, Jokin Azpiazu. (Ed.). *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao: UPV/EHU, 2014, p. 45-62.
- DUARTE, Nelly (Marubo); BENITES, Sandra (Guarani). Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas. 2015. Entrevista concedida a Oiara Bonilla e Bruna Franchetto.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.
- FAUSTINO, Deivison [Deivison Nkosi]. “Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Paulo, UFScar. 2015, tese.
- _____. Frantz Fanon, a branquitude e a racialização: aportes introdutórios a uma agenda de pesquisas. In: MULLER, Tânia M. P.; v. 18, n. 2, agosto 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 52.edição comemorativa. São Paulo: Global, 2013.
- GARCIA, Elisa Frühauf. O projeto pombalino de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América meridional. *Tempo*, [S.L.], v. 12, n. 23, p. 23-38, 2007. FapUNIFESP (SciELO).
- GONÇALVES, BRUNO. Parecer Psicossocial da Violência contra os Povos Indígenas Brasileiros: o Caso Reformatório Krenak. *Revista Psicologia, Ciência e Profissão*, 2017, p. 01-10.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico. Rio de Janeiro, 2010.
- _____. Biblioteca. Recenseamento do Brasil em 1872. Rio de Janeiro, 2020. KAIGANG, Angélica. Fala Pública na 63ª Feira do Livro de Porto Alegre, 2017.
- KAYAPÓ, E.; BRITO, T. A pluralidade étnico-cultural indígena no Brasil: o que a escola tem a ver com isso? *Mneme - Revista de Humanidades*, v. 15, n. 35, p. 38-68, 17 out. 2015.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- PACHAMAMA, Aline. Boacé Metlon, Palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História, p.26-40. In: *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Autoria, Autonomia e Ativismo*. Orgs: Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.
- PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. Racismo Contra Indígenas: reconhecer é combater. *Revista Antropológicas, Pernambuco*, v. 1, n. 1, p. 27-56, 2017.
- PERALTA, Anastácio. A agroecologia kaiowá: tecnologia espiritual e bem viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação. *Revista Movimentação: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFGD*, 2017, p. 1- 19.
- MUNANGA, Kabengele. *O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.
- MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando – sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores*. São Paulo: Uka, 2017.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Ed.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), 2005. p. 1-27.
- SANTOS, Lais. Live na Rádio Yande, intitulada “Identidades Indígenas, o racismo e preconceito que enfrentamos”, com Felipe Tuxá e Daiara Tukano. 2020, 02 de abril. Disponível em: <https://www.facebook.com/radioyande/videos/2701920286603404/> Acessado em 28/08/2021.
- SANTOS, Lais. Postagem no blog Medium, 2019, s/p. Disponível em: <https://laiszinha.medium.com/como-a-leitura-social-n%C3%A3o-d%C3%A1-conta-da-quest%C3%A3o-ind%C3%ADgena-labffc5a9a71> Acessado em 28/08/2021.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o ‘encardido’, o ‘branco’ e o ‘branquíssimo’: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista. 2012. 122 f. Tese (Doutorado) - Psicologia, Usp, São Paulo, 2012.
- SILVA, Alexandrina. O grafismo e significados do artesanato da comunidade guarani da linha Gengibre (desenhos na cestaria). 31 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, UFSC, 2015.
- SILVA, Edson. “Os caboclos” que são índios: história e resistência indígena no Nordeste”. *Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco / CESVASF*. Belém de São Francisco, ano III, n. 3, 2004, pp. 127-137.
- TUPINAMBÁ, Casé Angatu Xukuru. “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Entrevista especial com Casé Angatu Xukuru Tupinambá, concedida a Ricardo Machado. In: *Revista Instituto Humanitas Unisinos*, 2019, s/p.

DADOS DA AUTORA

Geni Daniela Núñez Longhini (geninunez@gmail.com). Graduada em Psicologia (UFSC), mestrado em Psicologia Social (UFSC) e doutoranda no Programa de Pós-Graduação (UFSC). Membro da Articulação Brasileira de Indígenas Psicólogos/as (ABIPSI).

IDENTIDADE DE TRABALHO E PERTENÇA ÉTNICO-RACIAL ENTRE TRANCISTAS AFRO

Luane Bento dos Santos

RESUMO: Na sociedade brasileira, o trabalho como trancista é um modo de ocupação encontrado por mulheres negras na contemporaneidade. A cultura dos penteados afro se dissemina cada vez mais no Brasil, contudo há uma carência de estudos no campo das Ciências Sociais sobre essas trabalhadoras da beleza. Este trabalho tem por objetivo descrever o cotidiano de trabalho das trancistas afro, quem são, como elas percebem o serviço que realizam, o que as distingue das cabeleireiras étnicas, como promovem discursos afirmativos da corporeidade negra e como constroem espaços seguros para a população negra. O estudo demonstra como as trancistas combatem as formas de preconceitos raciais, estigmas e estereótipos que inferiorizam os corpos negros. Os métodos e técnicas de pesquisa utilizados são o diário de campo, as entrevistas semiestruturadas e observação participante.

Palavras-chaves: Trancistas Afro. Identidade. Trabalho. Espaços seguros.

ABSTRACT: In the Brazilian society, the work as an Afro hairdresser has been a mode of occupation found by black women in contemporary times. The culture of Afro hairstyles is increasingly widespread in Brazil. However, there is lack of studies in the field of Social Sciences on these beauty workers. This work aims to describe the daily work of Afro hairdressers, who they are, how they perceive the service they perform, what distinguishes them from ethnic hairdressers, how they promote affirmative discourses of black corporeity and how they build safe spaces for the black population. The study demonstrates how hairdressers combat forms of racial prejudice, stigmas and stereotypes that make black bodies inferior. The research methods and techniques used are the field diary, semi-structured interviews and participant observation.

Keywords: Afro hairdressers. Identity. Work. Safe spaces.

INTRODUÇÃO

¹ Existem diversas formas das trabalhadoras que prestam serviços de realização de penteados artesanais trançados e afro se identificarem. Neste estudo, opta-se por utilizar as duas formas de identificação que mais apareceram no trabalho de campo, nas entrevistas e na aplicação de questionários.

As trancistas afro são trabalhadoras que promovem, junto aos usuários dos penteados afro, uma estética afirmativa negra. Elas transformaram as tranças e outros penteados afro em objeto de trabalho, assim como em componentes de afirmação da identidade negra. O trabalho desenvolvido por elas traz pistas importantes para a compreensão das relações étnico-raciais e, sobretudo, da construção da autoestima de mulheres e homens negros. No entanto, nas Ciências Sociais, especialmente na Antropologia, de acordo com a revisão de literatura sistemática, foram poucos estudos encontrados que se debruçaram na investigação do cotidiano de trabalho das trancistas, sendo eles os trabalhos de mestrado de Ciranilda Silva (2013), Luane Santos (2013) e Eufrásia Songa (2017).

Este estudo tem por objetivo descrever as identidades de trabalho e pertença étnico-racial dessas mulheres, descortinar como elas atuam no mercado de serviços da aparência e qual a importância delas para disseminação da cultura das tranças e enfrentamento ao racismo na contemporaneidade.

Os métodos e técnicas utilizados são: diário de campo, entrevistas semiestruturadas e observação participante. Ainda como recurso metodológico, a pesquisa online com a observação de grupos, páginas e vídeos disponíveis nas redes sociais. Trata-se de uma pesquisa qualitativa do campo da etnografia.

Os dados e análises apresentados neste texto foram colhidos para a realização da pesquisa de doutorado em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/ PPGCIS da PUC-Rio, cujo foco é refletir sobre o cotidiano de trabalho das trancistas afro no Estado do Rio de Janeiro. A pesquisa é realizada com trancistas de salões de beleza afro situados em bairros da cidade do Rio de Janeiro, a saber: Madureira e Campo Grande, bem como nos municípios pertencentes à Baixada Fluminense, São João de Meriti (no bairro de Coelho da Rocha) e Nilópolis.

Sobre o perfil social, étnico-racial, político e econômico das colaboradas: foram cinco mulheres que participaram da pesquisa, mulheres adultas com as faixas etárias de 25 a 37 anos. Todas autodeclararam-se negras e, no mercado de serviços, têm uma clientela fixa. Quatro delas têm mais de dez anos de atuação neste mercado, apenas uma tem três anos de experiência. Duas são pertencentes aos movimentos negros e as outras três já participaram de alguma

organização negra. Quatro se identificam como trancistas e uma se identifica como trançadeira. Duas possuem formação em curso de cabeleireira, uma formação em curso de trancista e outras duas possuem cursos de penteados. Neste trabalho, todas serão identificadas por nomes fictícios a fim de manter suas privacidades.

Outro ponto que deve ser abordado é que, com a pandemia, as visitas aos salões de beleza e residência das trancistas foram suspensas temporariamente. Desse modo, tenho feito o acompanhamento através de conversas pelo telefone e redes sociais. Apesar de todo o contexto emblemático causado pelo isolamento social, as trancistas continuaram colaborando com a pesquisa.

O trabalho está dividido do seguinte modo: na primeira parte, reflito em torno dos processos de transição capilares, como as tranças são elementos utilizados para a realização do fenômeno transição. Explico a importância das tranças para a população negra. Apresento algumas das distinções entre trancistas e cabeleireiras. Na segunda parte, abordo os dados do mapeamento realizado na internet sobre fontes de informação acerca do tema tranças e trancistas. Na terceira parte, descrevo as ações antirracistas das trancistas e como seus espaços de trabalho servem como espaços de acolhimento e desenvolvimento de autoestima de pessoas negras (espaços seguros). Por fim, aponto as considerações finais da pesquisa.

TRANSIÇÃO CAPILAR, TRANÇAS E PERTENCIMENTO IDENTITÁRIOS

No contexto atual da sociedade brasileira, é possível notar a emergência de debates em torno dos modos como os cabelos crespos e cacheados podem ser usados. Estes debates são oriundos das reivindicações antigas dos movimentos negros e têm suas raízes no movimento de consciência negra da década de 1970, bem como podem ser lidos como reatualizações dos protestos negros que denunciam o racismo estético sobre a corporeidade negra e criam espaços para exaltar a beleza negra. Dessa maneira, na cena contemporânea, assiste-se a uma crescente mobilização pelo direito de portar no corpo negro elementos que remetem à afirmação de uma identidade negra e afrodiáspórica.

Neste contexto, os cabelos protagonizam um lugar de relevância para os sujeitos negros. Parafraseando Denise Cruz (2015), os cabelos têm uma centralidade na vida das pessoas negras,

² A palavra negro e negra seguirá as definições do IBGE.

especialmente das mulheres negras. Assim, os cabelos entram em trânsito, isto é, eles transitam/transecionam da textura crespa alterada por algum tipo de procedimento químico industrializado para texturas crespas consideradas “naturais”. Um fenômeno social que tem sido chamado de transição capilar. De acordo com Larisse Gomes (2014, p. 1-2), a transição capilar seria:

A transição capilar é um processo assim denominado por pessoas que decidem parar de fazer determinados procedimentos químicos, tais como: relaxamentos, alisamentos e/ou escovas “inteligentes” com o objetivo de modificar o formato do fio de seu cabelo. Como a própria expressão indica é um processo de transição, de mudança e que como a maioria das mudanças implica em transformações, adaptação e a saída de um lugar-comum para outro diferenciado. Diante disso, a aceitação é um elemento que se constitui ao longo do processo e após a decisão de passar pelo *Big Chop* (Big chop = grande corte.)

A transição é uma prática adotada por muitas mulheres negras de cabelos crespos e mulheres negras e brancas de fios cacheados. Este processo tem sido relevante também para compreender as dinâmicas do racismo sobre a construção subjetiva, coletiva e corpórea das pessoas negras.

Na transição, o uso das tranças afro é uma técnica corporal intermediária para que as mulheres negras alcancem a textura crespa ou cacheada dos fios. Na transição, as tranças feitas com cabelos sintéticos são recursos adotados para que as pessoas que fazem este tipo de procedimento não sofram com as quedas dos fios e com a aparência não homogênea dos cabelos. Na transição capilar, os cabelos ficam com partes da textura alterada e a outra parte sem alterações da textura.

É importante salientar que as tranças não são aplicadas apenas como recurso estético em períodos de transição. As tranças são elementos culturais que fazem parte das culturas afrodiáspóricas. São artefatos culturais usados por pessoas negras e mestiças na diáspora africana.

Vale frisar que os penteados trançados fazem parte de um contexto de sociabilidade das pessoas negras. O uso das tranças não deve ser reduzido apenas aos episódios de transições capilares vivenciados por mulheres negras na contemporaneidade. Elas fazem parte dos contextos culturais, políticos e sociais mais antigos e complexos.

Na atualidade, a técnica corporal das tranças é largamente utilizada por grupos diversificados da sociedade. Pessoas negras, brancas, de diferentes classes, religiões, gêneros, geração

e escolaridades as utilizam. Uma ampliação de usuárias(os) que implica também no crescimento de trabalhadoras que oferecem este tipo de serviço artesanal, como o levantamento da pesquisa de doutoramento tem verificado. Contudo, como destaquei na introdução deste trabalho, os estudos das Ciências Sociais são poucos. Fenômeno diferente ocorre em relação às pesquisas que têm como interesse investigar o ofício dos barbeiros e a profissão das(dos) cabeleireiras(os). Estes temas têm mais trabalhos de mestrados, assim como artigos científicos e livros publicados.

Apesar do considerável aumento de estudos acerca da aparência negra, que tem o cabelo crespo como peça-chave, me parece que a trancista, a pessoa que também cuida e modela o cabelo crespo, não é um elemento da equação visível, como argumenta a trancista Areias: *“As tranças são protagonistas, mas as trancistas não!”* Em outras palavras, a ocupação das trancistas não é tema e nem desperta interesses de pesquisa. E quando digo trancista ou trançadeira, compreendo como uma função distinta da função de cabeleireiras étnicas/afro e cabeleireira tradicional.

Neste trabalho, trancistas ou trançadeiras é uma terminologia utilizada para descrever um ofício tradicional da cultura afro-brasileira. São trabalhadoras especializadas em arquitetar penteados afro que lembram aspectos dos processos de artesanaria devido ao tempo de preparação que pode levar um penteado para ficar pronto. Um adorno capilar trançado pode levar cerca de 4 a 12 horas para ser finalizado. Depende sempre do modelo de penteado e de questões dimensionais como volume dos cabelos, estados dos fios e outros contratemplos que porventura possam acontecer no decorrer do fazer. Ademais, os penteados têm excepcionalidades, porque nas cabeças das pessoas nunca são iguais. Cada penteado na cabeça de uma pessoa torna-se uma obra de arte particular, mesmo com a tentativa das trancistas em realizarem modelos homogêneos. A reprodutibilidade da arte dos trançados não ocorre do mesmo modo que ocorre nas obras de artes consideradas tradicionais (quadros e esculturas). Situação explicada repetidamente pelas trancistas afro aos seus clientes e à pesquisadora. De acordo Areias, ela precisa sempre repetir que um penteado não ficará igual ao de uma artista famosa, mas semelhante.

Segundo o relato da trancista Areias, as usuárias de tranças que frequentam seu salão buscam reproduzir em seus cabelos o mesmo efeito visual dos trançados que admiraram em pessoas públicas ligadas ao ramo da arte. No entanto, adornar ca-

³ Relaxamentos, amaciamento, permanente afro e escovas progressivas.

⁴ Destacam-se os estudos de Lucinda, 2004; Santos, 2013; Silva, 2013; Songa 2017.

belos com tranças tem suas singularidades e uma delas é a particularidade das tramas das tranças em cada cabeça. De fato, o tipo de rosto, o tipo de cabelo, o tipo de fio, as cores do cabelo e outras características físicas podem fazer a trança ser única e sempre diferente em cada pessoa.

Outro dado relevante é que o trabalho de trancista toma certa distância do trabalho de cabeleireiras afro e tradicionais na medida em que não altera permanentemente a estrutura física dos cabelos. Para realizar os penteados afro, os produtos químicos adicionados são pomadas, manteiga de karité gel, cabelos sintéticos, palha da costa, miçangas, búzios e lãs, de modo que estes produtos não transformam a estrutura física dos fios. Na realidade, os produtos e objetos adicionados transformam a aparência temporariamente, mas sem causar os problemas de saúde no couro cabeludo, como descreveu Adriana Quintão (2013) em seu trabalho de dissertação. Problema de saúde que tem sido uma das motivações que atraem muitas mulheres para fazer a transição capilar. Os produtos utilizados como os búzios, anéis de metal, palha da costa, miçangas, cabelos sintéticos e lã têm o objetivo de proporcionar uma aparência visual bela, ou seja, enfeitar os cabelos como já faziam nossas(os) ancestrais africanas(os) (GOMES, 2006).

Trancistas são especializadas em penteados afro. Trancistas vendem como mão de obra a preparação dos penteados afro, sendo eles: tranças, *dreadlocks* ou *locks*, *megahair*, *interlance*, bitôs ou coquinhos, tranças de duas mechas ou trança de dois (*twister*). Nos cuidados com os cabelos, elas podem fazer cortes, aplicar hidratações e ensinar seus clientes como usar penteados afro. Mas, nas relações com as clientes e nos discursos, buscam a distinção em relação às cabeleireiras afro e tradicionais, principalmente em falas que afirmam que "*Trancista não é a mesma profissional que a cabeleireira!*" (Entrevista realizada com Areias, abril de 2020).

A busca pela diferenciação e reconhecimento demonstra a tentativa de sair da invisibilidade, tendo em vista que muitas pessoas desconhecem este tipo de trabalho e aproximam o ofício ao trabalho desenvolvido por cabeleireiras(os). Apesar de serem grupos de trabalhadoras(es) que muitas vezes compartilham o mesmo espaço de trabalho (os salões de beleza), é perceptível pelos relatos a tentativa de demarcar fronteiras/limites entre as especialidades de cada ocupação neste ambiente de trabalho.

Frederick Barth (2000), em seu estudo sobre grupos étnicos, explica que, apesar dos flu-

xos culturais (as trocas culturais) entre os grupos étnicos, não significa que as identidades sejam diluídas; em outras palavras, há demarcação de limites de um grupo para o outro. O grupo A se distancia do grupo B e isso ocorre até quando dividem o mesmo território. De acordo com Barth (2000, p. 30):

(...) as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência e mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente nos processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida, estas distinções são mantidas.

Para Barth (2000), na formulação da identidade étnica, as fronteiras permanecem apesar dos fluxos de pessoas que as atravessam. Penso que a ideia desenvolvida por Barth (2000) acerca das fronteiras entre grupos étnicos serve para pensarmos outros tipos de identidades. Em nosso caso, serve para refletirmos acerca do processo de afirmação de identidade das trancistas em seus ambientes de trabalho. Processo que passa por características de incorporação, trocas e negação em relação aos grupos das cabeleireiras afro e tradicionais. Quais sinais diacríticos são utilizados pelas trancistas para marcar suas identidades dentro dos salões? Qual é a distância das trancistas para as cabeleireiras se as duas ocupações têm objeto de trabalho em comum, a saber: os cabelos? O que vem primeiro para caracterizar o trabalho das trancistas: o lugar da raça ou as técnicas de manipulação dos cabelos?

No diário de campo, fiz a seguinte observação a partir das reflexões da leitura de Barth (2000), assim como das observações que tenho dos salões afro que já frequentei ou que a literatura apresentou.

Trancistas não estão isoladas das cabeleireiras, na maioria das vezes oferecem e prestam serviços no mesmo local/espço de trabalho: salões de beleza. Para alguns colegas com quem conversei sobre meu tema de pesquisa foi uma novidade saber que há profissionais especializados em somente trançar e fazer *dreadlocks* nos cabelos [...] Noto que há tentativas das trancistas de criarem espaços que comercializem e prestem serviços apenas de tranças e outros penteados considerados afro (Diário de Campo, abril de 2020).

Como pode ser observado, no universo dos salões de beleza étnicos, as fronteiras que as trancistas procuram demarcar em relação às cabeleireiras tradicionais e afro são alguns dos elementos-chave para compreender os processos de afirmação de suas identidades. Nos tra-

⁵ De acordo com Gomes (2002, p. 26), há uma alternância nas nomenclaturas dos cabeleireiros e dos salões especializados na manipulação da aparência do corpo e cabelo do negro que não parece ser aleatória. Veja Gomes (2006, p. 26).

balhos que estudaram salões de beleza étnicos e as profissionais negras que manipulam cabelos, quase não aparece ou não existe a distância entre a ocupação de cabeleireira e a ocupação de trancista. Pelo contrário, nestes estudos, as cabeleireiras étnicas realizam também penteados trançados e, quando param de exercer no cotidiano esta atividade, colocam trançadeiras em seus salões para oferecer o serviço. Desse modo, não aparecem distinções.

Consolação Lucinda (2004), para explicar o trabalho das cabeleireiras étnicas que trançam cabelos e os manipulam com produtos químicos que alteram a textura dos fios, criou o termo cabeleireiras-trançadeiras. Como se vê, o conceito é construído para denominar trançadeiras que também são cabeleireiras e exercem concomitantemente os dois tipos de serviço. No entanto, é preciso salientar que, dado o contexto atual, a composição dos termos cabeleireiras-trançadeiras não é suficiente para descrever a crescente presença de mulheres negras especializadas na preparação de penteados afro. É possível notar a ascensão e fortalecimento das trancistas como um outro grupo de trabalhadoras; grupo este que não tem a necessidade de utilizar a terminologia cabeleireiras para prestar seus serviços. Elas entendem que seus serviços são trabalhos diferentes dos oferecidos pelas cabeleireiras. Elas colocam que exercem outro tipo de ocupação e outro tipo de política corporal.

Outro dado relevante a ser mencionado é que a aquisição do saber-fazer das trancistas é uma das características que também as separa das cabeleireiras. Na maioria das vezes, as trancistas comentam que aprenderam a fazer tranças e outros penteados afro em contextos informais de educação. O saber-fazer foi aprendido e transmitido dentro de casa, dentro de suas famílias, de geração a geração. A trançadeira Rosângela explica: *“Eu aprendi a trançar cabelos com a minha tia e aí fui indo e tenho o meu salão”* (Entrevista com Rosângela realizada em maio de 2020).

Em contrapartida, para uma pessoa tornar-se cabeleireira(o), é necessário que realize um curso e tenha um certificado que a reconheça como uma profissional. A maioria das técnicas de manipulação dos cabelos realizadas por cabeleireiras(os) são aprendidas nos cursos profissionalizantes. Apesar do surgimento de alguns cursos voltados para ensinar as técnicas dos penteados trançados, ainda é muito comum que o aprendizado e aperfeiçoamento das técnicas dos trançados ocorram nos espaços privados. Das cinco colaboradoras da pesquisa, apenas uma trancista, Paula, fez curso de tranças no

salão de beleza Esponja Mágica, localizado em Madureira. Segundo Paula, ela fez o curso para aprender as técnicas de entrelaçamento, melhorar a agilidade e qualidade de seu serviço. As outras quatro trancistas aprenderam e alcançaram aperfeiçoamento sozinhas. É preciso considerar que Paula é a mais nova trancista entre as colaboradoras e atua há cerca de três anos no mercado dos penteados afro.

Outro movimento que tem sido tomado pelas trancistas é a organização de eventos específicos que reflitam suas necessidades e direitos. Santos (2019) descreve como as trancistas e trançadeiras organizam, pelo território brasileiro, eventos específicos para discutirem seus direitos, saberes e fazeres. As trancistas estão em constante mobilização por direitos e reconhecimento de suas ocupações, bem como desejam que suas identidades de trabalho não sejam atreladas às identidades de trabalho das cabeleireiras.

Na próxima seção, apresento dados do levantamento que tenho realizado sobre as trancistas na internet, quais são as principais notícias que circulam sobre tranças e trancistas na rede e o que elas revelam da oferta deste tipo de serviço na sociedade brasileira.

NAVEGANDO PELA REDE: EM BUSCA DE FONTES SOBRE TRANCISTAS

Para a pesquisa em andamento, o uso da internet tem sido uma ferramenta fundamental e isso não se deve apenas às bibliotecas eletrônicas, sites acadêmicos de pesquisa como Academia.edu, Researchgate, Scielo e Google Acadêmico. Na realidade, as nossas principais fontes de informação foram as revistas, jornais, sites, blogs, canais do *YouTube* e as redes sociais *Facebook* e *Instagram* que traziam notícias, textos e vídeos sobre as trancistas.

A partir do levantamento nestes veículos de comunicação, foi possível perceber maior interesse em descrever os tipos de penteados trançados, os modos de mantê-los e os materiais para confeccionar os penteados. Há também a abundância de notícias, reportagens e publicações que têm como preocupação traçar um histórico do uso das tranças desde o continente africano até os territórios da diáspora. Questão interessante, tendo em vista que o evento da escravização das(os) africanas(os) retirou inúmeros signos culturais, em especial aqueles destacados no cabelo, como revela a etnografia de Gomes (2006, p. 359):

⁶ Também é preciso considerar o período e intenção da pesquisa feita por Lucinda (2004) e Gomes (2006).

(...) processo de escravização, a primeira coisa que os comerciantes de escravos faziam com sua carga humana era raspar a cabeça, se isso já não tinha sido feito pelos seus captores. Era uma tremenda humilhação para um africano ser capturado por um membro de outra etnia ou por um mercador de escravos e ter seu cabelo e sua barba e cabelos raspados, dando-lhe a aparência de um prisioneiro de guerra. Se era um membro da realeza, um sacerdote ou um cidadão comum, pouco importava para o tráfico, que visava somente o lucro.

Sabendo da tentativa de extermínio dos elementos civilizatórios africanos sobre corpo e cabelo promovida pelos colonizadores durante o período colonial, muitas vezes me perguntei se a tentativa de informar os significados da trança não poderia ser lida como uma tentativa de criar narrativas afirmativas sobre os cabelos da população negra. De acordo com Gomes (2006), os cabelos e penteados dos negros sofrem diversos ataques discriminatórios ao longo da história na sociedade brasileira. Além disso, trabalhos como o de Larisse Gomes (2014) demonstram que as comunidades negras das redes sociais e os canais do *YouTube* de influencers negras são responsáveis pela valorização, promoção dos cabelos afro e por um discurso que se contrapõe aos padrões hegemônicos de beleza.

Outro dado relevante foram os canais do *YouTube* com trancistas que ensinam todo tipo de técnica de trançar cabelos. Ainda é importante comentar que os canais do *YouTube* e perfis nas redes sociais *Instagram* e *Facebook* especializados no assunto tranças e trancistas são criações recentes. As datas dos vídeos disponíveis no *YouTube* são de 2012; os perfis no *Facebook* e *Instagram* também são bastante atuais, de 2008 a 2012.

No processo de levantamento que subsidiou este texto, as reportagens que traziam a trajetória de trancistas na prestação de serviços dos penteados afro foram cerca de oito (8). Os anos em que foram publicadas as entrevistas, reportagens e textos jornalísticos chamaram atenção. São recentes e datam de 2018 a 2020. Os tópicos abaixo apontam os títulos das reportagens consideradas nesta pesquisa:

- Após perder emprego na pandemia, ela abriu seu próprio salão afro (Revista PEGN);
- Trancistas contam sobre o movimento que enaltece a beleza negra em Bauru (Site Social Bauru);
- Conheça o Stúdio Trança Nagô, salão especializado em tranças sintéticas e cabelos afros (Site Fique Diva da Niely);
- Muito além da beleza, trancista conta como as

tranças empoderam as mulheres negras (Site - Solutudo a cidade em detalhes);

- Negra Jhê Penteados Afro: um dos maiores nomes em tranças, torços e turbantes (Site Salvador- Bahia);
- Trançaterapia: ela venceu a depressão e agora ajuda mulheres a empreender (Site Universa).

As reportagens narram o processo de abertura dos salões de beleza especializados em prestar o serviço de tranças e outros penteados afro como coquinhos, *dreadlocks*, *megahair* e *interlaice*. Descrevem o início do trabalho das trancistas com a prestação de serviços de tranças, além do estabelecimento das trancistas neste mercado.

Nas entrevistas das trancistas para os veículos de informação, é possível perceber que o início do trabalho com as tranças está associado a fatores socioeconômicos, em outras palavras, aos efeitos das desigualdades raciais na sociedade brasileira. Como me informou Areias, “*Nós passamos a trançar cabelos para sobreviver, para obter renda*”. Neste sentido, trançar cabelos como uma ocupação também está associado a questões de ordem econômica. A escolha pela atividade não pode ser lida apenas como uma afirmação da identidade. É preciso considerar que, neste tipo de ofício, outras variáveis explicam o porquê de tantas mulheres negras prestarem o serviço. No mercado de trabalho brasileiro, em sua maioria, as mulheres ocupam vagas de trabalho no mercado informal.

Os textos jornalísticos também sugerem que as atividades desenvolvidas por elas são um modo de empreendedorismo negro que traz autonomia para mulheres negras. Outro ponto destacado nos relatos são as questões raciais brasileiras. De acordo com os discursos das trabalhadoras, o mercado de trabalho brasileiro continua excluindo contingentes expressivos de pessoas com base nas categorias de raça e gênero. Desse modo, mulheres negras não encontram espaço para atuarem no mercado formal de trabalho. Por isso, é preciso pensar estratégias de entrada no mercado de trabalho, de modo que o ofício das tranças é uma estratégia a que essas pessoas recorrem.

É revelador que o aumento da oferta de penteados trançados e de mulheres prestando este serviço não tenha maiores atenções no universo acadêmico. Durante a pandemia de coronavírus no ano de 2020, o Instituto ID_BR fez um levantamento para identificar a situação de mulheres negras no período de isolamento. O

⁷ Influencer digital tem sido o nome dado a homens e mulheres que tem canais no *Youtube* ou perfil no *Instagram* dedicados a discutirem pautas, darem recomendações de leituras, informarem e debaterem diversos temas dentre eles cabelos crespos.

instituto identificou que um número expressivo de mulheres negras tem como ocupação a atividade de trancistas e que esta também é, para muitas, a única fonte de renda. Dados semelhantes apareceram também nas entrevistas das trancistas no âmbito da presente pesquisa. Durante a pandemia, as trancistas Gláucia e Paula seguiram com seus trabalhos no período de suspensão das atividades de salões de beleza. Relataram que trançar cabelos era sua única fonte de renda e ficar mais de dois meses sem trabalhar significava não ter nenhum tipo de renda.

Na outra seção, abordo como as ações de trabalho das trancistas estimulam mulheres e homens negros a aceitarem suas características físicas, especialmente a aceitarem seus cabelos crespos e cacheados. Elas promovem autoestima e movimento de autoaceitação em indivíduos que sofreram diversas formas de violência racial.

CRIANDO ESPAÇOS SEGUROS: ESCUTA E ACOLHIMENTO DE PESSOAS NEGRAS POR TRANCISTAS

Nas conversas com a trancista Areias, ela relatou que ser trancista é posição de enfrentamento ao racismo, bem como de cuidados das feridas que o racismo causa na subjetividade das pessoas negras.

(...) essa responsabilidade social que eu acredito que a trancista tenha com o povo negro em relação às feridas causadas pelo racismo sobre a nossa estética. Eu já começaria trazendo isso como a maior responsabilidade (Entrevista realizada com Areias, abril de 2020).

Para Areias, a trancista desenvolve um papel crucial na subjetividade da pessoa negra. Segundo a interlocutora, a trancista lida diretamente com os traumas causados pelo racismo na percepção estética do indivíduo negro.

No espaço de trabalho das trancistas afro, que pode ser compreendido como os salões de beleza étnico, suas residências ou a residência de seus clientes, nestes espaços de atuação, as trancistas afro realizam seus trabalhos de transformação da aparência física das/dos clientes, como também promovem transformações nas percepções ideológicas que estes clientes carregam sobre suas corporeidades. Transformam ideias arraigadas de racismo fenotípico, de processos históricos de dominação e subordinação racial. Como a trancista Areias coloca, o trabalho das trancistas não pode ser compreendido apenas como a oferta de serviço de transforma-

ção da aparência das pessoas negras, mas sim como transformação dos sentimentos de rejeição, de negação e do lugar de *outridade* para sentimentos de afirmação identitária ocorridos através do embelezamento estético.

A trancista Gláucia também relata que, no seu trabalho, desempenha um papel de fortalecimento da autoestima dos clientes:

Então os meus clientes já vêm muito traumatizados, eles já vêm querendo mudar esta realidade. Geralmente, eles já vêm com a história da infância sobre dores ou sobre racismo mesmo de pais e mães, racismo estrutural né [...] O meu espaço onde eu atendo, eu atendo esses clientes para eles realmente se sentirem bem. Porque eu falo que a estética vai para além das tranças, a estética é uma forma de comunicação e eu ensino para eles a lidar de uma forma diferente. As técnicas que eu uso são técnicas que não doem a cabeça, eu estudo bastante sobre isso né, sobre como fazer para que não doam durante o processo (Entrevista realizada com Gláucia, abril de 2020).

Gláucia observa que as memórias dos clientes acerca dos penteados trançados são permeadas de sensações de dores e mal-estar, situações que ela argumenta que têm origem no racismo da sociedade. O espaço do salão, então, é transformado no espaço do diálogo e na criação de outras possibilidades de relação com o corpo e cabelo. Um espaço de diálogo, mas também um espaço de enfrentamento do racismo.

Como foi dito, Gláucia faz referência em seu relato a traumas que seus clientes carregam devido às experiências racistas que viveram no passado com suas famílias ou em outros ambientes sociais. Para intelectuais da decolonialidade, como Grada Kilomba (2019), o corpo das pessoas negras e indígenas são corpos racializados, atravessados ao longo da história por uma série de classificações que tiveram como objetivo retirar suas condições humanas. O sujeito colonizado foi transformado em sub-humano, incivilizado, em outras palavras, em um ser sem racionalidade, o outro a quem os brancos europeus têm o dever moral de dominar. O contato entre os grupos racializados e os brancos-europeus (que não são racializados na lógica dominante) criou diversas marcas e feridas na subjetividade. Segundo Kilomba (2019, p. 215), as experiências de corpos racializados causam traumas que não podem ser vistos como eventos individuais e sim como eventos coletivos.

Nas conversas com a trancista Paula, ela alerta que o espaço de trabalho da trancista é um espaço de escuta e acolhimento dos clientes, que são traumatizados pelas práticas de discriminações raciais.

É meu trabalho é muito específico assim. [...] trabalhar, está dentro de um trabalho, trabalhar com cabelo crespo de um espaço onde majoritariamente é um espaço frequentado por pessoas negras. Aí eu sempre comento com os amigos assim que é um aspecto muito peculiar, né. O de trabalhar a autoestima no espelho e aquela coisa mais, onde mais o racismo mais toca. Caí naquela questão do ser não conseguir se enxergar de maneira positiva quando está sozinho ou quando não está sozinho. Então, desde que eu comecei, acho que mais quando eu comecei, eu tinha muito essa coisa, eu vou trabalhar para a autoestima da mulher negra (Entrevista Paula, abril de 2020).

Paula comenta que aprendeu, ao longo do trabalho como trancista, a desenvolver uma escuta atenta para os casos de racismo vivenciados pelos clientes. Uma escuta que tem sido negligenciada em outros espaços, como no campo das terapias, principalmente na área de Psicologia e Psicanálise. Grada Kilomba (2019, p. 214) comenta que, dentro da Psicologia e da Psicanálise, o racismo raramente é discutido e visto como um evento traumático.

Na sociedade brasileira, são poucos espaços em que pessoas negras podem falar abertamente sobre racismo. Dentro dos consultórios de terapias, o tema é ainda um tabu e pouco discutido, como informa o movimento de Psicólogas(os) Pretas(os) e Antirracistas. Sendo assim, as trancistas exercem muitas vezes o papel de escuta das queixas raciais que têm sido negligenciadas pelos terapeutas. Neste sentido, as trancistas, ao ouvirem os relatos, tocarem no corpo de pessoas negras com afetividade e embasadas em práticas antirracistas, criam junto aos seus clientes, principalmente a clientela feminina, aquilo que Patricia Hill Collins (2019) chama de *espaços seguros* para mulheres negras. No caso das trancistas, elas constroem espaços seguros para a população negra, conforme a compreensão que construí no âmbito desta pesquisa. Collins (2019, p. 199) nos diz o que são espaços seguros:

Historicamente, os lugares eram “seguros” porque ali nós, mulheres negras, podíamos tratar livremente de questões que nos diziam respeito. Por definição, tais espaços se tornam menos “seguros” se compartilhados com pessoas que não são negras nem mulheres. Os espaços seguros das mulheres negras não foram feitos para ser um estilo de vida. Ao contrário, constituem um mecanismo dentre muitos destinados a promover o empoderamento das mulheres negras e nos capacitar para participar de projetos de justiça social.

De acordo com Patricia Collins (2019), no contexto estadunidense, os espaços seguros podem ser instituições como as famílias, igrejas e outros espaços da comunidade negra onde mulheres negras sintam-se à vontade para verbalizar

os traumas, os processos de reexistência, a luta pela sobrevivência que vivenciam e, de um modo geral, exporem suas reflexões. A autora argumenta que, no passado, as mulheres negras estadunidenses encontraram espaços seguros na música (blues) e na escrita. A intelectual menciona cantoras e escritoras famosas no contexto americano e analisa trechos de suas músicas e textos.

Considerando todo o silenciamento em torno das discriminações raciais provocado pela circulação do mito da democracia racial e políticas de assimilação na sociedade brasileira, é interessante salientar que a prática de escuta atenta das trancistas em seus espaços de trabalho é um espaço seguro, contra-hegemônico e onde pessoas negras podem ter voz. Trancistas conduzem as pessoas negras a refletirem acerca dos traumas e dores provocadas pelo racismo. Além disso, elas criaram um espaço que auxilia na desconstrução de concepções que objetificam o corpo e o cabelo do negro. É no momento de seus trabalhos que elas tecem outras narrativas e possibilidades de compreensão sobre a estética e o corpo negro. Elas fazem política com as mãos, com o toque, elas promovem práticas de cuidado e estabelecem relações de afeto com seus clientes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo buscou descrever algumas características do ofício de trancistas e trançadeiras afro, tipo de trabalho pouco problematizado na literatura das Ciências Sociais, que têm os cuidados com cabelos crespos e cacheados como tema. Na literatura, as trancistas aparecem associadas à ocupação de cabeleireiras, no entanto o objetivo do trabalho de cada ocupação e o processo de formação é bem distinto, como tentei demonstrar ao longo deste texto. Ademais, as cabeleireiras são reconhecidas como categoria profissional e trancistas ainda estão no processo de organização política de reconhecimento de suas especialidades.

Este trabalho demonstrou que as trancistas contribuem na ampliação do debate acerca do racismo estético, além de promovem ações de enfrentamento ao racismo, bem como acolher, através da escuta, pessoas negras traumatizadas pelas repetitivas discriminações raciais que sofrem.

Por fim, acredita-se que seja importante ampliar os estudos sobre o ofício das trancistas porque eles podem revelar minúcias das desigualdades raciais e sociais presentes na sociedade brasileira.

⁸ Para mais informações ver: Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) seção Pernambuco (ANPSINEP-PE).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000 [1969], p. 25-67.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CRUZ, Denise Ferreira da Costa. Seguindo as tramas da beleza: cabelos na centralidade estético-corporal de Maputo. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 135-156, 2015.
- GOMES, Larisse Louise Pontes. Entre Big Chops e Black Powers: Identidade, Raça e Subjetividade em/na “Transição”. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização, Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, 2014.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo no cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUCINDA, Maria da Consolação. Subjetividades e fronteiras: uma perspectiva etnográfica da manipulação da aparência. Dissertação de mestrado, Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2004.
- SANTOS, Luane Bento dos. Para além da estética: uma abordagem etnomatemática para a cultura de trançar cabelos nos grupos afro-brasileiros. Dissertação de mestrado, Relações Étnico-Raciais, Cefet/RJ, 2013.
- SANTOS, Luane Bento dos. Entre tramas e adornos: o legado africano de trançar cabelos pela perspectiva do patrimônio cultural. *Revista Ensaios*, n. 1 v. 6, 2019.
- SILVA, Ciranilia Cardoso. Mulheres trançadeiras: o universo feminino do penteado afro. *Revista Desenvolvimento Social*, Unimontes, n 9, vol. 1, 2013.
- SONGA, Eufrasia Nahako. (Re)significações das tranças e outros penteados em Angola: as moças das tranças na “Praça Nova” da cidade do Lubango. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFG, 2017.
- QUINTÃO, Adriana Maria Penna. O que ela têm na cabeça?: Um estudo sobre o cabelo como performance identitária. Dissertação de mestrado, Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013. p. 138.

DADOS DA AUTORA

Luane Bento dos Santos. Doutoranda em Ciências Sociais no PPGCIS/PUC-Rio. Mestra em Relações Étnico-raciais pelo PPRER/Cefet/RJ. Bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela UERJ e bacharel em Biblioteconomia e Documentação pela UFF. Membro do Coletivo de Mulheres Negras Linhagens dos Cabelos, da Associação Brasileira de Pesquisadores (as) Negros (as)/ ABPN.

O OLHAR COMO PERFORMANCE DE GÊNERO: LETRAMENTO INTERSECCIONAL NO INSTAGRAM

Maria Aparecida Gomes Ferreira

RESUMO: Com base na visão performativa da linguagem sobre performances de gênero e raça e nos conceitos de letramento racial e de gênero, o presente artigo é uma etnografia virtual que objetiva analisar a legitimação de performances de gênero e de raça, encenadas em textos visuais, no Instagram. Importantes reflexões são propostas sobre o letramento interseccional, a partir das reações aos textos visuais publicados, com destaque para as indexicalidades sugeridas pelos olhares do/as modelos, que atuaram como pistas de contextualização.

Palavras-chave: Letramento. Interseccionalidade. Performance. Texto-visual.

ABSTRACT: Based on the performative view of language on gender and race performances and on the concepts of racial and gender literacy, this article is a virtual ethnography that aims to analyze the legitimation of gender and race performances, staged in visual texts, on Instagram. Important reflections are proposed on intersectional literacy, based on reactions to published visual texts, with emphasis on the indexicalities suggested by the looks of the models that acted as contextualization clues.

Keywords: Literacy. Intersectionality. Performance. Visual text.

INTRODUÇÃO

Em setembro de 2020, o programador Tony Arcieri afirmou que os algoritmos do Twitter eram racialmente discriminatórios e enviesados (SOUZA, 2020a). Essa observação já vem sendo realizada por Tarcízio Silva, desde 2004, conforme a linha do tempo por ele criada (SILVA, 2020). Em paralelo, Aguilar (2020) pergunta: podem as tecnologias digitais ser racistas e sexistas? A resposta é positiva, porque as tecnologias digitais são criações humanas. Ou seja, problemas estruturais e estruturantes da sociedade, como racismo e sexismo, não deixam de existir nas redes sociais, seja porque aparecem nas postagens e reações dos usuários, seja porque também estão presentes em quem codifica e alimenta as plataformas e redes.

Ciente de tais pontos, este trabalho¹ visa analisar a legitimação de performances de gênero e de raça, encenadas em textos visuais (KRESS; LEEUWEN, 2006) divulgados no Instagram, a partir da perspectiva da interseccionalidade (CRENSHAW, 2002). Para tanto, faço uma breve discussão da visão performativa da linguagem (AUSTIN, 1962) e dos conceitos de performance de gênero e de raça (BUTLER, 1990; HALL, 2011), destacando, ainda, o princípio da indexicalidade (SILVERSTEIN, 1998). Em seguida, para fundamentar a reflexão sobre interseccionalidade (CRENSHAW, 2002), discorro sobre letramento racial (TWINE; STEINBUGLER, 2006) e de gênero, considerando algumas métricas do Instagram (ROMAY, 2018), que serão abordadas junto aos dados.

PERFORMATIVIDADE, INDEXICALIDADES E TEXTOS VISUAIS

O presente trabalho se baseia no princípio da indexicalidade, ou seja, a ideia de que signos apontam para efeitos de sentido que são contextuais. Essa compreensão indexical da linguagem é fulcral para a presente discussão, porque sugere que nem os significados, nem seus efeitos, são fixos ou predeterminados, por possíveis indexicalidades pressupostas (SILVERSTEIN, 1998). Significados e seus efeitos são provisórios e situados.

Outro importante ponto é a visão performativa de linguagem (AUSTIN, 1962), que foi ampliada na teoria da performatividade (BUTLER, 1990), para a qual linguagem é compreendida como ação. Isto é, quando enunciamos, estamos agindo, ou realizando atos de fala (AUSTIN, 1962), e

gerando efeitos somático-discursivos para nossos corpos e os de nossas alteridades. Sobre a díade dizer-fazer da pragmática Austiniana, vale acrescentar o item “ser”, de modo provisório e contextualizado, compondo a tríade “dizer-fazer-ser situado”. Ou, como propõe Butler (2004, p. 3), se “sou alguém que não pode ser sem fazer”, fica marcada a ideia de existência como ação e performance contínuas, indo, portanto, de encontro à visão pré-discursiva de sujeito.

Além disso, ao afirmar que “meu fazer é dependente (...) de como sou feito pelas normas” (BUTLER, 2004, p. 3), significa que reconhecer a possibilidade de agência ou de subversão do *status quo* não implica ignorar a história dos discursos ou das indexicalidades pressupostas. Inclusive, essas indexicalidades pressupostas ou efeitos performativos são, de fato, cristalizações de significados continuamente reiterados. De outro modo, Butler (1990) propõe que é a repetição de textos e performances que dá, aos efeitos performativos, a legitimidade e a estabilidade que podem lhes parecer inerente.

Em diálogo com tais apontamentos, Ferreira (2016, p. 59) lembra que “os signos carregam consigo o movimento dialético dos significados pressupostos (...) e dos contextualmente implicados ou emergentes (...)”, imbricados em novos processos de contextualização. Essa fricção dialógica ilustra a não fixidez das possibilidades de leitura dos signos/textos/discursos. Uma vez que a presente discussão analisa textos visuais (KRESS; LEEUWEN, 1996/2006) de um perfil comercial do Instagram, destaco que compreendo os textos visuais analisados como performances raciais e generificadas, que sugerem indexicalidades específicas para corpos negros femininos e masculinos. Ou seja, a compreensão de texto e de leitura aqui adotadas envolvem mais do que palavras escritas (ROCHA, 2013; KLEIMAN, 2014). Por entender que “a cor da pele ou dos cabelos, o formato dos olhos, do nariz ou da boca (...) são, sempre, significados culturalmente” (LOURO, 2004, p. 75) e que como tal “distinguem sujeitos e se constituem em marcas de poder” (*op. cit.*, p. 76), podemos dizer que corpos também são entendidos como textos (LOURO, 2004; GOMES, 2019), cujas marcas possuem significados indexicais históricos e contextuais.

Acerca das marcas somáticas, destaco a necessidade de refletir sobre a gramática ou semiótica visual (KRESS; LEEUWEN, 1996/2006), que comparece em nossas interações sociais – tanto aquelas que ocorrem face-a-face, como as mediadas pelas tecnologias digitais. Assim, Kress e Leeuwen (1996/2006, p. 2) sugerem que

¹ Esse artigo é resultado de um Projeto de Extensão (IFRJ), cujo objetivo foi criar catálogos publicitários afrocentrados e alimentar a publicidade em um perfil do Instagram, trazendo protagonismo para mulheres negras locais. Por adotar uma perspectiva que subverte o *status quo*, questionando os padrões eurocentrados publicitários, o projeto e o presente artigo integram as ações do Grupo de Pesquisa PLELL. Gostaria de agradecer à bolsista Bianca Menezes dos Santos e ao fotógrafo Sebastian J. de Souza, que compuseram a equipe do projeto.

as “estruturas visuais apontam para interpretações particulares da experiência e formas de interação social”. Isso significa que as leituras das imagens são entendidas como práticas culturais e indexicais, já que “o que pode ser ‘dito’ e ‘feito’ com imagens (...) não depende apenas das características intrínsecas (...) desses modos de comunicação” (*op. cit.*, p. 123), mas também de repertórios culturais imbricados na interação.

Sabendo, ainda, que os textos visuais possibilitam uma interação (mesmo que imaginária) com aqueles que o veem, Kress e Leeuwen (1996/2006) afirmam que alguns parâmetros podem ser considerados mais constantes, na análise desses textos, ecoando práticas das interações face-a-face. Esses parâmetros são o contato (visual), a distância social e a atitude sugerida pelo texto visual. Acerca do contato (visual), os autores afirmam existir dois significados: o de demanda e o de oferta. O significado de demanda é sugerido quando o olhar do participante fotografado

(e o gesto, se presente) exige algo do visualizador, exige que o visualizador entre em algum tipo de relação imaginária com ele ou ela. O tipo de relação em si é, então, significado por outros meios, como, pela expressão facial dos participantes representados (KRESS; LEEUWEN, 1996/2006, p. 118).

Ou seja, se o sujeito fotografado olha diretamente, e encara seu possível interlocutor, temos o contato de demanda, que difere de quando o sujeito fotografado não encara seu interlocutor e encena uma performance que indexa o significado de oferta. Vale lembrar, ainda, que a dimensão do contato sugere como os participantes são construídos na interação imagética. No caso do interlocutor da imagem, se esse é construído

como um sujeito que olha e não é olhado, como um observador invisível (contato de oferta), ou como objeto de um olhar interpelante do sujeito fotografado (contato de demanda).

Sobre a distância social, temos a sugestão de diferentes graus de aproximação ou distanciamento entre o sujeito fotografado e seu interlocutor. Há fotos que indicam maior proximidade, como imagens com recorte na cabeça e nos ombros da pessoa (close-up ou close-up extremo) ou imagens da cintura ou dos joelhos para cima (plano médio). Esses diferentes graus de distanciamento estão imbricados em relações sociais, de modo a sugerir uma relação íntima (com recorte apenas no rosto), uma próxima pessoal (cabeça e ombros), ou uma relação mais formal, com imagem longínqua (recorte de corpo inteiro ou dos joelhos para cima). A distância pode indiciar também relações de autoridade e de poder entre os participantes.

Por fim, as relações (imaginárias) entre o participante fotografado e seu interlocutor podem também envolver a noção de atitude. O ângulo da foto pode indexar uma atitude mais subjetiva ou não e, segundo Kress e Leeuwen (1996/2006), a atitude pode sugerir tanto uma relação de envolvimento ou desapego (ângulo horizontal), como relações de superioridade/inferioridade ou de igualdade (ângulo vertical). No perfil @biojoiascleusinha, onde estão os textos visuais analisados, encontramos uma diversidade de formas de contato (visual), distância social e de atitude, nas fotografias e performances encenadas, como podemos observar brevemente nos prints abaixo ou no próprio perfil no Instagram. Feitas essas considerações, a seguir, discuto os conceitos de performance e de letramento.



1. Post em 04.01.20



2. Post em 30.12.19



3. Post em 23.07.20



4. Post em 06.01.20

PERFORMANCES DE GÊNERO, DE RAÇA E INTERSECCIONALIDADES

Louro (2004, p. 79-80) propõe que “os discursos ‘habitam corpos’ (...)”. Essa visada está alicerçada na compreensão de linguagem como ação e de gênero como performativo (BUTLER, 1990). É a partir da repetição de textos e discursos, historicamente situados, que as performances de gênero são cristalizadas e ganham estabilidade. Vale lembrar que “quando Butler (1990) afirma que o gênero é performativo, a filósofa propõe que é a iterabilidade (...) de uma performance somático-discursiva (...) que promove sua aparência de estabilidade” (FERREIRA, 2020, p. 150).

É importante lembrar que essa iteração se realiza dentro de uma matriz de inteligibilidade de gênero (BUTLER, 1990), que propõe “modos esperados de ser/existir (...) aceitáveis para homens e mulheres” (FERREIRA, 2020, p. 150). Tais “modos esperados de ser/existir” se encontram imbricados nas possibilidades de reconhecimento e distribuição social desses corpos. Ou seja, “a determinação dos lugares sociais ou das posições dos sujeitos no interior de um grupo é referida a seus corpos. (...), os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos” (LOURO, 2004, p. 75).

Acerca da discussão racial, entendo raça como “a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo” (HALL, 2011, p. 69). Da citação, destaco os termos “construção política e social” e “categoria discursiva”, porque a performance racial é aqui compreendida como uma invenção social e discursiva, que controla corpos, hierarquiza vidas e limita acessos a espaços e conhecimentos. Considerando o objetivo desse texto, antes de discorrer sobre o letramento interseccional, é necessário refletir sobre letramento racial e de gênero.

Esses conceitos estão relacionados a uma compreensão de leitura como prática social ou ao que Rocha (2013, p. 71) propõe: “pessoas podem também ser textos, já que são lidas de determinadas maneiras pelas outras pessoas”. Para Twine e Steinbugler (2006, p. 344), letramento racial “é um conjunto de práticas que pode ser melhor caracterizado como uma ‘prática de leitura’ – uma forma de perceber e responder individualmente às tensões das hierarquias raciais da estrutura social”. Segundo os autores, essa leitura racial envolve pelo menos seis aspectos, dos quais destaco:

(1) um reconhecimento do valor simbólico e material da branquitude; (...) (3) um entendimento de que as identidades raciais são aprendidas e um resultado de práticas sociais; (...) (6) uma análise das formas em que o racismo é mediado por desigualdade de classe, hierarquias de gênero e heteronormatividade (TWINE e STEINBUGLER, 2006, p. 344).

Salientei esses aspectos porque o primeiro passo no letramento racial é a compreensão de que a branquitude “é atributo de quem ocupa um lugar social no alto da pirâmide” (SOVIK, 2009, p. 50) ou um lugar de vantagem. Assim, é preciso entender a branquitude como identidade racial, que é aprendida em práticas sociais (de letramento racial). As indexicalidades produzidas sobre corpos brancos envolvem performances discursivas raciais, com efeitos específicos e distintos daqueles produzidos para os corpos negros. Ou seja, para corpos brancos, encontramos privilégios materiais e simbólicos e indexicalidades de uma suposta superioridade² e, para corpos negros, o contrário. Assim, letramento racial implica uma leitura política do mundo, acerca dos lugares sociais (material e simbolicamente) disponibilizados para corpos negros e brancos e das hierarquias geradas entre esses corpos (BENTO, 2014; SILVA, 2017; AKO-TIRENE, 2018; hooks, 2019).

Baseando-me na discussão sobre letramento racial, compreendo letramento de gênero como uma prática de leitura política do mundo que nos permite ler os corpos generificados, as relações de poder, as hierarquias sociais e a distribuição desses corpos na vida social, com acessos ou interdições, a partir de lentes generificadas. Ferreira (2016), por exemplo, discute as interdições de gênero na pesca em Arraial do Cabo e analisa como algumas pescadoras subvertem as hierarquias, os privilégios e tais interdições.

Segundo Ferreira (2020, p. 150-151), na pesca, é comum encontrarmos espaços generificados de atuação, de modo que “os homens, sustentados pelos performativos de coragem, força física e resistência vão ao mar e as mulheres, marcadas pelos performativos de fragilidade e maternidade ficam em terra ou em casa”. Essa leitura cultural da atividade de pesca é uma leitura generificada dessa atividade social ou um exemplo de prática de letramento de gênero na atividade de pesca. De outro modo, se entendo gênero como uma performance que é aprendida, esse processo de aprendizagem se dá nas práticas sociais e pela leitura das narrativas sobre ser homem e ser mulher e sobre como esses corpos generificados são hierarquizados e distribuídos socialmente na pesca.

² Destaco a ideia de suposta superioridade, porque ela é apenas uma construção social e histórica, fruto do racismo, a ponto de termos a brancura como referência de humanidade e padrão estético (SOVIK, 2002; GOMES, 2019).

Ferreira (2020), entretanto, ao reler as culturas da pesca de Arraial do Cabo por lentes interseccionais percebe ainda outras hierarquizações, com novas interdições, e indexicalidades, para performances realizadas por pescadoras negras. Ou seja, mulheres negras sofrem diferentes interdições e “o entendimento de atividade de pesca [por mulheres negras] (...) envolve todas as atividades na cadeia da pesca” (FERREIRA, 2020, p. 157), incluindo as ações de beneficiamento do peixe, realizadas em terra. Infere-se aqui que mulheres negras, embora participem da cadeia da pesca (FERREIRA, 2020), possivelmente não sejam “autorizadas” a pescar em barcos como outras mulheres não negras o fazem (FERREIRA, 2016; 2017). Começamos a lidar, então, com a perspectiva interseccional ou com uma prática de letramento interseccional, porque corpos genericados são racialmente hierarquizados e sofrem diferentes tipos de interdição na pesca em Arraial do Cabo.

De acordo com Crenshaw (2002, p. 177), interseccionalidade é um conceito que discute “a forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas”. Akotirene (2018) sugere que, como lente analítica, a interseccionalidade “visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – (...) modernos aparatos coloniais” (*op. cit.*, p. 19). Assim, a perspectiva interseccional favorece, entre outras tarefas, a reflexão sobre os diferentes efeitos sociais e semióticos (de visibilidade ou legitimidade), quando diferentes marcadores sociais integram um único corpo, sem prescindir do contexto onde esse corpo se insere.

Considerando o presente trabalho, vale considerar alguns impactos do racismo e do sexismo no universo da publicidade. Isto é, precisamos considerar a responsabilidade dos envolvidos na criação de imagens e “representações sociais sedimentadas no imaginário social” (CARNEIRO, 2003, p. 125) para corpos femininos negros. De outro modo, ao discutir “os efeitos da hegemonia da ‘branquitude’ no imaginário social e nas relações sociais concretas” (*op. cit.*, p. 122), é urgente identificar e combater as indexicalidades negativas, subalternizantes, ou ainda, eróticas e sexualizadas, que são atribuídas à mulher negra.

Ao falarmos em “mulher negra”, precisamos considerar as performances racializadas e genericadas simultaneamente, com suas indexicalidades. Para tanto, lembro os códigos semióticos de Preciado (2008), dentre os quais destaco a discrição e o silêncio tangendo a invi-

sibilidade, a elegância e o não saber gritar, como índices nas performances de feminilidade. Já o falar forte, o levantar a voz e a agressividade, como índices da virilidade nas performances de masculinidade. Neste estudo, não são analisadas interações orais. Assim “o falar forte” ou o “levantar a voz” serão interpretados em associação à forma de olhar do/da modelo.

Por fim, já que a análise destacará os efeitos performativos sobre o ato de olhar, gostaria de refletir sobre essa ação baseada em hooks (2019). Para essa autora, uma das estratégias de subalternização dos corpos negros é o controle do ato de olhar. Segundo hooks (2019, p. 300),

negros escravizados, depois servos libertos, podiam ser punidos brutalmente por olhar, por parecer observar os brancos enquanto estavam lhes servindo, pois apenas um sujeito pode observar, ou ver. (...) Olhar diretamente era uma afirmação de subjetividade, de igualdade.

Ora, não podemos deixar de associar essa reflexão de hooks (2019) com a discussão sobre o contato (visual) de demanda (KRESS; LEEUWEN, 1996/2006). Quero dizer, quando um sujeito olha diretamente para seu interlocutor, temos um contato de demanda ou uma interpeção que indexa a “afirmação de subjetividade, de igualdade” (hooks, 2019, p. 300). No presente estudo, o olhar do/a participante fotografado/a é uma pista de contextualização e indexical³ importante para seleção dos textos analisados e para análise das respostas dos usuários.

CAMINHOS PERCORRIDOS NA PESQUISA

O presente trabalho é fruto de uma etnografia virtual (HINE, 2000). A proposta foi alinhar um perfil comercial do Instagram com fotografias publicitárias afrocentradas e acompanhar os efeitos de legitimação, propostos para esses textos visuais, por um ano. Como pesquisadora, atuei tanto como cocriadora das fotos e posts com a bolsista e com o fotógrafo do Projeto, quanto como etnógrafa virtual que acompanhava reações às postagens, junto à bolsista do projeto. A etnografia foi iniciada em outubro de 2019 e se estendeu até outubro de 2020. Em outubro de 2019, criamos um perfil no Instagram para divulgar os trabalhos da artesã, Cleusa⁴ – @biojoiascleusinha. Objetivando o protagonismo de mulheres negras locais na publicidade, o perfil Biojoias By Cleusinha, até o final da etnografia, teve 223 postagens, sendo 91 com textos visuais de performances femininas e apenas 13, com performances masculinas.

³ Wortham (2001) propõe uma analogia entre os conceitos de pistas de contextualização (GUMPERZ, 1982/2002) e pistas indexicais (SILVERSTEIN, 1998), porque uma pista de contextualização sugere ou indica como a interação (mesmo que imaginária) pode ser compreendida.

⁴ Cleusa dos Remédios, ou Cleusinha, é uma mulher negra, pescadora de Arraial do Cabo e moradora do Morro da Cabocla na Prainha. Ela participou do documentário “Brilho de Azeviche na Cultura Cabista” (2019), que é um produto de um projeto de Extensão do IFRJ. O documentário está disponível no endereço <https://www.youtube.com/watch?v=eKIUBafhqFo>

Tanto Cleusinha quanto o/as modelos convidado/as concordaram com a iniciativa do projeto (trazer visibilidade para a produção da artesã e protagonismo para mulher negra nessa publicidade), com a divulgação de suas fotografias no Instagram, com a marcação de seus perfis individuais nas postagens e assinaram um Termo de Autorização de Uso de Imagem. Nos ensaios fotográficos, o/as modelos escolheram com qual colar, gargantilha ou conjunto de colar e brincos, dentre as bijoias presentes, queriam ser fotografado/as, assim como as roupas que usaram. Uma das modelos afirmou posteriormente, em conversa por WhatsApp, que “foi o primeiro ensaio que pude fazer isso [escolha das roupas e joias], já fui chamada para outros e todos eram diferentes, eu já chegava e tinha que usar as peças escolhidas pela organizadora e quando me disseram que eu poderia me montar da maneira que sentisse bem, eu pude abusar e me sentir confortável”. Uma vez que, na etnografia virtual, o etnógrafo acompanha conexões no campo investigado na internet (HINE, 2000), aqui, a proposta foi acompanhar algumas métricas do Instagram, em relação aos textos visuais postados.

De acordo com Martins, Albuquerque e Neves (2018, p. 11), as métricas são instrumentos para acompanhamento de perfis do Instagram, porque nos permitem “visualizar de que forma os seguidores/público está (*sic*) se comunicando com a empresa, a partir de dados coletados nos comentários, número de curtidas na postagem, número de pessoas que salvaram a publicação (...) - e alcance”. As principais métricas são o alcance e as interações com a postagem. O alcance de uma postagem diz respeito ao “número de perfis únicos que viram a sua publicação” (*op. cit.*, p. 11). Já as interações compreendem a ação de salvar, comentar ou curtir a postagem. Assim, analisarei a legitimação dos textos selecionados, observando as métricas de salvamento, curtidas e alcance (*id.*). Convém lembrar que, por ser uma plataforma digital multimodal, além dos textos visuais, pesquisas no Instagram podem trazer reflexões também sobre as legendas escritas nas postagens. Aqui, no entanto, a análise está centrada nos textos visuais postados.

As fotografias selecionadas para análise foram aquelas em que o/a participante fotografado/a olhava (diretamente) para o seu interlocutor com contato (visual) de demanda. Todavia, não apenas o contato foi considerado, mas também algumas expressões faciais (como sobrancelha arqueada e expressão séria) que atuaram como pistas de contextualização (GUMPERZ, 1982/2002) na imaginária interação entre participante fotografado/a e seu/sua

interlocutor/a. Convém lembrar que Kress e Leeuwen (1996/2006) sugerem a existência de diferentes tipos de resposta facial na interação face-a-face e que essas respostas influenciam e interferem nas respostas que podemos oferecer para os textos visuais.

Por exemplo, geralmente “devemos responder a um sorriso amigável com um sorriso amigável e para um olhar arrogante com um abaixamento deferente dos olhos” (KRESS; LEEUWEN, 1996/2006, p. 116). Embora, com o texto visual, a interação seja imaginária, as métricas de interação com as postagens podem indicar respostas de aprovação ou desaprovação de uma dada performance, isto porque “quer nos identifiquemos ou não com a forma como somos endereçados, nós entendemos como somos endereçados, porque entendemos a forma como imagens representam interações sociais e relações sociais” (*id.*). Por fim, destaco que as categorias de análise adotadas são os parâmetros de contato visual, distância social e atitude, expressos nos textos visuais, em associação às métricas do Instagram.

O OLHAR COMO PERFORMANCE E LETRAMENTO INTERSECCIONAL

Apresento, agora, os textos visuais escolhidos para a análise. O primeiro deles é o texto visual 1. Nele, encontramos o único modelo masculino fotografado no projeto – um jovem com sinais diacríticos negros⁵, como a cor da pele retinta e cabelo com dreads.



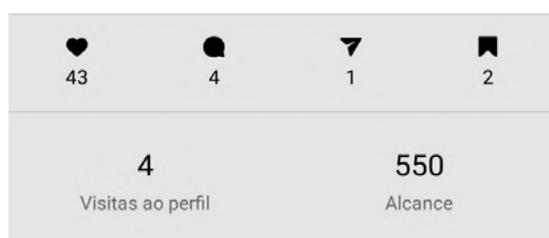
(Texto Visual 1. Créditos: Sebastian)

⁵ Gomes (2019, p. 257) fala de alguns “sinais diacríticos negros como a cor da pele, o nariz, a boca e o cabelo crespo” como marcas da identidade racial negra. E lembra, ainda, que “o cabelo crespo é imediatamente associado ao corpo negro” (*id.*) e que “o cabelo, sinal considerado como o mais evidente da diferença racial e possuidor de inegável valor simbólico, soma-se à cor, para reforçar ideologias raciais”.

Aqui, o modelo tem um contato visual de demanda, porque encara diretamente seu possível interlocutor. Podemos dizer que ele encena uma performance de masculinidade heteronormativa com uma expressão facial fechada, com sua sobrancelha esquerda arqueada sugerindo um sentido de atrevimento, virilidade ou contrariedade. A distância social desse texto visual sugere uma relação íntima e pessoal, porque é uma foto com recorte de ombros e rosto e a atitude sugerida indica envolvimento e relação de igualdade, já que o olhar é direto e no mesmo ângulo vertical que o do seu possível interlocutor. Tal postagem foi feita no dia 03/01/2020, uma 2ª feira⁶, e alcançou as seguintes métricas:

⁶ Para alguns estudiosos, o dia da postagem influencia as reações à mesma e, em perfis comerciais, é sugerido que as postagens sejam feitas entre 4as e 6as feiras, quando ocorrem mais engajamentos (SOUZA, 2020b).

⁷ Na ocasião do estudo, segundo os insights, essa foto era a foto com maior alcance entre os usuários.



Print dos insights realizado em 14/ 01/ 2021)

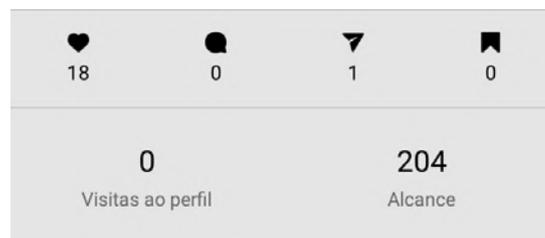
Essa postagem recebe 43 curtidas, 4 comentários, 1 compartilhamento e 2 salvamentos, favorecendo 4 visitas ao perfil e tendo alcançado 550 contas de usuários⁷. Abaixo, apresento o texto visual 2, com uma das 7 modelos femininas fotografadas. Neste caso, temos uma jovem negra de pele mais clara e com cabelo Black Power.



(Texto Visual 2. Créditos: Sebastian)

Nesse texto, a modelo também está olhando diretamente para seu interlocutor, com um

contato visual de demanda. Ela encena uma performance de feminilidade assertiva, com expressão facial séria e sobrancelha direita arqueada, indicando uma ideia de atrevimento, ou de contestação, ratificada pela mão direita na cintura, indicando uma ideia de autoconfiança e autoridade. A distância social apresenta um plano médio, sugerindo uma relação mais formal com o possível interlocutor e a atitude no texto parece sinalizar uma relação de superioridade, porque, pelo ângulo e ligeiro arqueamento do olhar para baixo da modelo, o interlocutor parece estar um pouco abaixo, considerando um ângulo vertical. Essa postagem foi realizada no dia 31/01/2020, uma 6ª feira, tendo as seguintes métricas:



(Print dos insights realizado em 14/ 01/ 2021)

Aqui, tivemos 18 curtidas, nenhum comentário ou salvamento, 1 compartilhamento, nenhuma visita ao perfil e o alcance de 204 contas de usuários diferentes. Tendo em vista que as fotografias analisadas têm em comum o olhar do sujeito fotografado, com contato de demanda e pelo menos uma sobrancelha arqueada, indexando uma interpelação ou a performance que sugere o “falar forte”, é a perspectiva interseccional que parece fornecer pistas para compreensão dessas métricas distintas.

Se para Gomes (2019, p. 255), “o corpo pode ser considerado como um signo que marca assimetrias sociais e de desigualdade de distribuição de poder”, acredito que, a partir dessas métricas, podemos observar traços dos padrões estéticos da branquitude cisheteropatriarcal nas reações dos usuários do Instagram. Quero dizer, em se tratando de índices de assertividade, autoridade e contestação, é possível notar uma legitimação maior da performance masculina do texto visual 1. Em contrapartida, verificamos uma possível deslegitimação da performance feminina do texto visual 2, cujo olhar e expressão facial (e corporal) indexam semelhante interpelação contestatória e assertiva. Desse modo, a performance de feminilidade de uma mulher negra em posição de autoridade, sugerindo indexicalidades emergentes frente aos padrões branco-coloniais, não recebe a mesma legitimação que a performance de masculinidade negra.

Ainda sobre a branquitude cisheteropatriarcal, não podemos desconsiderar outros aspectos referentes aos padrões estéticos da branquitude e mencionar que a modelo do texto 2 apresenta sinais diacríticos negros, como um corpo mais curvilíneo e cabelo Black Power. Acerca disso, Gomes (2019) chama atenção para a importância do cabelo tanto como afirmação da identidade racial negra, como nas assimetrias raciais na propaganda e na mídia. Todavia, essa observação precisa ser costurada à performance do olhar no texto 2, indicando relação de superioridade e interpelação, porque essa mesma modelo obteve métricas mais positivas em outras postagens, em que encenava outras performances de feminilidade negra. Quero dizer, vale considerar se essa performance de olhar firme e contestador, indiciando autoridade e/ou superioridade, teria sido menos legitimada por ter sido encenada por uma mulher negra, com seu Black Power, o que sugere a afirmação de sua identidade racial.

Assim, é curioso perceber que o texto 1, com o único homem fotografado, encenando uma performance de masculinidade contestadora, obteve maiores métricas. Ou seja, essas métricas mais positivas sugerem a presença de crenças cisheteropatriarcais da branquitude, ou ainda de indexicalidades pressupostas sobre gênero e raça, que legitima a performance de um olhar que reclama igualdade, assim como sentido de contestação e assertividade, apenas para performances de masculinidade negra, mesmo que seja em um perfil do Instagram destinado ao protagonismo feminino negro. Desse modo, ao refletir sobre as performances de gênero e de raça encenadas nesses textos visuais, não podemos prescindir de uma análise interseccional, ao identificar diferentes efeitos performativos de legitimação (ou não) para performances de gênero e raça encenadas.

CONSIDERAÇÕES ALCANÇADAS

“Se concordamos que o corpo carrega muitas e diferentes mensagens” (GOMES, 2019, p. 254), os corpos também são entendidos como textos (LOURO, 2004; GOMES, 2019), cujas marcas ou sinais diacríticos, tal qual ocorre com signos, possuem significados indexicais distintos e contextuais. O presente estudo buscou analisar a legitimação de performances encenadas em textos visuais afrocentrados, divulgados no Instagram, por uma perspectiva interseccional. Essa visada se apresentou como instrumental teórico-analítico fundamental para explicar por que o

ato de olhar (e encarar o possível interlocutor), com pistas indexicais tão semelhantes, receberam respostas tão diferentes dos usuários do Instagram, ilustrando diferentes efeitos semióticos.

A partir das métricas do Instagram, foi possível observar que determinado ato de olhar performativo por homem negro obteve respostas mais positivas e um alcance de público maior do que semelhante performance encenada por uma mulher negra. Mais do que dados quantitativos, essas métricas sugerem a performatividade da matriz regulatória de gênero e a persistência de indexicalidades pressupostas para performances raciais, porque, ainda que o Instagram não nos forneça informações raciais dos seus usuários, seria possível afirmar que as expectativas estéticas e o repertório cultural dos usuários que interagiram com esses textos visuais parecem ser alimentados por crenças da branquitude cisheteropatriarcal (CARNEIRO, 2003; AKOTIRENE, 2018; hooks, 2019). De outro modo, vale reconhecer a legitimação ou a existência de um controle da performance do sujeito fotografado, a partir do seu olhar, e perceber diferentes re(l)ações assimétricas para corpos negros. A mulher negra parece não estar autorizada encarar seu interlocutor, caso seu olhar indicie autoridade, assertividade e/ou contrariedade.

Embora acreditemos que padrões estéticos da branquitude, como corpo mais longilíneo ou a presença do cabelo “preso e comportado” (GOMES, 2019), possam também interferir nas métricas alcançadas, o ato de olhar associado às performances de gênero/raça é aqui destacado, sugerindo a necessidade de um letramento interseccional sobre as performances em questão. Desse modo, refletindo sobre os efeitos sociais e semióticos da publicidade analisada, alinho-me a Akotirene (2018, p. 65) ao afirmar que “quando ausentes os letramentos interseccionais para as abordagens feministas e antirracistas, ambos reforçam a opressão combatida pelo outro”.

Cientes, portanto, de que “a interseccionalidade estimula o pensamento complexo, a criatividade e evita a produção de novos essencialismos” (AKOTIRENE, 2018, p. 45), a presente reflexão destaca a necessidade do letramento interseccional como forma de ler a vida social (e as redes sociais) e de responder a diferentes interdições de performances. Ou seja, é pela via da interseccionalidade que reconhecemos a existência de diferentes efeitos semióticos e sociais para as performances de gênero/raça nos textos visuais analisados.

Ainda ecoando Akotirene (2019, p. 24), “é da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade”. Assim, embora as análises

interseccionais possam envolver outras avenidas de interdição e opressão simultâneas, nesse estudo, destaquei as diferentes reações de legitimação atribuídas às performances de gênero, encenadas nos textos visuais afrocentrados, provavelmente como ecos de performativos de gênero (BUTLER, 1990) sustentados por crenças cisheteropatriarcais da branquitude (AKOTIRENE, 2018; hooks, 2019) que ainda legitimam a autoridade, o exercício do poder e a assertividade, como performances apenas masculinas.

Por fim, tal qual citado no início do artigo, se as tecnologias e redes digitais são espaços onde ocorrem racismos e sexismos algorítmicos,

a pergunta que resta é: por que em um perfil comercial do Instagram, voltado ao protagonismo feminino negro (sendo 40% das postagens com fotos de mulheres negras), a foto com maior alcance foi uma das poucas fotos masculinas (que totalizam apenas 5,8% das postagens)? Essa caixa preta acerca do funcionamento dos algoritmos e sua influência em nossas vidas ainda é campo a ser investigado, discutido e analisado. Destaco, portanto, a urgência de pesquisas com a perspectiva interseccional que nos ajudem a interrogar e compreender, de modo mais complexo, os fenômenos que acontecem não somente na vida offline, mas também nas redes sociais (BENJAMIN, 2019; SILVA, 2020).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, Barbara. *Inteligência artificial racista: porquê acontece e como evitar o erro*. Disponível em <https://www.take.net/blog/tecnologia/inteligencia-artificial-racista>, 2020. Acesso em 30 / 10 / 2020.
- AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer. Palavras e Ação*. Trad. Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1962/1990.
- BENJAMIN, Ruha. *Race after technology. Abolitionist tools for the New Jim Code*. Polity Press, UK, 2019.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. Disponível em <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>, 2014. Acesso em 16 / 04 / 2021.
- BUTLER, Judith. Prefácio. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In.: ---. *Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990/2003.
- _____. *Undoing Gender*. New York: Routledge, 2004.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estudos avançados*, 17 (49), 2003, pp. 117-132.
- CRENSHAW, Kimberlè Williams. Documento para o encontro de Especialistas em aspectos da Discriminação racial Relativos ao gênero. *Estudos feministas*, 1/2002., pp. 171-188. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em 14 / 04 / 2021.
- FERREIRA, Maria Aparecida Gomes. *Entre redes de discursos e de pesca: performances narrativas de mulheres pescadoras em Arraial do Cabo*. UFRJ - Rio de Janeiro, 2016, 199 f.
- _____. “Eles num vê uma mulhé na água / (...) eles vê como se fosse um homem”: cronótopos e performances de gênero na pesca em Arraial do Cabo. *Caderno Espaço Feminino*, Uberlândia, MG, v. 30, n. 1, 2017, pp. 279-303, jan./jun. Disponível em <http://www.seer.ufu.br/index.php/nequem/article/view/31678>. Acesso em 16 / 04 / 2021.
- _____. “Nós não somos feministas. Só queremos ser reconhecidas como pescadoras”: interseccionalidades e performances narrativas de pescadoras negras em Arraial do Cabo. *Revista Linguagem em Foco*, v. 11, n. 2, pp. 148-164, 23 mar. 2020. Disponível em <https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/2918>. Acesso em 16 / 04 / 2021.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- GUMPERZ, John. Convenções de contextualização. In.: RIBEIRO, B. T. e GARCEZ, P. M. *Sociolinguística Interacional*. São Paulo. Ed. Loyola, 1982/2002. p. 107-148.

- HALL, Stuart. A questão multicultural. In.: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. BH. Ed. UFMG/Humanas, 2011, pp. 51-100.
- HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.
- HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. London: Sage, 2000.
- KRESS, Gunther; LEEUWEN, Theo van. *Reading images. The grammar of visual design*. Routledge. London and New York, 1996/2006.
- KLEIMAN, Angela. Letramento na contemporaneidade. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, v.9, n.2, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S2176-5732014000200006>. Acesso em 18/04/2021.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- MARTINS, Barbara Isis; ALBUQUERQUE, Livia Cristina Enders de; NEVES, Manoella. Instagram Insights: Ferramenta de Análise de Resultados como Nova Estratégia de Marketing Digita. Trabalho apresentado no XX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste, realizado de 5 a 7 de julho de 2018. pp. 1-15. Disponível em <https://portalintercom.org.br/anais/nordeste2018/resumos/R62-1138-1.pdf>. Acesso em 16 / 04 / 2021.
- PRECIADO, B. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe. S. A, 2008.
- ROCHA, Luciana Lins. *Teoria queer e a sala de aula de inglês na escola pública: performatividade, indexicalidade e estilização*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada (PIPGLA), Faculdade de Letras, UFRJ. 2013, 255fls.
- ROMAY, Rosário. *Como medir seu desempenho no Instagram?* Disponível em <https://blog.hotmart.com/pt-br/metricas-para-instagram/>. Acesso em 14 / 04 / 2021.
- SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In.: MULLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. (Org). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris. 2017, pp. 19-32.
- SILVA, Tarcízio. Linha do Tempo do Racismo Algorítmico. *Blog do Tarcízio Silva*, 2020. Disponível em: <https://tarciziosilva.com.br/blog/posts/racismo-algoritmico-linha-do-tempo>. Acesso em 14 / 04 / 2021.
- SILVERSTEIN, Michael. The uses and utility of ideology: a commentary. In.: SCHIEFFELIN, B., WOOLARD, K. A. & KROSKRITY, P. V. *Language Ideologies: Practice and theory*. Oxford. OUP, 1998, pp. 123-148.
- SOUZA, Ivan de. Melhores horários de postagem para Facebook, Instagram, Twitter e LinkedIn em 2021. Disponível em <https://rockcontent.com.br/blog/horario-de-postagem/>, 2020b. Acesso em 16 / 04 / 2021.
- SOUZA, Ramon de. *Algoritmo de fotos do Twitter é racista e nem a rede social sabe o porquê*. Disponível em <https://canaltech.com.br/redes-sociais/algoritmo-de-fotos-do-twitter-e-racista-e-nem-a-rede-social-sabe-o-porque-171841/>, 2020a. Acesso em 30 / 10 / 2020.
- SOVIK, Liv. *A branquitude e o estudo da mídia brasileira: algumas anotações a partir de Guerreiro Ramos*. Trabalho apresentado no XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set., 2002.
- _____. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.
- TWINE, France Widdance; STEINBUGLER, Amy. The gap between whites and whiteness: Interracial Intimacy and Racial Literacy. In.: *Du Bois Review Social Science Research on Race*, September 2006, pp. 341-363.
- WORTHAM, Stanton. *Narratives in action. A strategy for research and analysis*. Teachers College, Columbia University, 2001.

DADOS DA AUTORA

Profa. Dra. Maria Aparecida Gomes Ferreira. (maria.ferreira@ifrj.edu.br). Docente do IFRJ – Campus Arraial do Cabo. Doutora em Linguística Aplicada.

POLÍTICAS PÚBLICAS E MERCADO DE TRABALHO: UM ESTUDO DE CASO

Cintia Santana de Farias

RESUMO: As persistentes desigualdades no mundo do trabalho e a institucionalização de políticas públicas voltadas à redução dessas desigualdades devem ser analisadas à luz de uma articulação entre raça, classe e gênero, de modo a revelar fatores determinantes da marginalização e exclusão discrepantes das mulheres negras em comparação a outros grupos sociais. Neste artigo, analisaremos alguns dos fatores que vêm orientando as escolhas políticas historicamente adotadas pelo Estado brasileiro, buscando identificar como essas tendências interferem no ciclo de políticas públicas de enfrentamento das desigualdades, tomando como exemplo o ciclo do “Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça”, política criada em 2005 pelo Governo Federal.

Palavras-chave: Racismo. Divisão Sexual e Racial do Trabalho. Políticas Públicas. Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça.

ABSTRACT: The persistent inequalities in the work environment and the institution of public policies focused on reducing these inequalities will be analyzed based on the links between race, class and gender, in order to reveal determinant factors of the distinctive marginalization and exclusion of black women when compared to other social groups. This work will analyze some of the factors that are orienting political choices historically adopted by the Brazilian state focusing on identifying how these tendencies interfere with the cycle of public policies on fighting inequalities, taking the example of the cycle of the Pro-equity of Gender and Race Program, a policy created in 2005 by the Federal Government.

Keywords: Racism. Sexual and Racial Division of Labor. Public Policies. Pro-Equity of Gender and Race Program.

INTRODUÇÃO

As reflexões sobre o trabalho feminino despertam interesse em todas as pesquisas que se propõem a investigar o enfrentamento das desigualdades em nossa sociedade, mormente se os estudos desenvolvem categorias de análise como gênero, raça, classe, etnia, faixa etária e origem e se levam em conta as especificidades do processo histórico na compreensão das dinâmicas sociais. Especificamente, reveste-se de importância a análise das iniquidades observadas entre homens e mulheres e, de modo particular, aquelas observadas entre as próprias mulheres. A análise da chamada inserção no mercado de trabalho, bem como os níveis e qualidades dessa inserção, não deve se dar de maneira adequada sem levar em consideração a heterogeneidade dos grupos sociais abrangidos, tampouco deve olvidar os papéis do Estado no contexto da garantia e promoção dos chamados direitos sociais.

A ideia de desigualdade tende a ser associada à noção de falta ou insuficiência de divisão das riquezas; contudo, trata-se de fenômeno portador de muitas modalidades e camadas diversas, que acabam por complementar-se mutuamente, prendendo as pessoas em uma “espiral descendente de privação e potencial humano perdido” (UNFPA, 2017, p. 11). Acerca dessas camadas e modalidades da desigualdade e, levando-se em conta as esferas de raça, etnia, classe e mesmo as atinentes à fixação de residência nos âmbitos rural e urbano, emerge a chamada divisão sexual do trabalho como um princípio de hierarquia entre o trabalho feminino e o trabalho masculino, isto é, há distinção qualitativa entre o trabalho de homens e mulheres. Nesse sentido, observa-se, com bastante nitidez, que alguns tipos de trabalhos são marcados pelo traço da gratuidade – trabalhos de limpeza, de preparo de alimento, de cuidar de pessoas (crianças e idosos) e o trabalho doméstico de um modo geral –, que, embora fundamentais, se mostram majoritariamente exercidos por mulheres e são amplamente desvalorizados.

Desse mesmo fenômeno, uma dupla análise se extrai: de um lado, o fato de esse tipo de trabalho (comumente classificado como *reprodutivo*, por fornecer as condições fáticas para a criação e desenvolvimento das pessoas) tardar a chegar ao debate público – como um reflexo da ausência de correspondência subjetiva entre a categoria de pessoas que desempenham esse trabalho e aquelas presentes nos espaços institucionais; de outro lado, o mérito desse trabalho – barato e dissociado de valor no mercado competitivo –, a todos necessário e, mais que isso,

fundamental para a manutenção dessa estrutura desigual entre os sujeitos que o desempenham e os que dele direta e indiretamente se beneficiam.

Nesse sentido, a análise dos níveis de inserção social há de levar em conta os fatores específicos de discriminação que atingem categorias de pessoas também específicas. No que toca ao trabalho *reprodutivo* e ao já mencionado atraso com o qual chega ao debate público, verificamos, por exemplo, que, no Brasil, a Emenda Constitucional nº. 72, mais conhecida como “PEC das Domésticas” (PEC 66/2012), foi implementada em 2013 e somente em 2015 ficaram assegurados para as empregadas domésticas todos os direitos então garantidos aos demais empregados por meio da Lei Complementar n. 150/2015. Com efeito, para além de refletir a já mencionada ausência de correspondência entre aquelas pessoas que desempenham esse trabalho e aquelas outras presentes nos espaços de poder – uma vez que a divisão sexual do trabalho, considerando, sobretudo, a perspectiva de raça, orientou e orienta uma condição de desvantagem efetiva na participação na esfera pública –, este atraso reforça o desenho da sociabilidade brasileira, que naturalizou as disparidades sociais e negou, por muito tempo, a identificação dos trabalhadores e, de modo particular, de trabalhadoras como sujeitos destinatários de direitos.

No Brasil, verifica-se uma resistência persistente quando se trata de empreender ações para reduzir as citadas desigualdades, denotando uma invisibilidade crônica que contribui para a manutenção do *status quo* de exclusão social de mulheres e, mais pronunciadamente, das mulheres negras. Com efeito, de acordo com publicação do IPEA, os maiores prejuízos são para estas últimas, que ainda não alcançaram 40% da renda dos homens brancos (PINHEIRO *et al.*, 2016). Segundo a mesma publicação, em 2009, a taxa de atividade das mulheres, no Brasil, com mais de 16 anos era de 58,9%, enquanto a dos homens era de 81,6%. Com efeito, a menor taxa de desemprego corresponde à dos homens brancos (5%), ao passo que a maior remete às mulheres negras (12%). Já ao mensurar o percentual de trabalhadores inseridos em formas precárias de ocupação, consigna o IPEA que “nada menos que 39,1% das mulheres negras ocupadas estão inseridas em relações precárias de trabalho, seguida pelos homens negros (31,6%), mulheres brancas (27,0%) e homens brancos (20,6%)” (PINHEIRO *et al.*, 2016). Finalmente, a distribuição por setor de atividade revela nítida segmentação ocupacional, tanto relacionada ao gênero, quanto à raça, uma vez que as mulheres, além de estarem menos pre-

¹ “Taxa de atividade” é o indicador que tradicionalmente mede a presença feminina no mercado de trabalho, apontando a proporção de pessoas de uma determinada faixa etária que está disponível para o mercado de trabalho (ocupada ou procurando uma ocupação), ou seja, a proporção de pessoas economicamente ativas (PINHEIRO *et al.*, 2016). Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/160309_nt_24_mulher_trabalho_marco_2016.pdf. Acesso em: jul. 2019.

sententes do que os homens no mercado de trabalho, ocupam espaços diferenciados, estando sobrerrepresentadas nos trabalhos precários.

Para Almeida (2018), o racismo acaba por normalizar a superexploração do trabalho, que consistiria no “pagamento de remuneração abaixo do valor necessário para a reposição da força de trabalho e maior exploração física do trabalhador, o que pode ser exemplificado com o trabalhador ou trabalhadora que não consegue [...] sustentar a própria família ou o faz com muita dificuldade” (ALMEIDA, 2018, p. 135). Ele defende que essa superexploração se verifica de maneira muito mais acentuada nas periferias, “onde em geral o capitalismo se instalou sob a lógica colonialista”. Sob essa ótica, pode-se ratificar que o sistema de desigualdades ora analisado atua de modo a diferenciar e dificultar as possibilidades de acesso aos “mecanismos favorecedores à mobilidade social ascendente: empregos, crédito, propriedades, terra, educação formal, acesso às universidades, qualificação profissional [...]” (PAIXÃO *et al.*, 2010).

Nesse sentido é que muitos estudos apontam para a necessidade da adoção das chamadas políticas públicas de ações afirmativas a fim de corrigir os efeitos das discriminações historicamente reproduzidas e promover a valorização das mulheres no mercado de trabalho formal, considerando as desigualdades raciais, isto é, atentando-se para as particularidades das mulheres negras neste contexto. Seriam, contudo, as políticas públicas de ações afirmativas suficientes ao enfrentamento da multifacetada injustiça a qual estão submetidas as mulheres negras no Brasil? Ações com foco em diminuição de desigualdade de raça e gênero podem ser consideradas políticas de Estado?

Sob estas perspectivas, este artigo é fruto de pesquisa qualitativa. Seu objetivo é identificar fatores que interferem no processo de formulação e execução de políticas públicas voltadas para superação das desigualdades de raça e de gênero no mundo do trabalho, utilizando como instrumento de análise o ciclo de uma dessas políticas: o Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça.

Sobre a estratégia de investigação (estudo de caso) e a metodologia, registramos que os dados da pesquisa documental utilizada nesse estudo são analisados à luz da pesquisa bibliográfica. Foram analisados documentos públicos oficiais do Programa, páginas vinculadas a este em redes sociais, portais de notícia, além de teses e dissertações produzidas em período anterior à extinção da Secretaria de Políticas para

Mulheres, por contarem com dados indisponíveis quando da elaboração da presente pesquisa. Vale registrar que, com a extinção da Secretaria, o sítio eletrônico que abrigava a sua página e consecutórias saíram do ar, tendo apenas parte de seu conteúdo migrado para o sítio eletrônico do atual Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos.

A seguir, abordaremos como mesmo avanços como o da luta feminista no campo de formulação de políticas públicas — inclusive no mundo do trabalho — historicamente reproduzem disparidades e, em seguida, apresentaremos o ciclo do Programa Pró-Equidade, de forma a apresentar sua instabilidade ante as mudanças governamentais e instabilidade política.

O RACISMO ENQUANTO FORMA DE “NÃO EXISTÊNCIA”

No estudo que Santos (2002) denominou “sociologia das ausências”, pressupõe-se a produção de lógicas diversas de “não-existência”, fenômeno derivado de uma razão que se reivindica a única e exclusiva forma de racionalidade (a razão metonímica), “muito embora seja apenas uma das lógicas de racionalidade que existem no mundo e seja apenas dominante nos estratos do mundo abrangidos pela modernidade ocidental” (SANTOS, 2002, p. 242). Para ele, o que a razão metonímica define como realidades ausentes, “por via do silenciamento, da supressão e da marginalização, são realidades ativamente produzidas como não-existentes” (SANTOS, 2002, p. 253).

Entre as formas (ou lógicas) de produção de inexistência, destacamos a chamada “lógica de classificação social”, assentada na “monocultura de naturalização das diferenças” (SANTOS, 2002, p. 247). Emergem como principais manifestações dessa lógica a classificação racial e a classificação sexual. Ainda segundo esse autor:

Ao contrário do que sucede com a relação capital/trabalho, a classificação social assenta em atributos que negam a intencionalidade da hierarquia social. [...]

De acordo com esta lógica, a não-existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural. Quem é inferior, porque é insuperavelmente inferior, não pode ser uma alternativa credível a quem é superior. (SANTOS, 2002, p. 247-248)

Nessa linha, diz-se comum, ao se falar em classe operária, deixar-se de fazer menção ao sexo dos atores/atrizes sociais. Como afirmaram Hirata e Kergoat (1994), é “como se o lugar na produção fosse um elemento unificador de tal ordem que fazer parte da classe operária já reteria a uma série de comportamentos e de atitudes relativamente unívocos” (HIRATA; KERGOAT, 1994, p. 93). Esse tratamento homogêneo da classe operária pela literatura dominante foi denunciado pelas autoras, a partir de críticas feministas ao marxismo, as quais entendem importantes no processo de “tornar visível a construção histórica cultural do sexo social (ou gênero) contra o naturalismo e o fatalismo que impregnam a representação da mulher como inferior subordinada por razões de ordem biológica” (HIRATA; KERGOAT, 1994, p. 94). A posição defendida pelas autoras é a de que as relações de classe e as relações de sexo se superpõem.

A este ponto, é oportuno que registremos a observação acerca de como mesmo grande parte da literatura especializada é capaz de vislumbrar a superposição entre classe e gênero, exigindo a atenção à heterogeneidade dos grupos que compõem as chamadas classes operárias, e tradicionalmente não empresta a mesma atenção, em suas análises, à esfera da raça e ao sistema múltiplo de opressões a que as mulheres negras se submetem dentro do “novo sujeito coletivo” mulheres.

Ao atribuir peso ao elemento raça, ao considerá-la conjuntamente às noções de classe e gênero, criam-se novos paradigmas sociológicos nos estudos sobre a posição das mulheres no mundo. Nesse sentido, vê-se que a construção e os avanços do pensamento feminista negro “e as críticas às exclusões produzidas pela afirmação de um sujeito coletivo de luta aparentemente indiferenciado – ‘nós, mulheres’ – produziram reflexões que são hoje incontornáveis para as lutas e as teorias feministas” (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 36). É por isso que, ao utilizar a expressão “enegrecer o feminismo”, intelectuais como Sueli Carneiro visam a demonstrar a necessidade de se romper com a ideia de um feminismo que se pretende global e revelar “a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais” (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Especificamente no mundo do trabalho, é de se observar como o feminismo negro evidenciou que propostas universalistas, ainda que identificadas como importantes avanços da luta feminista, reproduzem disparidades na medida

em que deixam de observar a dimensão das hierarquias produzidas pelo racismo estrutural e se expressam em dados como os de formalização da ocupação e rendimento médio. É dizer, o acesso ao mercado de trabalho se dá de maneiras distintas entre mulheres, conforme sua posição de classe e de raça. Importa, a esse ponto, o compartilhamento dos estudos de Bento e Carone (2002), que sugerem que a discriminação racial pode ter origem “em outros processos sociais e psicológicos que extrapolam o preconceito” (BENTO; CARONE, 2002, p.28).

A discriminação, segundo elas, pode ser gerada do “desejo de manter o próprio privilégio branco (teoria da discriminação com base no interesse), combinado ou não com um sentimento de discriminação” (BENTO; CARONE, 2002, p.28). Dentro do espectro dos estudos da branquitude, discriminação racial e defesa de interesses, torna-se oportuno citar a experiência de Bento e Carone (2002), referida em seus estudos sobre branqueamento e branquitude no Brasil, e que explicita bem a especificidade da discussão:

Recentemente, eu vivi uma experiência em um seminário que aconteceu em São Paulo, no segundo semestre de 2000, em que mulheres de todas as centrais sindicais, assessoras do poder público, pesquisadoras de reconhecidos institutos de pesquisa, consultoras empresariais, debatiam as diferentes dimensões da discriminação da mulher no mercado de trabalho. Na verdade, foram dois dias inteiros de debates sem qualquer menção sobre a situação da mulher negra no trabalho. A grande incoerência é que, poucas semanas antes do seminário, havia sido divulgado na grande imprensa do país o *Mapa da população negra no mercado de trabalho*, no qual a mulher negra foi apontada como o segmento mais discriminado do mercado de trabalho brasileiro, nas sete capitais pesquisadas. No entanto, as lideranças femininas conseguiram passar dois dias falando sobre a discriminação da mulher no trabalho, sem sequer tocar na discriminação da mulher negra (BENTO; CARONE, 2002, p. 28).

² A expressão é de Farah (1999).

Nesse sentido, o contexto político em que está inserido o Programa Pró-Equidade permitiu o reconhecimento da importância de considerar a noção de raça juntamente à de classe e gênero ao estabelecer como um ponto focal a “superação da desigualdade de remuneração e de ocupação dos cargos gerenciais, onde a disparidade salarial e o acesso a cargos entre homens e mulheres, brancos(as) e negros(as) ainda é muito grande” (PRÓ-EQUIDADE, 2016). Assim, consideramos importante analisar aspectos do ciclo do Programa que apontem para a instrumentalização ou não desse reconhecimento.

PROGRAMA PRÓ-EQUIDADE DE GÊNERO E RAÇA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

O Programa Pró-Equidade foi criado no ano de 2005 e foi voltado às organizações de médio e grande porte dos setores públicos e privados com personalidade jurídica própria, com participação mediante adesão voluntária. De acordo com a Portaria n. 43, de 13 de maio de 2011, que, além de alterar a denominação do Programa, aprovou o respectivo Guia Operacional, os objetivos do Programa são:

Contribuir para a eliminação de todas as formas de discriminação no acesso, remuneração, ascensão e permanência no emprego; Conscientizar e sensibilizar empregadoras/es e estimular as práticas de gestão que promovam a igualdade de oportunidades entre homens e mulheres dentro das empresas; Reconhecer publicamente o compromisso das empresas com a equidade de gênero no mundo do trabalho; Criar a rede Pró-Equidade de Gênero; Construir um banco de “boas práticas” de gestão que promovam a equidade de gênero no mundo do trabalho (BRASIL, 2011).

Assim, a ideia de utilização do selo é a de promover o reconhecimento público daquela organização que assumiu o compromisso de desenvolver novas concepções de gestão de pessoas e cultura organizacional com vistas a combater a discriminação e promover a igualdade entre homens e mulheres.

As organizações, ao aderirem ao Programa, submetiam-se ao preenchimento de uma “ficha-perfil” com informações do corpo funcional da organização, após o qual deveriam apresentar um Plano de Ação “explicitando como vão desenvolver as ações de promoção de equidade de gênero e raça de forma transversal dentro da organização.” (SPM, 2016, p. 09)

O Plano de Ação submetido por cada Organização deveria dividir-se em dois eixos, necessariamente: “Gestão de Pessoas” e “Cultura Organizacional”. A seu turno, o eixo Gestão de Pessoas conta com cinco dimensões: 1. Recrutamento e Seleção; 2. Capacitação e Treinamento; 3. Ascensão Funcional e Plano de Cargos e Carreira; Salário e Remuneração; 4. Políticas de Benefícios; e 5. Programas de Saúde e Segurança; enquanto o eixo Cultura Organizacional subdivide-se nas seguintes dimensões: 6. Mecanismos de combate às práticas de desigualdade, às discriminações de gênero e raça, e à ocorrência de assédio moral e sexual; 7. Prática de capacitação na rede de relacionamentos da organização; 8. Propaganda institucional interna e externa.

O monitoramento e avaliação do Programa Pró-Equidade estiveram, originalmente, a cargo de dois comitês: o Comitê Técnico-Institucional e o Comitê *ad hoc*. A finalidade do primeiro – a cargo da própria SPM – seria a de assessorar tanto na análise e aprovação das propostas de adesão remetidas à coordenação do programa quanto na avaliação dos resultados alcançados pelas organizações participantes do programa e emissão de parecer pela concessão ou não do selo. Sua composição seria de representantes do governo federal, centrais sindicais, confederações empresariais e outras representações (BRASIL, SPM, 2011). Já o Comitê *ad hoc* teria a finalidade de assessorar a coordenação do Programa na análise de planos de ação das organizações e emissão de parecer; monitoramento da implementação das ações pelas organizações; e, por fim, na avaliação dos resultados alcançados pelas organizações participantes do programa, com apresentação de relatório com parecer pela concessão ou não do selo. A seu turno, os membros do Comitê *ad hoc* seriam representantes dos núcleos de gênero das Universidades, cuja participação no Comitê é considerada “prestação de serviços relevantes” e não remunerada. (BRASIL 2011)

Assim, o Programa propunha oferecer para as organizações “a possibilidade de obter reconhecimento público, por meio do Selo Pró-Equidade de Gênero e Raça” (BRASIL, 2016, p. 24). Ao ser premiada com o Selo, a empresa passaria a ostentar o símbolo da adoção de “práticas de igualdade entre mulheres e homens, considerando a diversidade de raça e etnia” (BRASIL, 2016, p. 24).

PERÍODO DE 2005 A 2016

O Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça esteve desde a sua criação capitaneado pela Secretaria de Políticas para Mulheres – SPM, sendo um dos de maior destaque nos Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres. Sobre estes Planos, convém anotar que a implementação do primeiro deles, o I PNPM, derivou da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (I CNPM), a qual mobilizou, por todo o Brasil, cerca de 120 mil mulheres participantes dos debates e da apresentação de propostas para sua elaboração.

Sobre os PNPMs, importa ressaltar as suas três edições: a primeira versão (I PNPM), que abrangeu o período de 2004 a 2007 desse instrumento de planejamento; a segunda (II PNPM), que abrangeu o período de 2008 a 2011; e a terceira (III PNPM), que vigorou entre 2013 e

2015. Nas duas últimas edições, buscou-se responder a cada uma de suas ações o código do objetivo, meta ou iniciativa equivalente no Plano Plurianual (PPA), com o objetivo de evidenciar a convergência entre os instrumentos de planejamento para efetivar a transversalização de gênero nas políticas.

À ampliação do Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça corresponde o Objetivo n. 093 do Plano Plurianual de 2011, com prazo até 2013, o qual foi assim descrito:

Promover autonomia econômica das mulheres urbanas, do campo e da floresta considerando as desigualdades entre mulheres e homens, as desigualdades de classe e raça, desenvolvendo ações específicas e exclusivas e contribuindo para a modificação da desigual divisão sexual do trabalho, com ênfase nas políticas de erradicação da pobreza e na garantia da participação das mulheres no desenvolvimento do país (BRASIL, PPA 2012-2015)

Nessa linha, o Plano Plurianual do período 2016-2019, instituído pela Lei 13.249/2016, manteve o estímulo à ascensão e permanência das mulheres nos cargos diretivos das organizações públicas e privadas, de médio e grande porte, participantes do Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça (BRASIL, 2016). Tal período é também marcado por uma profunda instabilidade institucional, que culminou no processo de impeachment de Dilma Rousseff, iniciado em 2 de dezembro de 2015, tendo como resultado a cassação do mandato, mas sem a perda dos direitos políticos de Dilma.

Foi nesse contexto que o Programa estudado abriu inscrições para adesão voluntária à sua 6ª edição, entre 20 de agosto 2015 e 20 de janeiro 2016. A previsão para execução dos Planos de Ação das organizações participantes foi estimada para o período compreendido entre fevereiro de 2016 e março de 2018.

PERÍODO DE 2016 A 2020

Em 12 de maio de 2016, o então vice-presidente da República, Michel Temer, assumiu interinamente o cargo de presidente após o afastamento temporário da então presidenta Dilma Rousseff. A posse definitiva de Temer se estabeleceu em 31 de agosto de 2016, quando concluído o processo de impeachment pelo Senado Federal.

Ainda em 12 de maio de 2016, foi publicada a Medida Provisória n. 726, em edição extra

do Diário Oficial. Tratava-se de reforma ministerial promovida pelo então presidente interino, na qual foi extinto o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, no qual estavam reunidos, desde outubro de 2015, a Secretaria de Políticas para Mulheres (SPM) e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em virtude da MP nº 696/2015. A MP 726 (convertida na Lei n. 13.341/2016) passou as três pastas (Mulheres, Igualdade Racial e Direitos Humanos) ao Ministério da Justiça e Cidadania.

Em 3 de fevereiro de 2017, a Medida Provisória n. 768/2017 (BRASIL, 2017) extinguiu definitivamente as Secretarias de Políticas para as Mulheres e a de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, juntamente com a de Direitos Humanos; dos Direitos da Pessoa com Deficiência; de Promoção e Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa; e dos Direitos da Criança e do Adolescente.

Em 20 de abril de 2018, foi assinado eletronicamente, no bojo do Processo Administrativo n. 00036.000555/2018-81, o Termo de Referência para a contratação de

[...] consultor/a para Consultoria técnica especializada para avaliação de 122 Planos de Ação apresentados pelas empresas participantes da 6ª edição do Selo do Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça e produção de documento (Relatório Executivo com recomendações (subsídios) voltados ao desenvolvimento desta edição).

É de se destacar que, entre as atribuições do(a) único(a) profissional selecionado(a), esteja a de elaborar os 122 relatórios com o resultado das análises e recomendações para cada empresa “com pontos fortes, oportunidades de melhorias e boas práticas”. Também consta do referido Termo de Referência que

As atividades desenvolvidas pelo (a) consultor(a) deverão ser realizadas em conjunto com a equipe da SPM, localizada em Brasília/DF, com o objetivo de transferir para a mesma o conhecimento produzido e de capacitar e aperfeiçoar as técnicas adotadas.

Tal responsabilidade do consultor de transferir conhecimento e capacitar a equipe da SPM chama atenção, notadamente pela ideia central de monitoramento e avaliação do Programa, até então, vir se pautando na atuação de Comitês, com atribuição de assessoramento ao longo de toda a execução do Programa, inclusive à distância, caso dos Comitês *ad hoc*, compostos de especialistas provenientes de núcleos de estudos de gênero e raça em várias universidades do país, senão vejamos:

³ Fonte: Agência Senado, Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2016/12/28/impeachment-de-dilma-rousseff-marca-ano-de-2016-no-congresso-e-no-brasil>, Acesso em: 16/03/2020

⁴ Cronograma disponível em: <https://www.mdh.gov.br/navegue-por-temas/politicas-para-mulheres/arquivo/assuntos/mulher-e-trabalho/programa-pro-equidade-de-genero-e-raca/6a-edicao/cronograma-programa-pro.pdf>. Acesso em 26/02/2020

⁵ Disponível em: onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/09/TdR-Pro-Equidade-versao-final.pdf. Acesso em ago. 2017.

O Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça possui dois Comitês que assessoram a Coordenação do Programa no desenvolvimento de todas as suas etapas. O Comitê Ad Hoc é composto por professoras de núcleos de estudos e pesquisas de gênero, raça e trabalho de diferentes Universidades do país. O Comitê Técnico Institucional é formado por representantes de Confederações e Centrais de trabalhadoras e trabalhadores e de Conselhos Nacionais Profissionais, além de representantes de Ministérios afins. (PRÓ-EQUIDADE, 2016)

A seleção para contratação da referida consultoria técnica foi publicada no Diário Oficial da União em 05 de setembro de 2018, no bojo do Projeto 001/2014, denominado “Fortalecimento das Políticas Públicas para as Mulheres” na modalidade Produto. Então, a Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres já se encontrava a cargo do Ministério dos Direitos Humanos, em virtude da edição, em 20 de junho de 2018, pelo governo Temer, do Decreto n. 9.417/2018, que transferiu a SPM, juntamente com o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, da Secretaria de Governo da Presidência da República para o Ministério dos Direitos Humanos.

Também chama atenção a distinção substancial entre a natureza deste edital de consultoria e os editais publicados na gestão anterior, quando as chamadas públicas tinham assento nas ações dos PNPMs e funções de natureza técnica, como elaboração de textos e produção gráfica para revistas de divulgação, além de funções específicas de avaliação e redesenho do programa, bem como de impactos das ações implementadas na redução das desigualdades de Gênero e Raça no âmbito empresarial. Todas essas consultorias gravitaram, também, em torno do eixo fortalecimento das políticas para as mulheres, porém como ações *complementares*, o que a nosso ver é bastante distinto do lançamento do edital 04/2018, que condensou todas as atribuições, originalmente conferidas a núcleos de gênero e raça de Universidades, para apenas 1 (um) profissional.

Em 1º de janeiro de 2019, Jair Bolsonaro assumiu a Presidência da República. A Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019, posteriormente convertida na Lei nº 13.844, de 2019 estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Assim, o antigo Ministério de Direitos Humanos passou a ser chamado de Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos. A Secretaria de Políticas para as Mulheres e a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial integram a estrutura básica do referido Ministério. Vale destacar que a pastora evangélica que veio a se

tornar Ministra da Pasta, Damares Alves, já chegou a afirmar em uma de suas entrevistas que “A mulher nasceu para ser mãe.”

Em 30 de dezembro de 2019, o Ministério da Economia editou a Portaria nº. 674/2019, que dispôs sobre a atualização do Plano Plurianual 2016-2019. Por meio desta Portaria, o governo federal excluiu do PPA 2016-2019 a Iniciativa 05G5 – “Estímulo à ascensão e permanência das mulheres nos cargos diretivos das organizações públicas e privadas, de médio e grande porte, participantes do Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça” (BRASIL, 2019). Finalmente, em 24 de junho de 2021, foi publicado no Diário Oficial o resultado final da 6ª edição do Programa Pró-Equidade de Gênero e Raça pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), iniciado em abril de 2016, ainda sob o governo Dilma Rousseff, então com previsão de encerramento em maio de 2018.

NOTAS SOBRE A OMISSÃO DO ESTADO PERANTE AS POLÍTICAS PÚBLICAS DE GÊNERO E RAÇA

Segundo Silva Junior *et al.* (2010), a passagem de uma gestão pública confirma uma tendência histórica das agendas públicas no Brasil desde 1930: a dicotomia “continuidade-descontinuidade” (SILVA JUNIOR *et al.*, 2010, p. 117), que age sobre a esfera pública governamental independentemente dos interesses dos cidadãos. Essa cultura autoritária na administração pública brasileira apontada por Silva Junior *et al.* orienta as novas gestões a entenderem por inválidas ou destituídas de valor as iniciativas da gestão anterior, e se reflete no descompromisso com o arquivamento, sistematização de dados e avaliação de programas sociais já empreendidos. O resultado desta dicotomia “continuidade-descontinuidade” é a “sensação de um eterno começar de novo” (SILVA JUNIOR *et al.*, 2010, p. 119), o que, em nossa pesquisa, fica evidente a partir da análise de como as numerosas mudanças promovidas no campo político-governamental impactaram diretamente na execução de um Programa voltado para mulheres no mundo do trabalho com recorte étnico-racial.

A omissão institucional acerca das desigualdades de gênero e de raça no mundo do trabalho vem sendo apontada há décadas como um dos principais sustentáculos da reprodução de racismo e sexismo no Brasil, conforme pontuam Bento e Carone (2002, p. 11). Entendemos que essa omissão se dá em dois vieses ideológicos:

⁶ Disponível em: <http://www.onu.mulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/09/DOU-Publica%C3%A7%C3%A3o.pdf>

⁷ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/12/ministra-de-direitos-humanos-diz-que-mulher-nasceu-para-ser-mae-e-ideologia-de-genero-e-morte.shtml> Acesso em: 13/07/2021

o primeiro, mais amplo – em decorrência da naturalização programada das desigualdades dessa natureza, a qual, em última análise, leva à compreensão de que o seu combate seja entendido como restrito ao campo das punições pessoais –, e o segundo, mais específico, relacionado ao traço autoritário da gestão pública no Brasil – uma vez que o arquivamento de dados públicos e a existência de estrutura institucional apta para promover avaliação de programas sociais antes de quaisquer providências, seja para alterar ou extinguir, deveria constituir providência mínima em termo de gestão de política de Estado.

Conforme registra Carneiro (2019), acompanhamos, com a promulgação da Constituição de 1988, o que parecia o “limiar de um novo tempo, de reconciliação da nação brasileira consigo mesma, com sua história e a superação efetiva das fábulas de cordialidade que mascararam por tempo demais as sequelas de um passado escravista” (CARNEIRO, 2019, p. 225). A autora nos traz o exemplo da conquista relativa à proteção constitucional do mercado de trabalho da mulher mediante incentivos específicos, nos termos da lei, presente no artigo 6º, inciso XX do capítulo dedicado aos Direitos Sociais da Constituição. Com tal regramento, estaria o país possibilitando a adoção de medidas concretas de inserção, permanência e ascensão de mulheres no mercado formal de trabalho, o que seria fundamental às mulheres, às negras particularmente, por representarem o grupo social em maior nível de vulnerabilidade.

Nesse sentido, entendemos que estudar as omissões do Estado perante as políticas de enfrentamento das desigualdades de gênero e de raça passa por analisar o racismo e o sexismo enquanto princípios de hierarquização social, de modo que mesmo as políticas ditas de enfrentamento podem facilmente ser entendidas como concessões e executadas de maneira a limitar ao mínimo a mobilidade social dentro do sistema, dependente da desigualdade. Especificamente quanto ao mundo do trabalho, também é de se levar em conta a análise da tradição do Estado em perpetuar a concentração de riquezas e a

manutenção de privilégios e inviabilizar a mínima possibilidade de alteração no *status quo* social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, buscamos demonstrar como, a cada transferência de gestão das políticas para mulheres e para promoção da igualdade racial, fica mais cristalina a inconsistência do compromisso institucional com essas questões, cuja complexidade demanda o tratamento como efetivas políticas de Estado e não meras opções de cada governo.

Propomos que o racismo não apenas estrutura a divisão do trabalho, como também molda e orienta as escolhas e omissões do Estado na formulação, execução, gestão, monitoramento e avaliação de políticas públicas. Aliás, o enfraquecimento observado no programa estudado ficou evidenciado não apenas na gradual limitação observada em sua estrutura e alcance, mas, também, pela dificuldade de acesso a documentos públicos e pessoas responsáveis por sua gestão.

O ciclo do Programa Pró-Equidade, a exemplo de tantas políticas de diferentes escopo e alcances que não sobrevivem a mudanças governamentais, ou são enfraquecidas ao ponto de se tornarem mero discurso sem amparo em orçamento, nos permite observar como a naturalização das hierarquias de gênero e de raça e o caráter autoritário das gestões públicas impactam diretamente na concepção de tais políticas como próprias de uma ideologia de determinado governo e não necessariamente como problemas de Estado.

A tendência histórica do Estado brasileiro de privilegiar pequenas reformas em detrimento da adoção de medidas capazes de afetar a estrutura excludente e hierarquizante em que estamos inseridos reforça a ideia de produção ativa de “não existência” perpetrado pelo racismo. Este, enquanto processo político, acaba por condicionar à exclusão sistemática os grupos racializados não hegemônicos do alcance de suas ações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Silvío Luiz de. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (Org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. *Mediações, Revista de Ciências Sociais*, v. 20, n. 2, p. 27-55, 2015.
- BRASIL. Secretaria de Políticas para Mulheres da Presidência da República. Portaria n. 43, de 13 de maio de 2011. Diário Oficial da União. Brasília: 16 maio 2011.
- BRASIL. Medida Provisória nº 696 de 02/10/2015. Extingue e transforma cargos públicos e altera a Lei n. 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. Diário Oficial da União, Brasília, 6 out. 2015 (convertida na Lei n. 13.266/2016).
- BRASIL. Medida Provisória n. 726 de 12/05/2016. Altera e revoga dispositivos da Lei n. 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios. Diário Oficial da União, Brasília, 12 maio 2016 (convertida na Lei n. 13.341/2016).
- BRASIL. Medida Provisória n. 768/2017, de 2/02/2017. Cria a Secretaria Geral da Presidência da República e o Ministério dos Direitos Humanos, altera a Lei n. 10.683, de 28 de maio de 2003, que dispõe sobre a organização da Presidência da República e dos Ministérios, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 3 fev. 2017 (revogada pela MP n. 782/2017; revogada pela Lei n. 13.502/2017).
- BRASIL. Ministério da Economia. Portaria n. 674, de 30/12/2019. Dispõe sobre a atualização do Plano Plurianual 2016-2019. Brasília: Diário Oficial da União, Brasília, 31 dez. 2019.
- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo, Pólen Livros, 2019.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. *Estud. av.*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, Dec. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: ago. 2019.
- FARAH, Marta Ferreira Santos. Gênero e políticas públicas na esfera local de governo. *Organizações & Sociedade*, Salvador, v. 6, n. 14, p. 65-104, 1999.
- HIRATA, Helena; KERGOAT, Daniele. A classe operária tem dois sexos. *Revista Estudos Feministas*, v. 2, n. 3, p. 93-100, 1994.
- PAIXÃO, Marcelo; ROSSETTO, Irene; MONTOVANELE, Fabiana; CARVANO, Luiz M. (org.). *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009-2010*. Rio de Janeiro: Garamond: LAESER: Instituto de Economia da UFRJ, 2010.
- PINHEIRO, Luana Simões; LIMA JUNIOR, Antonio Teixeira; FONTOURA, Natália de Oliveira; SILVA, Rosane da (org.). *Mulheres e trabalho: breve análise do período 2004-2014.*, mar. 2016. Brasília: IPEA, 2016. (Nota Técnica, n. 24). Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=27317. Acesso em: mar. de 2017.
- PRÓ-EQUIDADE de gênero. [Programa]: *Oportunidades iguais; respeito às diferenças*. 2.ed. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres: Presidência da República, 2008.
- PRÓ-EQUIDADE de gênero e raça 10 anos. [Programa]: *Rompendo fronteiras no mundo do trabalho*. Brasília: SPM – Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 63, 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1285>; DOI: 10.4000/rccs.1285. Acesso em: ago. 2019.
- SILVA JUNIOR, Hédio *et al.* *Políticas públicas de promoção da igualdade racial*. São Paulo: 2010.
- UNFPA – Fundo de Participação das Nações Unidas. *Situação da População Mundial 2017: Mundos Distantes – Saúde e Direitos Reprodutivos em uma era de desigualdade*. Nova York, 2017. Disponível em: <http://unfpa.org.br/swop2017/swop2017.pdf>. Acesso em: maio 2018.

DADOS DA AUTORA

Cintia Santana de Farias (cintia.santana@gmail.com). Advogada. Graduada em Direito pela Universidade Católica do Salvador. Pós-graduada em Direito do Estado pela Faculdade Baiana de Direito/ Instituto Excelência. Mestra em Políticas Sociais e Cidadania pela Universidade Católica do Salvador. Integrante do Grupo de Pesquisa em Antropologia: Fronteiras, Espaços e Cidadania.

“VOCÊ É ENGENHEIRO OU NEGRO?”: RAÇA E CLASSE NO BRASIL

Clécio Cardoso Santos

RESUMO: Este artigo promove uma discussão sobre as relações étnico-raciais no Brasil e suas articulações com o imaginário coletivo a respeito das noções de cidadania e classe social. O fio condutor da discussão é a pergunta “você é engenheiro ou negro?”, feita por uma personagem do filme *12 Anos de Escravidão*, vencedor do Oscar de melhor filme e melhor roteiro adaptado do ano de 2014. Resgatando fatos e personagens da história recente do Brasil, o artigo explora os significados racistas desta pergunta e sugere que, apesar de ter sido originalmente contextualizada no sul escravista dos Estados Unidos, na primeira metade do século XIX, ela ainda poderia ser feita, sem perda de sentido, a pessoas de pele escura no Brasil atual.

Palavras-chave: Raça. Classe. Cidadania. Engenharia. Educação.

ABSTRACT: This article provides a discussion on ethnic-racial relations in Brazil and their articulation with the collective imagination about the notions of citizenship and social class. The starting point for the discussion is the question “Are you an engineer or a nigger?”, asked by a character in the film *12 Years a Slave*, winner of the Best Picture and Best Adapted Screenplay Oscars in 2014. Drawing from facts and characters from recent history of Brazil, the article explores the racist meanings of the starting question and suggests that, despite having been originally contextualized in the Antebellum South of United States, in the first half of the 19th century, the question could still be asked, without loss of meaning, to dark-skinned people in Brazil today.

Keywords: Race. Class. Citizenship. Engineering. Education.

LUZ, CÂMERA, AÇÃO

¹ Para não tornar a leitura cansativa, repetindo “a leitora ou o leitor” muitas vezes, no restante deste artigo utilizarei somente a palavra “leitora” para me dirigir tanto às minhas leitoras quanto aos meus leitores.

² A eumelanina é uma das duas classes principais de melanina, proteína responsável pela coloração da pele. A eumelanina possui cor acastanhada ou preta, enquanto a feomelanina possui cor avermelhada ou amarelada (MELANINA, 2020).

Cara leitora, ou caro leitor¹, o convite que lhe faço é para me acompanhar numa viagem no tempo e no espaço. Nesta viagem, apresentarei cenas que dissolvem tanto a fronteira entre ficção e realidade quanto a distinção entre raça e classe em sociedades organizadas pela escravidão. Eis a metodologia e o objetivo deste artigo: discutir, com base em cenas, fatos e referências teóricas, a íntima relação entre os conceitos de raça e classe no Brasil, tendo como fio condutor uma pergunta intrigante: “você é engenheiro ou negro?”. Preparada? Luz, câmera, ação!

Cena 1

Algum dia entre os anos de 1841 e 1853, no sul dos Estados Unidos da América. Solomon Northup, um homem escravizado, estava explicando ao seu senhor o plano que desenvolvera para resolver um problema de transporte de cargas dentro da fazenda:

– O riacho é fundo o suficiente para navegar, mesmo com um barco completamente carregado. A distância entre a área de trabalho e o pântano pelo rio é muitos quilômetros mais curta do que por terra. Ocorreu-me que o custo com o transporte seria significativamente reduzido se usássemos a hidrovia.

Inconformado com os conhecimentos técnicos demonstrados pelo escravo, o capataz da fazenda, que tentava convencer o senhor a seguir outro plano, interrompeu Solomon e o questionou:

– Você é engenheiro ou negro?

Um silêncio tomou conta do ambiente. Solomon e o senhor olharam intrigados para o capataz, como quem tentava entender aonde ele queria chegar. O capataz, visivelmente irritado, fitando Solomon nos olhos, repetiu a pergunta:

– Você é engenheiro ou negro?

A cena 1 é uma descrição de uma cena do filme *12 Anos de Escravidão* (2013), vencedor do Oscar de melhor filme e melhor roteiro adaptado do ano de 2014. O questionamento “Você é engenheiro ou negro?”, feito insistentemente pelo capataz, pode parecer sem sentido num primeiro momento. Afinal, que oposição pode existir entre uma profissão e uma cor de pele? Por acaso pessoas de pele escura teriam alguma condição

natural que as impedisse de conceber e realizar um projeto de engenharia? Por outro lado, o exercício da engenharia teria necessariamente algum efeito inibidor sobre a produção de eumelanina², impedindo o engenheiro ou a engenheira de ter a pele escura? Ora, sabemos que a resposta para ambas as perguntas é um sonoro “não”. Então, o que o capataz está querendo dizer?

Se interpretarmos a palavra “negro” apenas como a designação de uma cor de pele, ou mesmo de um conjunto de características físicas e culturais relativas a uma origem étnica, e a palavra “engenheiro” apenas como a designação de uma profissão, ou mesmo de um conjunto de habilidades técnicas que uma pessoa possui, a pergunta do capataz se torna incompreensível. Interpretada desta maneira, sua pergunta faria tanto sentido quanto perguntar a uma pessoa se ela é juíza ou europeia, ou se ela é médica ou asiática. Ou seja, o capataz estaria tentando opor duas coisas de naturezas distintas.

Neste ponto, já sabemos que só compreenderemos o questionamento do capataz se encontrarmos uma interpretação de natureza comum com sentidos opostos para os termos “engenheiro” e “negro”. Para buscar essa interpretação, deixemos Solomon e seu senhor confusos diante do capataz por uns instantes e vejamos outras duas cenas.

Cena 2

Anos 1950, Rio de Janeiro. Róbson era um jogador de futebol bem-sucedido, além de ser funcionário público e pequeno empresário. Jogava no Fluminense, trabalhava na Imprensa Nacional e ainda mantinha uma alfaiataria. Certa noite, Róbson e seu colega de time Orlando, o Pingo de Ouro, estavam sendo levados ao Fluminense por Benício Ferreira Filho quando, de repente, um casal, possivelmente bêbado, atravessou sem olhar a rua Soares Cabral. Para evitar o atropelamento, Ferreira Filho freou bruscamente o carro, fazendo com que Orlando batesse a testa no para-brisa. Irritado, Orlando insultou:

– Seus pretos sujos, imundos!

O casal, trocando as pernas, se escutou, não achou que era com eles, e se achou, não deu importância, e se deu, entendeu por bem ignorar e seguir seu caminho. Sem resposta aos seus insultos, Orlando continuou irritado. Foi então que Róbson tentou acalmá-lo, dizendo:

– Não faz isso, Orlando. Eu já fui preto e sei o que é isso.

A leitora que me acompanha pode estar pensando: “ora, quando pensei que ele ia esclarecer, ele confundiu ainda mais! Como alguém que nasceu preto pode deixar de ser preto? Esse Róbson não deve bater bem da cabeça; ele ou o autor que escreveu essa cena”. A quem possa estar pensando desta forma, primeiro devo dizer que a cena 2 é baseada num episódio real contado pelo jornalista Mário Filho (2010) em seu livro clássico *O Negro no Futebol Brasileiro*, cuja primeira edição é de 1947. O episódio foi recontado mais recentemente por César Gordon Jr (1996) em seu artigo “*Eu já fui preto e sei o que é isso*” - *História social dos negros no futebol brasileiro: Segundo Tempo*. Dito isto, devo agora tentar acalmar a leitora impaciente, dizendo: “Não faz isso, cara leitora. Eu também já pensei que negro ou preto dizia respeito apenas à cor da pele de alguém, ou a um conjunto de características inatas e permanentes vinculadas à sua genética e à sua origem étnica”.

Acontece que só podemos compreender a frase de Róbson se entendermos a classificação racial de uma pessoa não apenas como uma demarcação de suas características étnicas, mas também, e eu diria principalmente, como uma demarcação de posição na hierarquia social, onde aos negros é conferida uma posição inferior. É levando em conta essa segunda dimensão da classificação racial que podemos compreender por que Róbson, apesar de possuir a pele escura, conjugou o verbo “ser” no passado para se referir a sua própria condição de “preto”. Afinal, ele agora tinha uma posição respeitável na sociedade: era servidor público, pequeno empresário e ainda jogador de um clube da classe alta da cidade. Nesta posição de prestígio na hierarquia social, Róbson talvez considerasse não ser mais um possível alvo de insultos racistas, como os proferidos por Orlando. Ou seja, ele não seria mais “preto”. Será?

Cena 3

Noite de sábado, 4 de julho de 2020, Rio de Janeiro. Fiscais da Vigilância Sanitária estavam fazendo uma ronda para verificar se bares e restaurantes da cidade estavam cumprindo as medidas de prevenção à transmissão do coronavírus, entre elas o distanciamento de 2 metros entre as mesas. Era o primeiro final de semana de abertura desse tipo de estabelecimento desde a interrupção do funcionamento por causa da pandemia de Covid-19. Após determinar o fechamento de um bar por descumprimento das medidas sanitárias, o superintendente de Educação e Projetos da Vigilância Sanitária do Rio, Flávio Graça, foi abordado

por um casal de clientes inconformados. Visivelmente alcoolizados e irritados, o homem e a mulher o questionaram intempestivamente:

Homem: Não vai falar com seu chefe, não?

Mulher: A gente paga você, filho. O seu salário sai do meu bolso.

Homem: Cadê sua trena? Quero saber como você mediu sem trena.

Fiscal: Tá, cidadão.

Mulher: Cidadão, não. Engenheiro civil, formado. Melhor do que você.

A cena 3 foi flagrada por uma equipe do programa Fantástico (2020), da TV Globo, que a exibiu na noite de 5 de julho de 2020. Novamente, estamos diante de uma oposição entre termos de naturezas aparentemente distintas: “cidadão” e “engenheiro civil”. Afinal de contas, a cidadania em nada se opõe ao exercício de uma determinada profissão. Pelo contrário, este é parte daquela.

Acontece que, assim como na cena 2, só podemos compreender a oposição colocada pela mulher se ampliarmos o campo semântico associado ao termo “engenheiro civil”. No contexto do diálogo com o fiscal, a mulher invocou o diploma de engenheiro civil do seu companheiro não para salientar suas capacidades técnicas – que, naquela situação, não estavam em debate –, mas para demarcar sua posição na hierarquia social. Para ela, um engenheiro civil está acima de um cidadão. O sentido de superioridade social é reforçado por frases como “melhor do que você” e “o seu salário sai do meu bolso”³.

“Ok”, pode dizer a leitora que me acompanha, “você trouxe uma cena de meados do século XX, no Rio de Janeiro, Brasil, para mostrar que o termo ‘preto’, além de designar características étnicas, também pode significar uma posição na hierarquia social. Depois, trouxe uma cena muito recente, na mesma cidade, para mostrar que o termo ‘engenheiro civil’, além de designar uma qualificação acadêmica e profissional, também pode servir para demarcar uma posição na hierarquia social. Mas o que estas cenas podem contribuir na compreensão de uma cena que se passa em meados do século XIX no sul dos EUA?”. Se não foi o que você pensou, tudo bem, mas devo responder mesmo assim, pois a resposta desta pergunta é o fio condutor deste artigo.

³ A frase “Cidadão não, engenheiro civil, formado, melhor do que você” viralizou nas redes sociais como a representação da soberba e da arrogância de quem se sente superior em virtude de um diploma universitário. Ver, por exemplo: <https://istoe.com.br/cidadao-nao-engenheiro-civil-casal-que-atacou-fiscais-no-rio-e-cri-ticado-nas-redes/> e <https://hashtag.blogfolha.uol.com.br/2020/07/06/a-fala-cidadao-nao-engenheiro-civil-formado-melhor-do-que-voce-ecoa-nas-redes-como-amos-tra-da-arrogancia-brasileira/>. Acesso em: 27/02/2021.

A articulação destas cenas é possível porque tanto os EUA como o Brasil possuem em comum uma história ligada ao colonialismo e à escravidão (DAVIS, 2016; NASCIMENTO, 2016). Ambos os países tiveram suas estruturas sociais e econômicas formadas a partir da escravização de africanos e pela ideologia da superioridade europeia. Também ambos os países se encontram ainda hoje racialmente estruturados (ALMEIDA, 2020). São estas similaridades que nos permitem relacionar um diálogo dentro de uma fazenda no sul escravista dos EUA no século XIX com outro na frente de um bar da segunda maior cidade do Brasil no século XXI.

Ao questionar ironicamente “Você é engenheiro ou negro?”, o capataz da fazenda estava dizendo que engenheiro e negro são posições sociais distintas, sendo a segunda inferior à primeira; e que Solomon, como se encontrava na condição de escravizado, portanto “negro”, não poderia ser reconhecido como detentor de conhecimentos reservados àqueles mercedores do título de “engenheiro”. Da mesma forma, a mulher do cidadão-não-engenheiro-civil estava reivindicando que seu companheiro fosse tratado de uma maneira distinta da que mereceria um cidadão, visto que se tratava de um engenheiro formado, portanto “melhor do que você”.

Em ambas as situações, a categoria “engenheiro” é invocada como representação de superioridade social. Mas se engana quem concluir precipitadamente que “cidadão” e “negro” estão em pé de igualdade como categorias socialmente desprestigiadas. Um tratamento digno de cidadão talvez fosse tudo que Róbson desejasse para o casal que atravessou a rua sem olhar, mas Orlando os tratou como “pretos”. E todos sabem como se tratam os pretos, já disseram Caetano Veloso e Gilberto Gil na música *Haiti*.

PODE O NEGRO SER CIDADÃO?

Como já afirmou o célebre geógrafo Milton Santos (1997, p. 134), “no Brasil quase não há cidadãos. Há os que não querem ser cidadãos, que são as classes médias” – como o casal de clientes do bar na Cena 3 –, “e há os que não podem ser

cidadãos, que são todos os demais, a começar pelos negros que não são cidadãos” – como o casal que atravessou a rua sem olhar na cena 2. A cidadania, explicou o geógrafo, “é o exercício de direitos e supõe a ciência dos direitos que temos e a capacidade de reivindicar seu exercício pleno e também de reivindicar mais” (SANTOS, 1997, p. 135). “Ser cidadão”, portanto, “é ser como o estado, é ser um indivíduo dotado de direitos que lhe permitem não só se defrontar com o estado, mas afrontar o estado. O cidadão seria tão forte quanto o estado” (SANTOS, 1997, p. 133).

Ainda de acordo com este importante pensador brasileiro, a classe média não é formada por cidadãos porque “não é preocupada com direitos, mas com privilégios. [...] E o fato de que a classe média goze de privilégios, não de direitos, que impede aos outros brasileiros ter direitos” (SANTOS, 1997, p. 133-134). Podemos verificar a validade desta afirmação na reação odiosa de parte da classe média diante da aprovação da Proposta de Emenda Constitucional 66/2012, conhecida como PEC das domésticas, em março de 2013⁴. Apesar de apenas estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais, a aprovação da PEC revoltou patrões acostumados a tratar suas empregadas “como se fossem da família”, porém sem direito a férias, 13º salário, cumprindo jornadas exaustivas e, muitas vezes, tendo que dormir no trabalho sem pagamento de horas extras: um exemplo inequívoco do legado da escravidão na nossa estrutura socioeconômica.

Para que não se perca de vista a influência do racismo na negação de direitos às empregadas domésticas, vale lembrar de um episódio ocorrido no mesmo ano da aprovação da PEC. No dia 24 de agosto, um sábado, o Brasil recebeu o primeiro grupo de médicos cubanos para trabalhar no programa Mais Médicos do governo federal (JORNAL NACIONAL, 2013)⁵. Três dias depois, a jornalista Micheline Borges publicou na sua página pessoal no Facebook que as médicas cubanas tinham cara de empregada doméstica (ver Figura 1). Afirmando que médico tem cara de médico e se impõe pela aparência, ela questionou se as cubanas eram médicas mesmo e se entendiam de dengue e febre amarela.

⁴ Quando então se tornou a Emenda Constitucional 72/2013. Mais tarde, deu origem à Lei Complementar 150/2015.

⁵ O programa fora anunciado pela então presidenta Dilma Rousseff como uma das medidas de resposta às manifestações que tomaram as ruas do país em junho daquele ano. Com o Mais Médicos, o governo pretendia promover acesso à saúde a populações de regiões remotas e das periferias das grandes cidades, onde havia uma baixa proporção de médicos por habitantes.

Figura 1. Publicação racista de uma jornalista potiguar sobre médicas cubanas.



Fonte: G1 RN (2013)

Mesmo fazendo parte de uma classe profissional considerada de elite no Brasil, as médicas cubanas foram desrespeitadas com base na sua aparência. Nem um jaleco branco sobre a pele escura, nem a recepção festiva do governo federal, nem a missão humanitária que vinham cumprir no país foram suficientes para garantir o respeito da classe média brasileira. Nosso ilustre geógrafo de pele escura como a noite não se surpreenderia com isso. “O meu caso é como o de todos os negros neste país”, disse Santos (1997, p. 135). “Não importa a festa que me façam aqui ou ali, o cotidiano me mostra que não sou cidadão neste país” (SANTOS, 1997, p. 134).

E ENGENHEIRO, O NEGRO PODE SER?

Mas afinal, se nem cidadão o negro pode ser, pode uma pessoa ser negra e engenheira ao mesmo tempo? Façamos aqui um exercício de imaginação. Qual não seria a reação de Róbson se ficasse sabendo que, do casal insultado como “pretos sujos, imundos” por Orlando, uma das pessoas fosse a senhora Enedina Alves Marques, engenheira civil do Departamento Estadual de Águas e Energia Elétrica do Paraná, que, aproveitando uns dias de férias no Rio de Janeiro,

preferiu ignorar Orlando em vez de mostrá-lo a arma que carregava sempre à cintura? Pensaria ainda Róbson que sua posição social o afastaria definitivamente da possibilidade de ser tratado como “preto”?

Aqui minha leitora pode advertir que, naqueles anos 1950, ainda não havia muitas referências de pessoas negras “bem-posicionadas” na sociedade. Que Enedina Alves Marques, vivendo seus primeiros anos de profissão, não era ainda celebrada como a primeira mulher a se formar em engenharia no Estado do Paraná e a primeira mulher negra a se formar em engenharia no Brasil, reconhecimento que só viria muitos anos após a sua morte (FERNANDES, 2014). E que, naquela metade de século, não era nada fácil se afirmar “preto”, visto que a discriminação racial no trabalho, por exemplo, acontecia explícita e impunemente. Como relatou Abdias Nascimento (1977/2016, p. 97):

Até 1950, a discriminação em empregos era uma prática corrente, sancionada pela lei consuetudinária. Em geral, os anúncios procurando empregados se publicavam com a explícita advertência: “não se aceitam pessoas de cor”. Mesmo após a lei Afonso Arinos, de 1951, proibindo categoricamente a discriminação racial, tudo continuou na mesma. Trata-se de uma lei que não é cumprida nem executada.

Ela tem um valor puramente simbólico. Depois da lei, os anúncios se tornaram mais sofisticados que antes: requerem agora “pessoas de boa aparência”. Basta substituir “boa aparência” por “branco” para se obter a verdadeira significação do eufemismo. Com lei ou sem lei, a discriminação contra o negro permanece: difusa, mas ativa.

Portanto, ao ponderar o contexto da época, minha leitora pode aceitar como compreensível que Róbson fizesse uma associação direta entre raça e classe e, assim, considerasse ter deixado de ser preto ao alcançar uma posição respeitável na sociedade. Com estes argumentos, darei razão à minha leitora.

A REALIDADE ATUAL

Mas o que podemos falar dos dias atuais? Decorridos mais de 130 anos desde a abolição da escravidão no Brasil, a pergunta “Você é engenheiro ou negro?” já deixou de fazer sentido por aqui? A cena 3 nos sugere que não. Se, ainda hoje, um título de engenheiro civil pode ser usado para reivindicar um tratamento mais privilegiado do que o de um cidadão, o que dizer da diferença entre um engenheiro e um negro, cuja cidadania tem sido historicamente mutilada (SANTOS, 1997)?

Quem nos ajuda a responder esta pergunta é Roger Machado, outro ex-jogador do Fluminense. Em outubro de 2019, Machado era técnico do Esporte Clube Bahia quando sua equipe foi ao Rio de Janeiro enfrentar o Fluminense, dirigido pelo também ex-jogador do clube Marcão. Os dois eram os únicos técnicos negros entre os 20 clubes que disputavam a divisão de elite do campeonato nacional naquele ano. Antes da partida, ambos vestiram a camisa do Observatório da Discriminação Racial no Futebol, numa campanha de luta contra o racismo no futebol (ver Figura 2).

Figura 2. Roger Machado, à esquerda, e Marcão, à direita.



Fonte: Sousa (2019)

Na coletiva de imprensa após a partida, uma jornalista perguntou a Machado qual a sua avaliação sobre a importância da campanha. Foi então que o ex-jogador impressionou a todos com uma resposta longa, tranquila, mas bastante contundente.

Não deveria chamar atenção e ter repercussão grande dois treinadores negros estarem se enfrentando na área técnica, depois de [terem sido] protagonistas dentro do campo. Mas, para mim, essa é a prova que existe o preconceito, porque é algo que chama atenção. À medida que a gente tem mais de 50% da população negra e a proporcionalidade que se representa não é igual. Eu acho que a gente tem que refletir e se questionar. Se não há preconceito no Brasil, por que os negros têm o nível de escolaridade menor que o dos brancos? Por que a população carcerária, 70% dela é negra? Por que quem mais morre são os jovens negros no Brasil? Por que os menores salários, entre negros e brancos, são para os negros? Entre as mulheres negras e brancas, são para as negras? Por que, entre as mulheres, quem mais morre são as mulheres negras? Há diversos tipos de preconceito. Nas conquistas pelas mulheres, por exemplo, hoje nós vemos mulheres no esporte, como você, mas quantas mulheres negras têm [trabalhado] comentando esporte? Nós temos que nos perguntar. Se não há preconceito no Brasil, qual a resposta? (MACHADO, 2019)

Mais de 60 anos depois de Róbson se desfazer da sua negritude, a declaração de Machado obteve grande repercussão nas redes sociais pela clareza e pela profundidade de análise sobre a realidade racial brasileira, algo ainda raro no mundo do futebol. Para o então técnico do Bahia, os xingamentos, as injúrias raciais, como os insultos proferidos por Orlando, são apenas o sintoma de um problema maior, um problema estrutural.

Para mim, nós vivemos um preconceito estrutural, institucionalizado. [...] O maior preconceito que eu senti não foi de injúria racial. Eu sinto que há preconceito quando eu vou no restaurante e só tem eu de negro. Na faculdade que eu fiz, só tinha eu de negro. Isso é a prova para mim. Mas, mesmo assim, rapidamente, quando a gente fala disso, ainda tentam dizer: “Não há racismo, está vendo? Você está aqui. Você é a prova”. Não, eu sou a prova de que há racismo, porque [só] eu estou aqui. [...] A posição que eu ocupo hoje como negro na elite do futebol é para confirmar isso. (MACHADO, 2019)

Tanto o depoimento de Machado quanto as declarações elitistas do casal cidadão-não-engenheiro-civil nos levam a crer que, em pleno século XXI, ainda podemos ser interpelados com a pergunta “Você é engenheiro ou negro?”. Mas a questão vai além. O racismo que subsidia a pergunta do capataz sulista não fica completamente superado, por exemplo, com a conquista do acesso ao ensino superior, e, em

especial, aos cursos de engenharia, pela população negra. Uma vez lá dentro, resta perguntar, que educação é oferecida?

O PAPEL DA EDUCAÇÃO

Os valores que orientam os projetos político-pedagógicos, desde a educação básica até o ensino superior, desempenham um papel fundamental na naturalização de uma suposta incompatibilidade entre ser engenheiro e ser negro.

Nunca no meu período escolar nos ensinos fundamental e médio, por exemplo, estudei sobre qualquer contribuição dos povos africanos à ciência e à tecnologia. Em vez disso, era comum ouvir na minha infância que as pirâmides do Egito, famosas por sua grandiosidade e precisão geométrica, teriam sido construídas por seres extraterrestres. O mesmo pode ser dito a respeito da contribuição tecnológica dos africanos e seus descendentes ao desenvolvimento do Brasil. Aprendemos desde cedo que os africanos foram trazidos como mão-de-obra para trabalhar nas lavouras e minas do Brasil. Mas nada nos é dito sobre os conhecimentos técnicos que vieram com eles.

Para mudar essa realidade, a lei 10.639/2003, aprovada após intensa mobilização do movimento negro, estabeleceu, pela primeira vez no país, a obrigatoriedade do “estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL, 2003). A lei entrou em vigor na data de sua publicação, em 10 de janeiro de 2003, devendo ser cumprida imediatamente por todos os estabelecimentos de ensino fundamental e médio do país, tanto públicos quanto particulares. Contudo, como já mencionei, até o fim do meu ensino médio, em 2008, a lei não se fez presente em sala de aula. De fato, eu sequer tinha conhecimento da sua existência.

Num esforço coletivo para o cumprimento da lei, várias pesquisadoras e pesquisadores negros (SANTOS, 2017; CUNHA JUNIOR, 2010; MUNANGA, GOMES, 2006) vêm produzindo material didático para preencher esta lacuna sobre a História da África e da Cultura Afro-Brasileira na educação brasileira. Em seu livro *História da África e do Brasil Afrodescendente* (2017), a pesquisadora Ynaê Lopes dos Santos revela que, longe de uma grande selva, a África encontrada pelos europeus possuía sociedades

bastante complexas, com formas de governo bem constituídas, cobranças de impostos e relações econômicas monetárias⁶.

Ao contrário do que se pode imaginar, a chegada dos portugueses na África Subsaariana não significou a dominação dos grupos africanos que viviam naquela região. Embora muitos africanos tenham se assustado com o tamanho das embarcações e com a branquidão dos portugueses, esses povos eram suficientemente organizados para barrar a entrada europeia no continente. (SANTOS, 2017, p. 128)

Assim como não resiste ao escrutínio histórico a ideia da ausência de “civilização” na África encontrada pelos portugueses, também não se sustenta frente à história a crença na suposta animalidade dos africanos escravizados. Longe de serem apenas força bruta, os escravizados dominavam técnicas que não passaram despercebidas pelos portugueses. Pelo contrário, os conhecimentos técnicos dos diferentes povos africanos se tornaram critério de preferência a depender da atividade a ser exercida no Brasil. “Durante o período da mineração, por exemplo, muitos senhores preferiram comprar escravos vindos da Costa da Mina, pois eles já conheciam o manuseio do ferro, o que facilitava a extração e a fundição do ouro” (SANTOS, 2017, p. 173).

No volume *Tecnologia Africana na Formação Brasileira* (2010), da série Cadernos CEAP, produzida pelo Centro de Articulação de Populações Marginalizadas, o professor Henrique Cunha Junior mostra como os conhecimentos técnicos africanos foram fundamentais para a colonização do Brasil.

Os ciclos econômicos da história brasileira foram possíveis de sucesso em muito devido aos conhecimentos da mão de obra africana. Muitas especializações agrícolas e de mineração encontradas na África não eram de domínio europeu e foram realizadas no Brasil em virtude da importação de africanos. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 23)

Desde o cultivo da cana-de-açúcar à mineração do ouro, à construção de casas, à fabricação de sabões, ao trabalho com couro, à produção de tecidos, ao desenvolvimento das artes, da arquitetura e da engenharia, os conhecimentos técnicos dos africanos e seus descendentes tiveram papel significativo na história do Brasil. No entanto, este

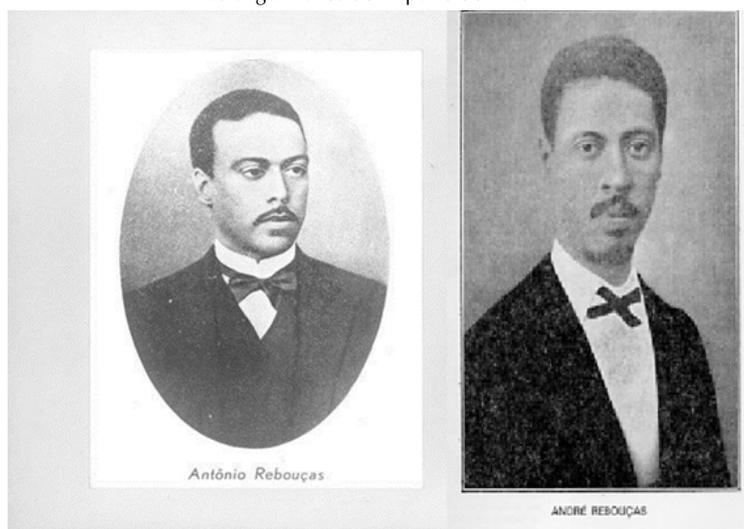
fato tem sido negligenciado pelos historiadores e pelos tecnólogos brasileiros (economistas, técnicos, artistas, artesãos, engenheiros, arquitetos e desenhistas industriais) devido à história africana ser quase que completamente desconhecida no país. (CUNHA JUNIOR, 2010, p. 21)

⁶ Entre as sociedades mais notáveis surgidas na África antes da chegada dos europeus estão: os reinos do Egito e da Núbia (3.200 A.C.), o império de Axum (séc. I), o reino de Gana (séc. IV), o império do Mali (séc. XIII) e o império de Songai (séc. XIV). (SANTOS, 2017)

Além de combater a ignorância sobre os desenvolvimentos tecnológicos africanos anteriores ao século XVI, os materiais didáticos produzidos pela intelectualidade negra do Brasil buscam também visibilizar as histórias dos brasileiros negros que prestaram serviços de relevância à engenharia nacional.

No livro *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos* (2006), voltado para a educação de jovens e adultos que iniciam ou retornam ao ensino fundamental, os renomados professores Kabengele Munanga e Nilma Lino Gomes dedicaram um capítulo para uma vasta lista de notas de vida e sucesso sobre homens e mulheres negros de importância na história do Brasil. Entre eles, o engenheiro André Rebouças (1838-1898), construtor das primeiras docas no Rio de Janeiro, na Bahia, em Pernambuco e no Maranhão. Juntamente com seu irmão Antônio Rebouças (1839-1874), também engenheiro, foi responsável pelas obras do sistema de abastecimento de águas do Rio de Janeiro, chegando a ser considerado uma das maiores autoridades brasileiras em Engenharia Hidráulica (ver Figura 3).

Figura 3. Os irmãos André e Antônio Rebouças, importantes engenheiros do Império do Brasil.



Fonte: Marasciulo (2020).

Netos de uma escrava alforriada e de um alfaiate português, os irmãos Rebouças nasceram em Cachoeira, no Recôncavo Baiano. O pai, Antônio Pereira Rebouças (1798-1880), foi

um advogado autodidata, parlamentar e conselheiro de Dom Pedro II. Seu filho homônimo teve uma morte prematura aos 35 anos, vítima de febre tifóide. Não chegou a ver concluída sua principal obra, a Ferrovia Curitiba-Paranguá, terminada em 1885. André, um ano mais velho que o irmão, foi militante ativo da causa abolicionista, chegando a proibir a utilização de mão de obra escrava durante a construção das Docas da Alfândega e da Doca Dom Pedro, em 1871, no Rio de Janeiro (MARASCIULO, 2020). O túnel Rebouças, uma das principais ligações da Zona Sul à Zona Norte do Rio de Janeiro, foi assim nomeado em homenagem aos dois irmãos que tanto contribuíram para a engenharia nacional (MUNANGA, GOMES, 2006).

Outro natural do Recôncavo Baiano de grande relevância para a engenharia nacional foi Teodoro Sampaio (1855-1937). Filho da escrava Domingas da Paixão, formou-se em engenharia no Rio de Janeiro em 1877, aos 22 anos. Em seguida, retornou à sua cidade natal e comprou a alforria da sua mãe. Tomada essa providência, foi morar em São Paulo, onde iniciou sua carreira como engenheiro civil.

Participante de uma comissão governamental encarregada de estudar melhoramentos para os portos brasileiros e a navegação interior dos rios que desembocavam no litoral, viajou pela região do São Francisco. Em 1904, [voltou] à Bahia, onde, a serviço da municipalidade de Salvador, realizou grandes obras de engenharia, entre elas, a reconstrução do velho prédio da Faculdade de Medicina, no Terreiro de Jesus. Anos depois, com o nome já também consolidado como geógrafo e historiador, elegeu-se deputado federal e ingressou como sócio no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. (MUNANGA, GOMES, 2006, p. 145-146)

Entre tantas frentes de trabalho, aquela que talvez tenha sido sua maior contribuição ao país foi na educação. Nos anos 1930, foi nomeado diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da recém-criada Universidade de São Paulo, onde implantou linhas permanentes de pesquisa científica. Dono de vasta produção intelectual, Teodoro Sampaio (ver Figura 4) escreveu livros como *O tupi na geografia nacional* (1901), *O rio São Francisco e a chapada Diamantina* (1906), *Atlas dos Estados Unidos do Brasil* (1908) e *História da Fundação da Cidade do Salvador* (1949), este último publicado postumamente.

Figura 4. Teodoro Sampaio, engenheiro, geógrafo e historiador.



Fonte: Teodoro (2021)

Já tive também a oportunidade de mencionar a engenheira civil Enedina Alves Marques (1913-1981), umas das responsáveis pela construção da Usina Capivari-Cachoeira⁷ – a maior central hidrelétrica subterrânea do sul do país. Sua história, antes só conhecida por poucos, ganhou notoriedade nos últimos anos a partir dos trabalhos do historiador Jorge Luiz Santana (2011) e do jornalista José Carlos Fernandes (2014).

Nascida em Curitiba, filha de lavadeira, Enedina iniciou sua vida profissional como professora, após ter os estudos pagos pelo patrão de sua mãe. Mas Enedina queria mais. Aos 32 anos, em 1945, formou-se em engenharia civil na Universidade do Paraná, tornando-se a primeira mulher do sul do país e a primeira mulher negra do Brasil a se graduar em engenharia.

Pequena e magra (ver Figura 5), precisou se afirmar numa área profissional dominada por homens. Conta-se que “a vaidosa Enedina ia à barragem [da Usina Capivari-Cachoeira] vestida de macacão surrado, com uma arma na cintura, mandando tiros ao alto para se fazer respeitar pelos operários, que resistiam obedecer [a] uma mulher, que dirá negra” (FERNANDES, 2014). À época da sua aposentadoria, em 1962, teve seus proventos alçados ao piso salarial de um juiz. O benefício, concedido por decreto pelo então governador Ney Braga, foi um reconhecimento pelos seus serviços prestados à engenharia do estado.

Figura 5. Enedina Alves Marques, à esquerda, com as professoras do Grupo Barão de Antonina, em Rio Negro (PR), na década de 1930.



Fonte: Fernandes (2014).

Num país que ainda ignora tanto a existência destes importantes personagens nacionais quanto às realizações tecnológicas dos povos africanos, não é de surpreender que a mesma pergunta do capataz sulista possa cruzar tempo e espaço para afrontar, implícita ou explicitamente, todo jovem e toda jovem de pele escura que ouse trilhar um caminho na área da tecnologia: “você é engenheiro ou negro?”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, discuti a indissociabilidade das noções de raça e classe em países marcados pelo legado da escravidão, tais como os EUA e o Brasil. Com base em três cenas, situadas em tempos e espaços distintos, demonstrei como a estreita relação entre os conceitos de raça e classe confere sentido a frases tais como “você é engenheiro ou negro?” e “eu já fui preto e sei o que é isso”.

Apoiado nas análises de Milton Santos, Abdias Nascimento e Roger Machado sobre a realidade brasileira, demonstrei como a cidadania do negro tem sido historicamente mutilada, enquanto a classe média nega o racismo e rejeita a cidadania em prol da manutenção dos seus privilégios.

Por fim, destaquei o empenho da intelectualidade negra em trazer à tona as histórias não contadas sobre as civilizações africanas e sobre a contribuição valiosa de negros e negras à engenharia nacional. A ignorância, a negação e mesmo a deturpação da história são alicerces ideológicos para a manutenção da desigualdade racial. Não superaremos o racismo sem reconhecer a nossa história, assim como não o superaremos sem políticas públicas de reparação.

⁷ Atualmente com o nome Usina Hidrelétrica Governador Pedro Viriato Parigot de Souza.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

12 ANOS de Escravidão. Direção: Steve McQueen. EUA, Reino Unido: New Regency Productions, River Road Entertainment, Plan B Entertainment, 2013. (134min)

ALMEIDA, Silvío. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BRASIL. Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003. 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. Diário Oficial da União, 10 jan. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 25 jul. 2021.

CUNHA JUNIOR, Henrique. *Tecnologia africana na formação brasileira*. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANTÁSTICO. Fiscais sofrem ataques ao reprimir aglomerações em bares do Rio; veja flagrantes. G1 - O portal de notícias da Globo, 5 jul. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/07/05/fiscais-sofrem-ataques-ao-reprimir-aglomeracoes-em-bares-do-rio-veja-flagrantes.ghtml>>. Acesso em: 20 jul. 2021.

FERNANDES, José Carlos. Conheça a história da engenheira Enedina Alves Marques. Gazeta do Povo, 11 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/conheca-a-historia-da-engenheira-enedina-alves-marques-8zvma39hdusiu2rc2hmv4cklq/>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

G1 RN. Jornalista diz que médicas cubanas parecem 'empregadas domésticas'. G1 - O portal de notícias da Globo, 27 ago. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2013/08/jornalista-diz-que-medicas-cubanas-parecem-empregadas-domesticas.html>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

GORDON JUNIOR, Cesar. "Eu já fui preto e sei o que é isso" – História social dos negros no futebol brasileiro: segundo tempo. Pesquisa de Campo. Rio de Janeiro, n.3-4, pp. 65-78, 1996.

JORNAL NACIONAL. Chegam ao Brasil os primeiros cubanos do programa Mais Médicos. G1 - O portal de notícias da Globo, 24 ago. 2013. Disponível em: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/08/chegam-ao-brasil-os-primeiros-cubanos-do-programa-mais-medicos.html>>. Acesso em: 21 jul. 2021.

MACHADO, Roger. Coletiva Roger Machado - E. C. Bahia: Racismo estrutural. Youtube, 13 out. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_ltvioFMUoY>. Acesso em: 29 jul. 2021.

MARASCIULO, Marília. Irmãos Rebouças: quem foram os primeiros engenheiros negros do Brasil. *Revista Galileu*, 8 set. 2020. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/Historia/noticia/2020/09/irmaos-reboucas-quem-foram-os-primeiros-engenheiros-negros-do-brasil.html>>. Acesso em: 23 jul. 2021.

MÁRIO FILHO. *O negro no futebol brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

MELANINA. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. [S. l.: s. n.], 29 set. 2020. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Melanina&oldid=59475698>>. Acesso em: 19 jul. 2021.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. 2. ed. São Paulo: Global: Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2006 (Coleção Viver, Aprender).

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3 ed. São Paulo: Perspectivas, 2016. (Originalmente publicado em 1977)

SANTANA, Jorge Luiz. Enedina Alves Marques: A Trajetória da Primeira Engenheira do Sul do País na Faculdade de Engenharia Do Paraná (1940-1945). *Revista Vernáculo*, n. 28, 31 dez. 2011. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/33232>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

SANTOS, Milton. As cidadanias mutiladas. In: LERNER, Julio (org.). *O Preconceito*. São Paulo: IMESP, 1997.

SANTOS, Ynaê Lopes Dos. *História da África e do Brasil Afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

SOUSA, Bruno. Entrevista: 'Negar e silenciar é confirmar o racismo', diz Roger Machado. *The Intercept Brasil*, 13 nov. 2019. Disponível em: <<https://theintercept.com/2019/11/13/entrevista-negar-e-silenciar-e-confirmar-o-racismo-diz-roger-machado/>>. Acesso em: 29 jul. 2021.

TEODORO Fernandes Sampaio. In: Wikipédia, a enciclopédia livre. [S. l.: s. n.], 19 jun. 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Teodoro_Fernandes_Sampaio&oldid=61420374>. Acesso em: 27 jul. 2021.

DADOS DO AUTOR

Clécio Cardoso Santos (santosc@cos.ufrj.br). Mestrando em Engenharia de Sistemas e Computação (PESC/COPPE/UFRJ). Graduado em Engenharia da Computação (UFBA). Professor no Colégio Pedro II - campus Duque de Caxias.

PERSPECTIVAS AFRODIASPÓRICAS DAS ARTES: AGENCIAMENTOS, DESLOCAMENTOS E EMANCIPAÇÃO

Priscila Cabral Almeida

RESUMO: As artes afrodiaspóricas têm ganhado destaque dentro e fora do campo acadêmico a partir de novas dinâmicas sociais que colocam em questão novos agenciamentos e processos de emancipação a partir de estéticas e poéticas forjadas no contexto das diásporas do Atlântico Negro. O propósito desta nota é de pontuar como as epistemologias promovidas pelo giro decolonial, no campo das Ciências Sociais, dialogam com o campo das artes afrodiaspóricas, deslocando noções modernas canônicas sobre as artes. Esta nota foi construída a partir da revisão da literatura e busca apontar as novas perspectivas para os estudos e práticas das artes afrodiaspóricas.

Palavras-chave: Artes afrodiaspóricas. Giro decolonial. Agenciamentos.

ABSTRACT: Afrodiasporic arts has gained prominence inside and outside the academic field, based on new social dynamics that call into question new agency and emancipation processes based on aesthetics and poetics forged in the context of the Black Atlantic diasporas. The purpose of this note is to point out how the epistemologies promoted by the decolonial turn in the field of Social Sciences dialogue with the field of afrodiasporic arts, displacing modern canonical notions about the arts. This note was constructed from the literature review and seeks to point out the new perspectives for the studies and practices of the afrodiasporic arts.

Keywords: Afrodiasporic arts. Decolonial turn. Agency.

INTRODUÇÃO: GIRO DECOLONIAL E O DIÁLOGO COM O CAMPO DAS ARTES

¹ Para mais informações, ver Fanon (2008).

² Destaco as principais autoras e autores do Grupo de Estudos Subalternos: Kanajit Guna, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak.

³ Destaco as principais autoras e autores que formam o Grupo Latino-Americano Modernidade/Colonialidade: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura Santos e Zulma Paermo.

⁴ O “sul global” passa a ser a alcunha das teorias e políticas desenvolvimentistas contemporâneas para definir países em processo de desenvolvimento. Segundo Escobar (1994), o termo não se afasta das ideologias contidas nas noções de “terceiro mundo” e “países em desenvolvimento”, pois refere-se a todos os países que têm como legado o passado colonial ou neocolonial, marcados por grandes desigualdades sociais e econômicas.

⁵ A ecologia de saberes é um conceito, cunhado por Boaventura de Sousa Santos (2010), que visa promover o diálogo entre diversos saberes que podem promover o avanço das lutas sociais pelos que nelas intervêm.

Desde 1960, de forma mais sistemática, vem se consolidando no campo científico uma crítica ao projeto colonial europeu que, desde o século XVI, estruturou-se a partir do mecanismo de exclusão social do racismo. Para artistas, intelectuais e lideranças políticas, a fábula da modernidade e da construção da comunidade imaginada de uma identidade nacional (ANDERSON, 2008), com seu repertório de signos, símbolos e narrativas estáveis, ocultava as mazelas sociais vividas reiteradamente pelos povos da diáspora. A modernidade, portanto, só pode levar a cabo seu projeto nacional a partir das estruturas e mecanismos lastreados pelo início da colonização europeia, que tem como evento fundador a captura forçada de africanos e sua posterior colonização nas colônias do “novo mundo”.

Uma das vozes insurgentes neste processo de quebra do paradigma moderno/colonial foi a do psiquiatra martinicano Frantz Fanon, nos anos 1950. Acadêmico e ativista na Frente de Libertação Nacional da Argélia, Fanon foi pioneiro ao afirmar que o racismo moderno não era apenas fruto de um sistema político e econômico, mas que tinha como base a negação do ser, a ruptura e apagamento de sua cultura, e a construção de mecanismos psicológicos que resultaram em patologias e complexos profundos na constituição do sujeito negro. Frantz Fanon conclamou em seu livro *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008) que o sujeito negro deveria se insurgir e afirmar a sua existência, reivindicando para si a razão, até então bradada pela ciência moderna de cunho ideologizante como prerrogativa do homem branco europeu tido como “civilizador”¹.

Os escritos de Fanon ecoaram e influenciaram gerações, com destaque para os movimentos de libertação nacional no continente africano e asiático, entre os anos 1960 e 1970. Fruto do contexto de descolonização, também foi a reflexão do grupo de Estudos Subalternos², formado por acadêmicos indianos nos anos 1970, que denunciou as condições dos grupos subalternizados e como estes não tinham direito à escuta nos contextos sociais em que viviam. No campo dos Estudos Culturais de tradição anglófona, o jamaicano Stuart Hall (2003) e o inglês Paul Gilroy (2012) problematizaram a questão da diáspora caribenha na Inglaterra, como forma de quebrar paradigmas nas concepções rígidas de identidade cultural utilizadas até então nas pesquisas acadêmicas interdisciplinares sobre cultura. Ambos refutaram a ideia de essencialismos nas identidades nacionais, lastreadas pelas no-

ções de territorialidade, pertencimento e lugar. Para Hall (2003), as identidades que constituíram a experiência do “novo mundo” já estariam fundadas na ruptura, na violência e na desterritorialidade. Este movimento, segundo o autor, não cessou com a experiência da colonização ibérica, mas continuou durante a modernidade e se intensificou com a globalização. Apesar de estes atravessamentos pautarem arranjos identitários abertos, híbridos e transculturais, Paul Gilroy (2012) afirma que estas múltiplas experiências têm em comum a metáfora fundadora de seu passado: o continente africano. Segundo Gilroy, a origem comum está nesta travessia e deslocamento, que tem como referência esta África que, na diáspora do Atlântico Negro, é alimentada por um circuito comunicativo cultural que nunca deixou de estar em movimento de trocas e recombinações.

Paul Gilroy (2012) redirecionou e deslocou a ideia de diáspora como algo desterritorializado, sugerindo que uma nova solidariedade negra poderia se configurar em outras bases epistemológicas que superassem os modelos analíticos modernos. O grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade³ radicalizaria a crítica descolonial, afirmando que é preciso desconstruir as bases epistemológicas da ciência moderna, já que estas, no plano discursivo, são as mesmas que estruturam os projetos hegemônicos de poder. Próximos às novas correntes epistemológicas do que, nas perspectivas desenvolvimentistas contemporânea, veio a se nomear de “o Sul global”⁴, a ideia é de produzir novas “ecologias do saber”⁵ (Sousa Santos, 2010) que conjuguem ativismo político, sociedade e universidade, para a superação do legado colonial. Neste sentido, os Estudos Feministas têm sido um manjedouro de novos conceitos e ferramentas analíticas que têm permitido agenciar as demandas das mulheres negras e de atores diversos (como os movimentos sociais LGBTQI+, negro, indígena, ambiental etc.) por emancipação e afirmação discursiva, criando fissuras e fraturas nos espaços de poder institucionais. O que está em jogo na disputa discursiva feminista negra é a superação da categoria mulher como algo essencializado, pois, nesta categoria, há uma constelação de diferenças que marcam experiências diversas de ser mulher (COLLINS, 2016), como o “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017), ou seja, o posicionamento social (ou posicionamentos) desta mulher e as complexidades que interseccionam a sua experiência, como o contexto sócio-histórico, sexualidade, raça, gênero, classe social, entre outros marcadores sociais (COLLINS, 2016).

ARTES AFRODIASPÓRICAS: DESLOCAMENTOS NO CONTEXTO DO SUL GLOBAL

O chão comum que parece pautar as preocupações destes campos de pesquisa perpassa questões de revisão de histórias oficiais nacionais e a construção de contranarrativas baseadas nas experiências inauguradas pela diáspora colonial/moderna, reivindicação e afirmação de novas epistemologias forjadas pela experiência e existência das populações e grupos subalternizados, e agenciamentos de espaços de poder como forma de resistência. É preciso salientar, no entanto, que estas vozes insurgentes não se encontram apenas nos exemplos sistematizados anteriormente, podendo ser remontadas desde os eventos inaugurais da afrodiáspora, ainda nos séculos XVI e XVII, e que se prolongam na temporalidade histórica e se multiplicam nas regiões onde nossos ancestrais africanos vivenciaram a brutalidade colonial. A questão que se coloca aqui, já enfatizada por bell hooks (1995), Ki-Zerbo (2010) e Munanga (2015), é de encontrar novas soluções metodológicas para recuperar as histórias culturais e de resistência que, em grande parte, foram transmitidas pela oralidade e em redes de segredo, mas que transitam nos hábitos, no cotidiano e no estar/ser no mundo da afrodiáspora.

É este passado comum e as experiências vividas na contemporaneidade, com seus fluxos e trânsitos, que têm sido mobilizados nas novas estéticas e poéticas no campo artístico, em seu sentido amplo. A artista e curadora Sabrina Moura (2015) tem apontado para a configuração de uma nova geopolítica no campo de produção e circulação da arte. A autora nos mostra que há um esforço do Sul global para derrubar a ideia de apenas um modelo canônico e eurocêntrico de arte, ainda pautado por uma noção de cultura etnocêntrica, que compreende as expressões artísticas de diferentes sociedades a partir de gavetas classificatórias e binárias, como “civilizado” e “selvagem”, “belo” e “feio”, “superior” e “inferior”. A autora salienta que a opressão dos povos colonizados, repaginados na Modernidade como “Terceiro Mundo” e, na contemporaneidade, como “o Sul global”, sempre relegou às artes destas regiões a periferia do mercado de arte e pouco as incluiu em seus espaços canônicos de circulação artística, como as galerias, museus e teatros. Salienta, ainda, que, quando esta inclusão ocorria, associava-se discursivamente sua estética ao exotismo ou folclorização (MOURA, 2015). No livro organizado por Sabrina Moura, como resultado do Festival Latino-Americano SESC Brasil, em 2013, a autora evidencia como a ressignificação discursiva do Sul global, fortalecido pelos BRICS⁶ e por novos acordos de cooperação Sul-Sul, impulsionou trocas culturais e intelectuais importantes para um novo reposicionamento das artes no cenário global.

Dos Festivais de Arte Africanas⁷ das décadas de 1960 e 1970, às Bienais Internacionais⁸ realizadas em países do sul global a partir dos anos 1980, como as edições de Havana e São Paulo, novos artistas antes excluídos do circuito internacional passam a ter agenciamento⁹. Seus efeitos têm influenciado a Nova Museologia, um movimento político-cultural que vem debater o papel dos museus tradicionais de forma crítica, o que tem proporcionado novas construções narrativas descoloniais e de reconhecimento dos abusos coloniais e/ou dos Estados nacionais pelo seu passado (e presente) de violências às suas populações. Este movimento tem questionado também o saqueamento realizado nas colônias e nas invasões coloniais que, em nome do ideal antropológico moderno de classificar as culturas no mundo, apropriou-se de artefatos religiosos e peças de arte, dentre outros, para compor as vitrines dos museus europeus. No âmbito das políticas de memória, reparação e reconhecimento, agenciadas na modernidade por instâncias globais, como a UNESCO, já se negocia a restituição desses acervos constituídos na corrida imperial do século XIX, para suas antigas colônias, hoje Estados nacionais independentes, como no caso da recente negociação entre museus da França e Senegal¹⁰. A título de exemplo, o processo de descolonização curatorial dos museus pode ser observado recentemente no Brasil, em 2018, quando o Museu de Arte de São Paulo (MASP) realizou a exposição “Histórias Afro-atlânticas”. A exposição reuniu diversas obras produzidas por artistas da afrodiáspora, dentro da perspectiva da longa temporalidade histórica, e contou com a participação de diversos pensadores e artistas que vêm se dedicando às artes através da concepção do Atlântico Negro (GILROY, 2012) e suas trocas culturais.

A produção e circulação das artes dentro dos territórios também têm ganhado novos contornos na contemporaneidade através da insurgência das práticas artísticas ditas periféricas. Milton Santos, em seu livro *Por uma outra globalização* (2017), denunciava o discurso da globalização enquanto fábula para mascarar sua realidade mais perversa, como o aumento vertiginoso das desigualdades sociais e dos trânsitos dos povos na falaciosa aldeia global. Santos (2017) afirmava que, contra os valores de competitividade e mercadorização da vida, seria a periferia que insurgiria com seus valores comunitários e de solidariedade. Porém, o autor não refuta completamente o processo de globa-

⁶ BRIC é o acrônimo para o bloco de cooperação das quatro maiores economias nacionais emergentes, fundada em 2006 pelo Brasil, Rússia, Índia e China. Em 2009, com a inclusão da África do Sul, o bloco passa a responder pelo acrônimo BRICS.

⁷ Para mais informações, ver Moura (2015).

⁸ Para mais informações, ver Moura (2015).

⁹ Nesta nota, utilizo a noção de agência em diálogo com a literatura das ciências sociais que, em oposição à noção de subalternidade, destaca a capacidade dos indivíduos de agirem com independência e pautarem suas escolhas livremente.

¹⁰ A discussão sobre a repatriação das peças saqueadas das ex-colônias europeias ganhou notoriedade a partir da demanda do Museu das Civilizações Negras, no Senegal, pela devolução integral das peças subsaarianas removidas pela França sem o consentimento de seus países de origem. Para mais informações: <<https://www.nytimes.com/2019/01/15/arts/design/museum-of-black-civilizations-restitution-senegal-macron.html>>. Data de acesso: [31 mar.2020]

¹¹ O documentário *A Batalha do Passinho* (2013), dirigido por Emílio Domingos, remonta o surgimento da nova estética na dança realizada por adolescentes nas favelas cariocas. O trailer oficial do documentário está disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=XCNWK_gEro>. Data de acesso: [30 mar.2020]

¹² O movimento Black Power surgiu, nos anos 1960, nos Estados Unidos, no contexto das mobilizações da população afrodescendente pela igualdade dos direitos civis. Tendo como lema a autodeterminação da comunidade afrodescendente, teve como porta voz o líder Malcolm X (1925-1965) e o Partido dos Panteras Negras (1966-1982).

¹³ Um dos maiores projetos editoriais realizados pela UNESCO, os oito tomos da obra *História Geral da África* foi o resultado da pesquisa de “350 cientistas coordenados por um comitê formado por 39 especialistas, dois terços deles africanos”, que “completaram o desafio de reconstruir a historiografia africana livre de estereótipos e do olhar estrangeiro”. Os oito volumes foram editados em inglês, francês e árabe, entres as décadas de 1980 e 1990, e editada em português, nos anos 2000, pelo Ministério da Educação do Brasil. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=16146>. Data de acesso: [30mar.2020]

lização, visto que a via de emancipação seria através da apropriação dos próprios meios técnicos da globalização. Esse fenômeno, já antecipado por Santos (2017), tem possibilitado o agenciamento da produção artística periférica nos principais veículos de comunicação e espaços culturais e, acima de tudo, tem se projetado para além desses espaços, a partir da ocupação/performance em espaços públicos, na internet e em suas redes sociais, em espaços comunitários e, muitas vezes, fora de seu próprio país. Cito o fenômeno da dança “o passinho do menor” – protagonizado nas disputas entre adolescentes nas conhecidas Batalhas do Passinho¹¹, no início dos anos 2000 – uma poética na dança inflamada pelo funk carioca e sua circulação nos bailes realizados nas favelas cariocas. A poética da dança foi informada pela criatividade nas disputas, ou batalhas, realizadas entre conhecidos e amigos durante esses eventos. A estética ia se configurando nesse processo, informada pela vivência, existência e cotidiano desses jovens, na sua experiência corporal e rítmica. Com seus vídeos viralizados em redes sociais, como *YouTube* e *Facebook*, o “passinho” virou uma forma de comunicação cultural entre as comunidades, uma presença constante nas principais atividades políticas e manifestações no espaço público do Rio de Janeiro, sendo convocado para turnês pelo exterior para possibilitar a fruição artística de sua poética e estética para novos públicos consumidores de arte.

Em termos de prática artística, nas suas múltiplas linguagens e combinações, as perspectivas estéticas e poéticas afrodiáspóricas têm agenciado o empoderamento e a emancipação da existência negra. bell hooks (1995), em seu ensaio sobre a estética negra, faz uma reflexão de como a arte afrodiáspórica americana ficou subordinada, ou mesmo submetida, a uma política calcada no essencialismo da raça. hooks aponta que esta primazia da política sobre a arte criou um enquadramento na estética negra, onde suas formas de expressão tinham que estar vinculadas às premissas do movimento *Black Power*¹². A autora não busca fazer uma crítica vazia ao movimento. Pelo contrário, ressalta como a cultura *Black Power* foi fundamental para restituir a arte negra de seus valores comunais e de conexão com esta origem diáspórica, a partir de África e da experiência de seus antepassados.

O que hooks (1995) chama atenção é que a estética negra da arte estadunidense não deve seguir apenas um cânone ou uma cultura política, mas estar baseada na própria experiência do que é ser fruto da diáspora no contexto contemporâneo em que vive o artista. Numa

mirada multiposicionada e interseccionalizada, hooks (1995) nos diz que há maneiras diversas de ser negro, assim como são infinitas suas possibilidades de expressão. A estética da autora, proposta ao longo do texto, pauta-se principalmente na consciência crítica que o artista deve ter ao refletir sobre os rebatimentos de sua obra para o público em geral. É desta preocupação que a poética e estética afrodiáspórica extrapolaria a noção da estética ocidental. Segundo Meireles (2020), os espaços institucionalizados de arte no ocidente geram uma estrutura excluyente de quem os ocupa, seguindo uma lógica de consumo e circulação do capital onde prevalecem as subjetividades que performam certa norma, certo comportamento. Ou seja, nas relações capitalistas do campo das artes, há uma hierarquização étnico-racial e de gênero orientadas por uma divisão social do trabalho pré-estabelecida. A autora reforça que estes corpos dissidentes na cena artística não estão reféns das estruturas, mas destaca o desequilíbrio na correlação de forças entre estrutura do campo das artes e estes agentes. Retomando hooks (1995), são estes agentes, ou corpos dissidentes (Meireles, 2020), que rompem com a ideia de um cânone universal eurocentrado e propõem novas possibilidades de elaborações estéticas que estejam atreladas à realidade dos sujeitos pobres, de um novo entendimento de corpo, pautado na beleza de suas vivências e de sua subjetividade, e informado por histórias de vida costuradas por um fio ancestral afrodiáspórico.

CONCLUSÃO: AGENCIAMENTOS E EMANCIPAÇÃO NO ATLÂNTICO NEGRO

O historiador Achile Mbembe (2015) aponta novos caminhos poéticos e estéticos que vêm sendo configurados no continente africano atual. Segundo Mbembe, há um esforço continental para superar a primeiridade africana como a experiência do início do tráfico de escravizados para o projeto colonial. O autor ressalta que, após trabalhos de pesquisa importantes como *História Geral da África*¹³, é possível afirmar uma anterioridade pré-histórica africana que conjuga outras experiências modernas em termos de trocas, organizações e fluxos demográficos e culturais. Neste sentido, Mbembe (2015) nos indica que, da literatura ao cinema, a política e a estética no continente têm recuperado sua anterioridade como um espaço com vocação para o movimento, as trocas e as bricolagens culturais, que podem ser traduzidas pelo que chamou de Afropolitanismo. Mbembe não nega a experiência vivida pelo continente

na experiência violenta transatlântica a partir do século XV, porém projeta uma reflexão para as produções artísticas africanas que evidenciam um novo arranjo cosmopolita no continente.

Um exemplo pode ser compreendido a partir da produção cinematográfica franco-senegalesa *Yaô – Jornada da Vida*¹⁴ (Philippe Godeau, 2019), onde um ator franco-senegalês, da primeira geração nascida na França, retorna ao Senegal para o lançamento de seu livro na Bienal de Livros. Um menino, leitor voraz de sua obra, vai ao seu encontro desde o interior do país. No retorno para casa, o autor do livro decide acompanhar o menino até sua casa, iniciando uma jornada pela sua própria história de vida. Ao visitar o vilarejo de sua família, recombina seus valores franceses com a experiência vivida no Senegal, que perpassa uma série de encontros, de ritmos e de valores que circulam ao longo de sua jornada.

Seja para retomar o contato com valores ancestrais e recombiná-los, na estética afropolitana; seja para rejeitar as projeções de futuro disseminadas pelo Ocidente de uma África distópica (lócus da “pobreza” e da “barbárie”), com a estética Afrofuturista (ESHUN, 2018); parece-me que a possibilidade de superação para a crise do humanismo ocidental está na possibilidade de novas modulações filosóficas e epistemológicas pautadas por uma ética e estética da existência proporcionada pela reflexão afrodiáspórica. No Brasil, a herança ancestral vem informando o que Nilma Lino Gomes (2017) chama de “movimento negro educador”, que tem tido protagonismo nas lutas de afirmação da raça como inclusão e reconhecimento. No campo das artes, é importante destacar o papel das religiões de matriz africana na transmissão de valores culturais e da memória ancestral da diáspora que, desde o período colonial, resiste às tentativas de silenciamento e apagamento forçados de suas formas de vida informados pelo seu passado indissociável com o continente africano.

Nas resistências quilombolas e nos terreiros de candomblé, uma filosofia ancestral (SODRÉ, 2017; OLIVEIRA, 2007) vem formando gerações de pessoas forjadas na afrodiáspora com valores de solidariedade e de fortalecimento de laços comunitários. Tem transmitido, através de *orikis*¹⁵, de danças e ritmos, uma filosofia pautada no corpo, corporificada; onde corpo e espírito não são vistos como coisas separadas. No Brasil, a arte afrodiáspórica não está dissociada do corpo, ela é expressão desse corpo ancestral, seja nas células rítmicas dos toques percussivos que compõem a vasta música popular, como o samba de roda, os maracatus, o pagodão baiano, o

funk; na dança; no teatro; na performatividade de corpos negros que têm afirmado com sua estética e poética as possibilidades de vivenciar o processo artístico. Um processo no qual a experiência, o cotidiano, o ativismo, a coletividade e a história não estão dissociadas do mito, do lúdico e do ritualístico; formas pelas quais nossos ancestrais, através de uma teia de silêncios e segredos, comunicando-se através da resistência do corpo físico e espiritual, nos legaram uma vasta riqueza política e cultural.

Essas novas estéticas e poéticas, que costumam o fio da vida através de recombinações entre passado-presente-futuro, estão na pesquisa musical em iorubá realizada por Tiganá Santana¹⁶; nos objetos escultóricos feitos de palha da costa e búzios por Mestre Didi¹⁷; nos cortejos performáticos dos Blocos Afro em Salvador; em peças teatrais, como a peça-performance *Mulheres do Asé – Performance Ritual*¹⁸. Estão informando novas metodologias e pedagogias no campo da educação em arte⁹, e superação de paradigmas das artes através das noções de autocuidado, diversidade e solidariedade.

¹⁴ O filme *Yaô – Jornada da Vida* (2009) é uma produção franco-senegalesa, dirigida por Philippe Godeau, tendo Lionel Louis Basse, Omar Sy e Fatoumata Diawara no elenco. O trailer oficial está disponível em: <<https://www.dailymotion.com/video/x7m0cma>>. Data de acesso: [31 mar.2020]

¹⁵ Oriki é uma palavra da língua iorubá que pode significar um sobrenome para algumas culturas; um chamamento afetuoso ou carinhoso; ou um conjunto de frases que tem por objetivo saudar e evocar os orixás, entidades das religiões de matriz africana. Neste estudo, utilizo a palavra oriki com esta última acepção do termo.

¹⁶ Tiganá Santana Neves Santos (1982 -) é cantor, compositor, instrumentista, poeta e pesquisador baiano. Sua obra reflete uma sonoridade afro-brasileira em contato com a diáspora negra. Para mais informações: <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa472466/tigana-santana>>. Data de acesso: [30 mar.2020].

¹⁷ Deoscóredes Maximiliano dos Santos (1917 - 2013), escultor e sacerdote baiano, conhecido carinhosamente como “Mestre Didi”, e reconhecido pelas suas obras escultóricas que retratam objetos rituais de culto aos ancestrais. Para mais informações: <<http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/indice-biografico/lista-de-biografias/biografia/2016/04/07/mestre-didi-deoscóredes-m-santos>>. Data de acesso: [30 mar.2020].

¹⁸ *Mulheres do Asé* é uma performance ritual com direção, concepção e roteirização cênica de Edileusa Santos (Escola de Dança da UFBA), que tem como inspiração a mistura da fé e da resistência das mulheres negras. O elenco é composto por Sueli Ramos, Tânia Bispo, Sandra Santana, Fátima Carvalho e Jaqueline Elesbão. Para mais informações: <<https://www.agendartecultura.com.br/teatro/mulheres-ase-espetaculo-ouvir-cheirar-sentir-2/>>. Data de acesso: [30 mar.2020].

¹⁹ Cito o trabalho pioneiro da professora, pesquisadora e dançarina Inaicyrá Falcão dos Santos (2006), que, a partir das noções de corpo e ancestralidade, aprofundadas em sua pesquisa de campo em Angola, propõe um novo método de aprendizagem em arte-dança-educação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- COLLINS, Patricia Hill. *Intersectionality*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- ESHUN, Kodwo. Outras considerações sobre o afrofuturismo. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (Orgs.). *Histórias afro-atlânticas: [vol. 2] antologias*. São Paulo: MASP, 2018. p. 165-175.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.
- GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HOOKS, bell, An aesthetic of blackness: strange and oppositional. *Lenox Avenue: A Journal of Interarts Inquiry*, v.1, 1995, p. 65-72.
- KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXII-LVII.
- MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. MOURA, Sabrina (Org.). *Panoramas do Sul: Leituras: Perspectivas para outras geografias do pensamento*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo; Associação Cultural Videobrasil, 2015, p. 219-231.
- MEIRELES, Flavia. Corpos/Corpas/Corpes dissidentes e a cena artística: políticas da diferença. *Revista Moringa Artes do Espetáculo*, v. 11, n. 1, jan-jul/2020, p. 33-47.
- MOURA, Sabrina (Org.). *Panoramas do Sul: Leituras: Perspectivas para outras geografias do pensamento*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo; Associação Cultural Videobrasil, 2015.
- MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.
- OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da Ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Orgs.). *Espistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 31-83.
- SANTOS, Inaicyr Falcão dos. *Corpo e Ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Record, 2017.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

DADOS DA AUTORA

Priscila Cabral Almeida (priscilacbrl@gmail.com). Doutora em História, Política e Bens Culturais (CPDOC/FGV), mestre em Memória Social (PPGMS/Unirio) e graduada em História (Unirio). Em 2019, concluiu um Pós-Doutorado em Estudos Organizacionais e Gestão Cultural no Núcleo de Pós-Graduação em Administração da UFBA e foi professora substituta (2018-2019) no Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades (IHAC-UFBA). Tem experiência na área de História, com ênfase em Memória e Espaço, atuando principalmente como consultora no tema de Políticas de Memória. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CNPq Memória e Espaço (PPGH-Unirio). Atualmente está assessora jurídico-parlamentar no mandato da vereadora Maria Marighella, no município de Salvador, Bahia.

“DE PRETO JÁ BASTA EU”: EUGENIA E BANZO

Davi Nunes

RESUMO: Neste ensaio, parto de um resíduo popular do pensamento da elite do racismo brasileiro, isto é, a frase “De preto já basta eu”, e traço uma breve genealogia das teorias eugenistas no país que constituem, através da articulação violenta do mundo antipreto, da necessidade libidínica de eliminação da matéria negra, o que denomino de Regime de banzo. Para isso, demonstro o emparelamento de dois escritores negros, Cruz e Souza e Lima Barreto, como também o meu aprisionamento e o da minha família no inframundo negro da morte social e ontológica – o banzo. Por outro lado, coloco Banzo como uma atitude diante de artefatos artísticos e literários negros, uma ferramenta analítica que nos leva a um nível alto de abstração sobre a negritude.

Palavras-chave: Eugenia. Banzo. Inframundo.

ABSTRACT: In this essay, we will start from a popular residue of the Brazilian elite’s racism mentality, that is the phrase “I’m already black enough” (used by a black person who prefers to maintain relationships with white people and not with black people) and trace a brief genealogy of eugenic theories in the country that constitute, through the violent articulation of the anti-black world, of the libidinous need to eliminate blackness, which we shall call the banzo regime. For this, we will demonstrate the walling up of two black writers, Cruz e Souza and Lima Barreto, as well as my imprisonment and of my family in the black infra-world of social and ontological death – the banzo. On the other hand, we place Banzo as an attitude towards black artistic and literary artifacts, an analytical tool that takes us to a high level of abstraction about blackness.

Keywords: Eugenics. Banzo. Infraworld.

¹ Modesto Brocos (1852-1936) pintor, gravador e desenhista espanhol. Em 1872 chegou ao Brasil e, três anos depois, frequentou como aluno livre os cursos da Academia Imperial de Belas Artes - Aiba, no Rio de Janeiro. Nesse período, Modesto pinta o quadro *A Redenção de Cam*, pintura recebe a medalha de ouro no Salão Nacional de Belas Artes de 1895.

² João Baptista de Lacerda (1846-1915). Intelectual de renome nacional. Lacerda formou-se em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro, foi autor de pesquisas na área de fisiologia e microbiologia, tendo exercido atividades de relevo durante sua carreira. Foi ministro da Agricultura e, no Museu Nacional, chefe do Laboratório Experimental e subdiretor das seções de zoologia, antropologia e paleontologia.

³ Arthur Gobineau (1816-1882), um diplomata francês que serviu no Rio de Janeiro, escreveu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), onde criticou a mestiçagem entre "raças" diferentes e citou o Brasil como exemplo negativo

⁴ Louis Agassiz (1807-1873), um suíço que foi professor da Universidade de Harvard e viajou ao Brasil – cuja viagem gerou a publicação *Journey in Brazil* (1867), também defendeu a noção de pureza da "raça branca", apresentando a mestiçagem brasileira como algo a ser evitado. .

Escutei esta frase, "De preto já basta eu", em novembro de 2020 de uma mulher negra, no contexto de recreação familiar, na cidade de Betim, em Minas Gerais. A mulher estava orgulhosa pelo sucesso do branqueamento de sua neta, uma criança loura, cuja fisionomia e morfologia corpórea já não carregavam os traços de sua negritude aparente. A tela do artista Modesto Brocos¹ (1852-1936), *A redenção de Cam*, ganhou forma em minha mente como uma cena do contínuo sanitarismo racial brasileiro e de maneira violenta desmantelou meu esquema corpóreo e psíquico. Estava diante de uma *criança eugênica* e de *uma última negra*. Não consegui dormir, moído de banzo. Meu corpo encolheu, ficou contrito como um caracol acuado na cama, ao mesmo tempo em que meus olhos ficaram incandescentes, colapsados por imagens mentais que remetiam à eliminação da negritude.

Esta sentença "De preto já basta eu" é um resíduo popular do pensamento criado pela elite do racismo eugênico brasileiro nas quatro primeiras décadas do século XX e ganhou, como um jargão cotidiano, campo fértil na realidade de boa parte das famílias no país que buscaram e, ainda se pode notar, buscaram através da miscigenação apagar a negritude e apurar o branqueamento.

A tela *A redenção de Cam* é notável porque serviu como ilustração visual da programática comunicação, intitulada *Sobre o mestiço no Brasil* (1911), do intelectual de renome à época e cientista eugenista, João Baptista Lacerda² (1846-1915), no importante evento denominado *Congresso Universal das Raças*, em 1911, na Inglaterra. Em sua comunicação, Lacerda coloca a miscigenação como um dispositivo (além de toda propaganda para atrair imigrantes europeus) para a extinção da pessoa negra e branqueamento do mestiço. Lacerda (1911, n.p), em sua conferência antipreta, prognosticou que: "Graças a este procedimento de redução étnica, é lógico supor que, no espaço de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós."

Antes de João Baptista Lacerda, Silvio Romero (1851-1914), em seu livro *História da literatura brasileira* (1902), já tinha colocado a mestiçagem como dispositivo de branqueamento em contraposição ao determinismo racial imposto por teorias de pensadores estrangeiros como Arthur Gobineau³ (1816-1882) e Louis Agassiz⁴ (1807-1873), que viam a mestiçagem brasileira em fins do século XIX como incapacidade civilizacional e degenerescência. Romero foi o primeiro intelectual a mover a mestiçagem da

dimensão patológica para o plano, não menos mordaz, como coloca Cunha (2020), da *solução saneadora*. Sanear – abstraindo esse conceito da mestiçagem romeriana e eugenista – é igual a limpar, desinfetar, purificar, extirpar, modernizar, esterilizar a negritude via miscigenação programada através da imigração compulsória de europeus. A prognóstica da extinção, a eugenia como ciência que propunha o extermínio negro e indígena, carregava e carrega a perversão libidinosa do genocídio teorizado e programado:

Sabe-se que na mestiçagem a seleção natural, ao cabo de algumas gerações, faz prevalecer o tipo de raça mais numerosa, e entre nós das raças puras a mais numerosa, pela emigração, tem sido, e tende ainda mais a sê-lo, a branca. (ROMERO, 1902, p. 75)

Para esses teóricos, a negritude era própria matéria que existia como objeto a obliterar. Assim, a imigração europeia, o corpo branco excessivo, foi trazida para soterrar o corpo negro no pós-escravidão ao que eu chamo de *Regime do banzo*, isto é, um regime em que a negritude é a própria matéria que o mundo vê como objeto a ser eliminado e, portanto, a vida negra é posicionada violentamente fora do mundo. No caso do Brasil, fora do Brasil moderno projetado pelas teorias do determinismo racial e da eugenia nas duas últimas décadas do século XIX e quatro décadas iniciais do século XX e que está sedimentada, atualmente, nos pilares institucionais sistêmicos do país.

Na entrevista dada à Folha de São Paulo, intitulada *Negro: Abolição de uma raça*, Clovis Moura (1977 apud NASCIMENTO, 2019, p.43) nos mostra notadamente a dimensão da imigração compulsória de europeus que chegaram ao Brasil: "Entraram mais imigrantes italianos nos 30 anos depois da Lei Áurea do que escravos que foram beneficiados com a libertação. Com a Lei Áurea, a marginalização do negro estava instituída."

A eugenia – projeto de imigração europeia e expropriação banzeira da vida negra – toma corpo institucional, isto é, político, econômico, jurídico, literário e cultural com a fundação, em 1918, da *Sociedade Eugênica de São Paulo*, idealizada um ano antes em 1917 pelo intelectual eugenista Renato Kehl em conferência intitulada *Eugenia*.

Renato Kehl procurou destacar nessa conferência os principais fundamentos da eugenia, em especial o estudo da hereditariedade, a educação eugênica, a "seleção conjugal", o "direito relativo à eugenia", a higiene e o saneamento. Comentando sobre a importância da eugenia para o "aperfeiçoamento da raça humana" (SOUZA, 2008, p.150)

Da *Sociedade Eugênica de São Paulo* faziam parte mais de 140 membros, em sua maioria médicos, mas tinha a participação de advogados, jornalistas e literatos. Podemos salientar a participação do escritor Monteiro Lobato que, mesmo com o fim da *Sociedade Eugênica de São Paulo*, em 1919, continuou travando intensas conversas, através de cartas, com Renato Kehl e sendo, na literatura, o propagador de suas teorias eugenistas. Vale destacar a tese de Kehl de controle e eliminação dos caracteres raciais negros transmitidos hereditariamente, a qual Lobato apresentou em seu livro *O presidente Negro*. O escritor eugenista ficcionalizou um presidente negro nos Estados Unidos, no ano de 2028, território caótico de convivência entre negros e brancos. Assim, devido à ameaça de um presidente negro na ordem do poder branco, Lobato construiu uma fábula eugenista de eliminação dos caracteres hereditários negros, isto é, Lobato inventou um raio ômega que alisa os cabelos, um raio que desfaz as características morfológicas das pessoas negras, que, para ele, já estariam despigmentadas no ano de 2028 e, com o apuramento do cabelo, se tornariam brancas.

Já o pigmento fora destruído e, embora o esbranquiçado da pele não se revelasse cor agradável à vista, tinham esperança de obter com o tempo a perfeita equiparação cutânea. Vir agora, e assim de chofre, o resto, o cabelo liso e sedoso, a supressão do teimoso estigma de Cam, era, não havia dúvida, sinal de um fim de estagio. Reduzidas desse modo as duas características estigmatizantes da raça, o tipo africano melhorava a ponto de em numerosos casos provocar confusão com o ariano. (MONTEIRO, 2020, p.171)

A pulsão da morte negra no projeto literário de Lobato, utilizando procedimentos eugenistas para projetar um futuro antipreto (como podemos notar) foi e é fermento no imaginário de várias gerações de pessoas negras e não negras no Brasil até hoje. A negritude em *O presidente negro* está presente como matéria a ser eliminada para a construção de uma paisagem humana branca.

Nesse sentido que Renato Kehl iniciou também todo um sistema de publicização da eugenia que ia da publicação de teses e livros à realização de concursos sobre o melhor bebê eugênico. “Durante os anos 1920, os eugenistas e as autoridades públicas do estado de São Paulo realizaram ainda dois concursos de eugenia para escolher o “bebê eugênico” que melhor representasse a “estirpe paulista”, eventos bastante divulgados pela imprensa.” (SOUZA, 2008, p.153).

Todo esse mundo antipreto que transcrevo nessa breve, parcial e incompleta genealogia da eugenia brasileira, toda essa gramática instituída para o corpo negro não caber no mundo é o que constitui, dentro de uma política de branqueamento, violência e horror, a frase banzeira da avó negra com a neta branca: “De preto já basta eu”. Esta afirmação agora permite que explique dois conceitos que coloquei no início do ensaio: a criança eugênica e a última negra. A criança eugênica é o resultado de toda uma gestão em uma família brasileira para o branqueamento, ela é o totem branco, a entrada para o mundo da branquitude e apagamento da negritude. Já a última negra, como também existe o último negro, é o ponto último da negritude em uma gestão branqueadora da família. É o que há de ser extirpado no tempo. A auto rejeição da negritude e, pior, o sentimento de auto-aniquilamento da negra é um dos sintomas do Regime de banzo ao qual a população negra foi imersa inicialmente com a escravidão e, no século XX, ganhou a sua modulação institucional eugênica.

No Regime de banzo modelado pela eugenia, a negritude deve ser objetada e incansavelmente eliminada para produzir a relação transcendental que, por sua vez, ajuda a criar e manter o mundo conceitual. O que quero dizer é que a degradação, a morte social e ontológica negra é a energia da qual se alimenta o mundo branco, é o que mantém a sua funcionalidade e existência. Por isso, as pessoas negras estão violentamente presas ao Regime do banzo, o que faz com que a psiquê negra seja afetada por abalos sísmicos constantes – medo, desbotamento ontológico, agressividade. Há holocausto metafísico no mundo antipreto, eugênico, que nos empareda na condição de zero humano.

O poeta Cruz e Sousa (1861-1898) – que viveu na segunda metade do século XIX abatido, apesar de todo o gênio, pelo determinismo racial, por uma ciência que via a sua negritude como degenerescência – em sua prosa poética *O emparedado*, transcreve de forma angustiante o que venho chamando de condição de zero humano, situação exemplar que constitui o Regime de banzo:

Se caminhares para a direita baterás e esbararás ansioso, aflito, n’uma parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotências, tremenda, de granito, brancamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para atrás, ah! ainda, uma derradeira pa-

rede, fechando tudo, fechando tudo — horrível! — parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará n'um frio espasmo de terror absoluto. (SOUSA, 1898, p. 390)

Cruz e Sousa viveu a extração total do valor da vida, pois a sua negritude, como a de nós, negros e negras na atualidade, marca uma posição irreconciliável com o mundo e sua articulação gramatical. Emparedado em um mundo eivado de mitos coloniais de hierarquia racial, Cruz e Sousa teve a sua vida, a da sua esposa Gavita Rosa Gonçalves e dos quatro filhos obliterada, como matéria negra a ser apagada, pelo que os eugenistas chamavam de “veneno racial”, a tuberculose. Segundo Cunha (2020, p.68) os “venenos raciais” que estavam dentro da catalogação sanitária eugenista eram: “as doenças venéreas, a tuberculose, o alcoolismo, a nicotina e outras drogas, a loucura”. Nesse sentido, Gavita Rosa Gonçalves, a esposa de Cruz e Sousa, mulher negra emparedada no Regime de banzo instituído por esse mundo antipreto e violento, teve o que o cientificismo denominou de “crise de loucura” e foi, em 1896, internada no manicômio – local do quebranto da psiquê negra – durante seis meses. Na prosa poética intitulada *Balada de loucos*, o cisne negro descreve o momento em que a sua esposa é moída, assim como ele, pelo banzo. “Ela, transfigurada por tremenda alienação, louca, rezando e soluçando baixinho rezas bárbaras. Eu e ela, ela e eu! — ambos alucinados, loucos, na sensação inédita de uma dor jamais experimentada.” (SOUSA, 1898, p.261). Todos os estigmas, os “venenos raciais” de uma vida desgastada caíram sobre o poeta e sua família e, no final, todos morreram de tuberculose, tísicos de banzo.

Lima Barreto, outro escritor que viveu as prerrogativas antipretas das hierarquizações raciais e sentiu a dissecação de sua carne em mundo que o destituía de ontologia, nos traz em *Diário íntimo* (1900) relatos do inframundo – afetos extraídos do Regime de banzo que o solapou. O “veneno racial” em que o racionalismo científico o enquadrado foi o alcoolismo, ou mesmo o que eles chamavam de loucura etílica. O banzo se encrespou aos sete anos em sua “vida” depois de ter sofrido um ato de violência racial, de maneira que o regime de emparedamento negro azorragou a sua psiquê com a pulsão de morte, o suicídio, visto que ele estava em um mundo que funcionava para a eliminação da sua negritude.

Desde menino, eu tenho a mania do suicídio. Aos sete anos, logo depois da morte de minha mãe, quando eu fui acusado injustamente de furto, tive vontade de me matar. Foi desde essa época que eu senti a injustiça da vida, a dor

que ela envolve, a incompreensão da minha delicadeza, do meu natural doce e terno; e daí também comecei a respeitar supersticiosamente a honestidade, de modo que as mínimas coisas me parecem grandes crimes e eu fico abalado e sacolejante. Deu-me esse acontecimento, conjuntamente com a vida naturalmente seca e árida dos colégios, uma tristeza sem motivo, que é fundo de quadro, mas pelo qual passam bacantes em estertores de grande festa. Outra vez que essa vontade me veio foi aos onze anos ou doze, quando fugi do colégio. Armei um laço numa árvore lá do sítio da ilha, mas não me sobrou coragem para me atirar no vazio com ele ao pescoço. Nesse tempo, eu me acreditava inteligente e era talvez isso que me fazia ter medo de dar fim a mim mesmo. Hoje, quando essa triste vontade me vem, já não é o sentimento da minha inteligência que me impede de consumir o ato: é o hábito de viver, é a covardia, é a minha natureza débil e esperançada. (BARRETO, 1900, p. 59)

Lima Barreto descreve nesse trecho toda uma trajetória de morte social, isto é, o mundo antipreto como impossibilidade da vida negra e o soterramento ontológico como uma “triste vontade” – o banzo. Uma sensação que é presente constantemente, um fantasma que, devido à situação de extrema violência aos corpos negros, se incorpora com sua pulsação de morte: o suicídio.

Assim, o regime de banzo é o resultado de uma associação perniciosa e duradora entre negritude e animalidade, negritude e objetificação promovida e conceituada na história da ciência e da filosofia ocidental. Desde o iluminismo, há a imposição violenta de mitos coloniais de hierarquia racial em que o negro foi/é imaginado como um recipiente vazio, um não-ser, um zero ontológico. Todo esse aparato do mundo ocidental, e, no caso do Brasil mais radicalmente, o aparato eugenista legou ao negro, como efeito da violência total, o banzo.

A eugenia, como venho colocando, como modeladora do banzo corrente, se caracteriza como uma arquitetura perversa de arranjos de desejos e ansiedades, de energias, preocupações, prazeres, repulsões e fobias estruturadas em uma sociedade para a eliminação da negritude. Ela organiza os afetos em um mundo antipreto que pulsa para a morte da negritude, pois a morte negra é o nexos, é a energia que sustenta as suas bases ontológicas.

O Regime de banzo como o emparedamento total, como o inframundo em que a negritude está posta como carne incessantemente dissecada, triturada, como energia consumida que traz coerência e contentamento à psiquê do mundo visto como humano, isto é, do mundo de pessoas brancas e não negras sempre esteve presente como um zumbido em minha “vida”. Este zumbido se tornou um estouro quando, aos dez anos

de idade, brincava de guerra de mamonas com meus amigos em Narandiba, em Salvador, e vi um jovem negro ser assassinado com vários tiros. Após esse dia, uma torrente sanguínea de corpos negros se acumulou em minhas costas, abatidos pelos aparelhos de lei e justiça. O peso banzeiro da morte negra se tornou presente e uma sensação letal de que uma bala teleguiada já foi disparada e em qualquer lugar e momento em que esteja ela pode me acertar, devido a sua sanha libidinosa para consumir a carne negra, se tornou permanente. Fiquei preso no Regime de banzo e meu inconsciente eivado de vultos de morte. De alguma forma, eu consegui processar isso, parcialmente, nos poemas que compõe o meu livro *Banzo* (2020), em que a materialidade fragmentada, moída do corpo negro, se apresenta como vultos do inconsciente sofrido, traumatizado.

Há alguns dias, um tio meu, Florisvaldo, me enviou as fotos da carteira de identidade da minha avó, falecida em 1998. Minha avó, Maria Alexandrina dos Santos, nasceu em 1º de dezembro de 1928, em Salvador. Ver o seu rosto de novo, o cabelo penteado, a expressão forte e doce do seu olhar, a sua negrura que compôs outros corpos familiares, me trouxe conforto. Por outro lado, o carimbo institucional de “não alfabetizada”, o arquivo como marca da vida precária da minha avó, como a prova do Regime de banzo que estrutura a minha fragmentada família, que estrutura ainda a minha “vida-objeto” e a negritude me trouxe desassossego. A minha bisavó, Maria Francisca dos Santos, aparece como a única genitora da minha avó, Maria Alexandrina, e tudo indica que nasceu antes da falsa abolição em 1888, ou um pouco depois, como nos diz Saidiya Hartman, na *vida póstuma da escravidão*⁵, ou como eu venho chamando de inframundo em que a negritude está submersa. Compreendo aqui o inframundo como um submundo em que o negro é um objeto falante e a sua carne é a energia que a humanidade como um verme consome; também chamo isso de *o mundo do banzo negro*.

Beatriz Nascimento (2018), em seu ensaio *Meu negro interno*, nos traz algumas imagens, sintomas do que venho definindo como Regime de banzo, isto é, o aperto da memória do negreiro, a solidão, a amnésia, a ausência de identidade, de dores banzeiras que, como escreve Nascimento (2018, p. 241): “Querem me mostrar porque o negro brasileiro permanece como se tivesse recentemente saído do negreiro, perdido de si mesmo, das suas coisas, dos seus, como ausências contundentes na sociedade [...]”. Beatriz Nascimento nos ajuda a enxergar – com essa imagem dos primeiros passos de negros e negras

saindo do navio negreiro, em um frame que se atualiza de forma horrorosa, cotidianamente, há mais de 500 anos – o inframundo do banzo, da morte social e ontológica negra.

Tudo isso também, tomando as vivências da minha família como objeto desta reflexão mais uma vez, me faz pensar na trajetória da minha mãe, Maria do Socorro dos Santos Nunes, que viveu presa a “vida” inteira no negreiro da cozinha das mulheres brancas para que os seus filhos estudassem (visto que ela pouco pôde) para termos um “destino” melhor, para que eu pudesse ter condições de escrever esse ensaio. Por todos os lados, o negreiro afligi e aflige a minha família, o negreiro solapou a negritude, encaçapou cada pessoa negra no porão, no inframundo, que se faz presente como um ritual de emparedamento cotidiano, continuo e incessante.

Eu trouxe pessoas da minha família também para dar conta de um dos operadores do Regime de banzo, alienação natal, que é a violência da separação ancestral e genealógica ocorrida com a escravização e permanece em sua vida póstuma para os negros e negras na atualidade. A alienação natal com sua pulsão de morte circunscreve a nós, negros e negras, sempre como isolados genealógicos a cada nova geração, ou melhor, sempre como um arquivo único passível de ser destruído pelo arconte eugênico e apagado como história. Davi Nunes o único doutorando da família. Foda-se. Ser negro e negra no mundo antipreto é não ter estrutura de parentesco passado ou presente que seja respeitada, valorizada, protegida ou mesmo, às vezes, rastreável e arquivável.

Assim, a frase “De preto já basta eu”, como venho mostrando, revela uma gramática do mundo em que o corpo negro é a matéria a ser apagada e, como sentença, é um resíduo das teorias racialistas desenvolvidas no Brasil. É uma máxima do trauma negro na linguagem, como também é a manifestação do inframundo, isto é, de um sistema de violência absoluta.

Por outro lado, vale trazer a dimensão do banzo como um artefato conceitual, como um operador, uma imagem mental que abstrai, mapeia e busca implodir o mundo antipreto que se assenta sobre a negritude. Nesse nível de abstração, o que é Banzo? É uma forma de teoria crítica sobre o inframundo negro, como também uma interpretação analítica sobre o emparedamento, sobre a eugenia – sobre o holocausto metafísico que desmantela o negro e a negra ontologicamente como zero humano. Banzo é uma chave teórica que utiliza a experiência da

⁵ Saidiya Hartman nos diz que há a permanência da sujeição fundamental e contínua das pessoas negras independentemente da expansão progressiva de direitos e da cidadania formal.

violência e sofrimento negro na diáspora e, principalmente no Brasil, como acervo de análise crítica e metodológica. O banzo se alinha teoricamente ao Afropessimismo do mundo anglófono em relação à cissiparidade entre humanidade e negritude. Por outro lado, o banzo como léxico africano, afeto mareado surgido dentro do negreiro, tem sua semântica construída na gramática de luta e da violência sofrida pelo negro brasileiro e, a partir dessa posicionalidade,

busca analisar a experiência negra no mundo, ou melhor, a experiência inframundo do negro. Banzo também é uma atitude diante de artefatos artísticos e literários negros, é uma ferramenta analítica que nos leva a um nível alto de abstração sobre a negritude. Banzo busca delimitar e explodir os vultos antipretos do inconsciente – colapsa o consciente ordenado porque não há outra coisa a ser feita, a não ser a sua destruição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, Lima. *Diário Íntimo*. Rio de Janeiro: Domínio Público, 1900. Disponível em: https://5ca0e999-de9a-47e0-9b77-7e3eeab0592c.usrfiles.com/ugd/5ca0e9_87c3013269ff4f86803115c51774093a.pdf. Acesso em 2 de julho de 2021.
- CUNHA, Eneida Leal. História, historiografia e historicidade: a morte de Lima Barreto. Porto Alegre: Letrônica, v. 13, n. 3, p. 1 -8, jul.-set. 2020.
- LACERDA, João Batista. Sobre os mestiços no Brasil. *História, Ciências, Saúde*, Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.1, p. 234-242, mar. 2011. (Conferência “Sur le métis au Brésil”, Premier Congrès Universel des Races: 26-29 juillet 1911, Paris).
- MONTEIRO, Lobato. *O presidente negro*. Chapecó- SC: Ed. UFFS, 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 2019.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- NUNES, Davi. *Banzo*. Salvador: Organismo Editora, 2020.
- SOUSA, Cruz e. *Evocações*. Rio de Janeiro, 1ª edição, TYP, 1898.
- ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Fatores da Literatura Brasileira. 2. ed. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1902. Tomo 1.
- SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Por uma nação eugênica: higiene, raça e identidade nacional no movimento eugênico brasileiro dos anos 1910 e 1920. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 146-166, jul.-dez. 2008.

DADOS DO AUTOR

Davi Nunes (ungareia@gmail.com). Doutorando, com financiamento CAPES, em Literatura, Cultura e Contemporaneidade – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

1978: AS AUTORIAS NEGRAS “NO LIMIAR DE UM NOVO TEMPO”

Ricardo Silva Ramos de Souza

RESUMO: O presente artigo pretende demonstrar como o ano de 1978 foi paradigmático para as autorias negras brasileiras, procurando analisar o envolvimento dessas autorias, concentradas no Rio de Janeiro e em São Paulo, com as ações de rearticulação do movimento negro brasileiro, momento em que a literatura e o ativismo político uniam conscientização negra, combate ao racismo e luta pelo fim da ditadura. Para atingir esse objetivo, são analisados o contexto histórico, as manifestações do movimento negro durante a década de 1970; três obras autorais e três antologias de coletivos literários publicadas em 1978, refletindo sobre os prefácios dessas obras e as opções estético-formais e temáticas dos poemas. O suporte teórico é feito por Miriam Alves (2010), Carlindo Fausto Antonio (2005), Zilá Bernd (1988; 1987), Cuti (2010), Beatriz Nascimento (2021) e Heloisa Buarque de Hollanda (2007; 2004).

Palavras-chave: Literatura brasileira. Literatura negra brasileira. Autorias negras. Ditadura. Crítica literária.

ABSTRACT: This essay intends to demonstrate how 1978 was a paradigmatic year for Brazilian black authorships, seeking to analyze the involvement of these authorships, concentrated in Rio de Janeiro and São Paulo, with the re-articulation actions of the Brazilian black movement, when literature and political activism united black awareness, combating racism and fighting for the end of the dictatorship. To achieve this goal, the historical context, the manifestations of the black movement during the 1970s are analyzed; three authorial works and three anthologies of literary collectives published in 1978, reflecting on the prefaces of these works and the aesthetic-formal and thematic options of the poems. The theoretical support is provided by Miriam Alves (2010), Carlindo Fausto Antonio (2005), Zilá Bernd (1988; 1987), Cuti (2010), Beatriz Nascimento (2021), Heloisa Buarque de Hollanda (2007; 2004).

Keywords: Brazilian literature. Brazilian black literature. Black authorships. Dictatorship. Literary criticism.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é a parte inicial de uma pesquisa que tem por objetivo investigar o ano de 1978 como paradigmático para as autorias negras brasileiras, em razão de revelar as condições possíveis para o surgimento de novas autoras e novos autores, de demonstrar a diversidade de opções estético-formais e temáticas para esses agentes literários, de estimular as publicações de livros individuais e de antologias nos anos seguintes e de desenvolvimento de teorias literárias realizadas por esses agentes que abordassem as especificidades do texto negro brasileiro. Nessa perspectiva, entendemos que as ações literárias realizadas por esses agentes em 1978, Ano 90 da Abolição, contribuíram para a construção de um panorama amplo e com maior regularidade de publicações das autorias negras brasileiras até o momento atual.

Nossa pesquisa realiza o recorte de seis obras literárias lançadas no ano de 1978. Integram o escopo desta pesquisa três livros autorais de poesia e três antologias poéticas de coletivos literários, a saber: a) *Memória da noite*, de Abelardo Rodrigues; *Poemas da Carapinha*, de Cuti; e *O Arco-Íris Negro*, de Éle Semog e José Carlos Limeira; b) *Cadernos Negros 1*, antologia organizada por Cuti; *Contra mão: poemas*, tendo Arnaldo Xavier entre seus organizadores; e *Ebulição da Escrivatura: 13 poemas impossíveis*, organizada por Salgado Maranhão e com a participação de Éle Semog.

A relevância desses nomes para as autorias negras pode ser constatada na trajetória de cada autor, na participação nas principais antologias de literatura negra brasileira, tal como *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (Editora UFMG, 2011), organizada por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Soares Fonseca, e em como podemos verificar a importância desses autores: Abelardo Rodrigues (1952-) participou de volumes iniciais de *Cadernos Negros*, foi membro fundador do *Quilombhoje Literatura* (1980) e, ao lado de Paulo Colina e Oswaldo de Camargo, participou do grupo que ficou conhecido como Triunvirato em meados dos anos 1980, levantando questões essenciais para o debate sobre o fazer literário das autorias negras; Arnaldo Xavier (1948-2004) foi poeta, contista e ensaísta, integrou os volumes iniciais de *Cadernos Negros*, participou de diversas antologias de poesia, foi, talvez, o mais provocador e experimental escritor negro de sua geração; Cuti (1951-) é doutor em Teoria Literária, crítico literário, poeta, ficcionista, dramaturgo, organizador dos cinco primeiros volumes de *Cadernos Negros*,

membro fundador do *Quilombhoje Literatura*, tem vários livros publicados e seus poemas estão nas principais antologias de poesia negra brasileira; Éle Semog (1952-) participou de coletivos literários no Rio de Janeiro como *Garra Suburbana* e *Negrícia – poesia e arte de crioulo*, tem poemas e contos nas mais prestigiadas antologias de literatura negra brasileira aqui e no exterior; José Carlos Limeira (1951-2016) participou do *Negrícia – poesia e arte de Crioulo* e do coletivo baiano *GENS – Grupo de Escritores Negros de Salvador*, seus poemas integram algumas das mais prestigiadas antologias de poesia negra brasileira; e Salgado Maranhão (1953-) é um dos mais prestigiados poetas em atividade da literatura brasileira, com diversas premiações nacionais e no estrangeiro.

No recorte temporal feito para esta pesquisa, temos as atuações dessas autorias negras restritas às duas principais cidades do país: Rio de Janeiro e São Paulo. No Rio, encontravam-se Éle Semog, José Carlos Limeira, Salgado Maranhão e o coletivo de *Ebulição da Escrivatura*; já em São Paulo estavam Abelardo Rodrigues, Arnaldo Xavier e Cuti, o coletivo literário *Contra Mão* e os demais autores de *Cadernos Negros*. Frisamos que essa restrição geográfica não representa a ausência de vidas literárias negras em cidades como Porto Alegre, Belo Horizonte e Salvador. Os critérios determinantes para a nossa pesquisa são: ser uma autora negra ou um autor negro de relevância para a literatura negra brasileira, isto é, ter livros autorais e presença nas principais antologias de contos e de poesia dessa vertente literária, e ter obras lançadas no ano de 1978.

Buscamos, com este artigo, realizar uma abordagem crítica introdutória que privilegia a diversidade de modos de dizer a consciência negra dessas autorias negras. Entendemos, também, a ausência de uma publicação específica sobre as autorias negras no ano de 1978, já que tivemos obras críticas publicadas que abordam esse período, mas geralmente a discussão restringe-se à série *Cadernos Negros* (BERND, 1988; 1987). Procuramos demonstrar a relevância para a memória crítico-literária das autorias negras contemporâneas a partir de um recorte específico no qual propomos uma reflexão ao abordar obras com rara fortuna crítica, enfatizando as inovações na linguagem do texto literário e das ações coletivas, e ainda preencher uma lacuna em razão da falta de publicações com recortes específicos, como o aqui analisado, sobre as autorias negras brasileiras.

Temos, como perspectiva metodológica, a pesquisa exploratória, focalizando na pesquisa

bibliográfica a partir do acervo particular do autor deste artigo, com foco em obras de referência da literatura negra, como as de Eduardo de Assis Duarte (2011) e no portal Literafro (<http://www.letras.ufmg.br/literafro/>).

O objetivo geral é compreender o contexto histórico de 1978 e a sua importância para as autorias negras. Como objetivos específicos: refletir sobre as opções estético-formais e temáticas das publicações das antologias e dos livros autorais lançados em 1978; valorizar as trajetórias literárias iniciais dos autores escopo desta pesquisa; e colaborar com a nossa reflexão para a fortuna crítica do período analisado e dos autores que compõem o objeto deste artigo.

Assim, este artigo, para além de registrar a memória de um período essencial para a compreensão das autorias negras contemporâneas, pretende explicitar como o ano de 1978 foi propício para aliar o fazer literário e o ativismo político. Para essas autorias negras, embora houvesse a ditadura civil-militar, havia o racismo e as discriminações no cotidiano de cada pessoa negra, havia a urgência de realizar uma literatura de conscientização e de postura antirracista. Com essa perspectiva que vamos abordar a pertinência da rearticulação do movimento negro brasileiro na década de 1970 e como as autorias negras participavam desse movimento e articulavam suas demandas literárias por meio de edições de autor ou edições coletivas, como as antologias no tópico “Autorias Negras e a ditadura civil-militar: produção, circulação e crítica”. Depois, no tópico “As Obras Individuais e Coletivas”, apresentamos como foram as construções das antologias e a importância dos prefácios dos livros. Em seguida, em “Linguagem e engajamento nos poemas”, fazemos uma breve análise de poemas com foco na linguagem e no engajamento desses sujeitos étnicos. Encerramos este artigo com as nossas Considerações Finais.

Por fim, frisamos que este artigo origina-se de um recorte da nossa dissertação de mestrado *Afirmando outras versões da história... Memória e identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luís Hopffer Almada*, defendida no programa de pós-graduação em Relações Étnico-Raciais do Cefet/RJ em 2014, quando já havíamos sinalizado a pertinência do ano de 1978 para as autorias negras brasileiras.

AUTORIAS NEGRAS E A DITADURA CIVIL-MILITAR: PRODUÇÃO, CIRCULAÇÃO E CRÍTICA

No final da década de 1970, surge a primeira geração de escritores negros atuando de forma coletiva durante as rearticulações dos movimentos sociais em plena ditadura civil-militar, sob o comando de Ernesto Geisel (1974-1979). Nesse período, há uma efervescência dos movimentos sociais negros espalhados por diversas cidades do país. No Rio de Janeiro, temos o surgimento do IPCN (1975) e do Grêmio Recreativo Escola de Samba Quilombo, criado pelo sambista Candeia e com participação de Lélia Gonzalez, que também ministrava aulas de Cultura Negra no Parque Lage, e o movimento musical da Black Rio. Em São Paulo, entre muitas outras ações, surgem o CECAN e o FECONEZU; a retomada da imprensa negra com a seção *Afro-Latino-América* do jornal *Versus*, o *Jornegro* e o *Árvore de Palavras*, além da criação do Movimento Negro Unificado (MNU).

Nesse panorama, uma geração de escritores começa a se comunicar e a trocar textos; por conseguinte, inicia-se um novo processo relacional entre autoria negra, público e mercado editorial a partir das publicações coletivas e antologias poéticas ou de contos. Era um processo próximo ao da Geração do Mimeógrafo, ou Poesia Marginal, movimento literário concentrado na zona sul carioca e de enorme repercussão no meio literário brasileiro, em que seus poetas são forçados a buscar caminhos independentes para produzir, editar, distribuir e vender seus livros à margem do mercado editorial, forçados a atuar assim em razão da asfixia da ditadura civil-militar (HOLLANDA, 2004). Entretanto, para as autorias negras, que compartilhavam da mesma marginalidade produtiva, distributiva e consumidora, existiam outros desafios para além do “Abaixo a ditadura”, mas sim denunciar a farsa da democracia racial e combater o racismo (MEDEIROS DA SILVA, 2010). Nesse sentido, houve um “estranhamento” da crítica especializada da época em relação ao texto das autorias negras, que, como saída distributiva, levavam seus livros e a literatura a bailes blacks, ensaios de escola de samba, presídios e outros lugares “incomuns” ao meio literário.

A respeito do ano de 1978, Moema Parente Augel, importante pesquisadora dessa vertente literária, afirma que:

1978 foi um ano decisivo para o Brasil, envolto nas trevas da ditadura. Começou a delinear-se uma certa abertura política e, entre os muitos acontecimentos marcantes, deu-se também a fundação do Movimento Negro Unificado, na esteira do qual muito em breve se verificou uma extraordinária multiplicação de grupos negros em todo o Brasil, com os mais diversos e diferenciados objetivos, desde agrupamentos com fins políticos a agremiações culturais ou sociais. (AUGEL, 2010, p. 157).

No auge da ditadura militar, mencionar problemas raciais no país enquadrava o cidadão na Lei de Segurança Nacional. Sobre esse período, a escritora e ensaísta Miriam Alves afirma que:

As questões raciais estavam sempre presentes nas pautas de discussão, apesar da ordem socioracial imposta pelo sistema opressão/repressão do Regime Militar – baseada na ideologia da democracia racial, como a representação social preponderante das relações raciais – impedir o questionamento público e a denúncia contra o racismo que os frequentadores dessas entidades, assim como os demais negros do segmento populacional brasileiro, vivenciavam cotidianamente.

A autoafirmação cultural negra no regime ditatorial opressivo, no qual o tema racial era proibido e definido como questão de segurança nacional, não traduzia somente uma ação de confronto estético, ideológico, entre outros, mas embutia um fato, essencialmente político, pouco percebido não só por boa parte dos raros intelectuais e pesquisadores que analisavam as questões negro-brasileiras em seus estudos, mas também pela esfera governamental do poder. Havia, de fato, por parte das autoridades brasileiras, a preocupação com relação às atividades das entidades negras, em especial do Movimento Negro, vigiadas com a finalidade de se reconhecer em que medida poderiam ser consideradas subversivas para o Regime Militar. (ALVES, 2010, p. 34-35).

Diante do exposto, 1978, o Ano 90 da Abolição, marcará o surgimento da maior organização do movimento negro da época, o Movimento Negro Unificado (MNU), a partir da articulação de organizações negras do Rio de Janeiro e São Paulo empenhadas em uma luta política comum, que acabou reverberando por todo o país.

AS OBRAS INDIVIDUAIS E COLETIVAS

Sob o estado de vigília e perseguição dos órgãos de repressão da época, os ativistas negros buscam formas de agir e se expressar burlando a censura. Com a literatura desenvolvida pelas autorias negras não seria diferente. Nessa perspectiva, os prefácios dos livros aqui analisados são fundamentais por: a) manifestar o porquê da publicação; b) registrar determinado momento histórico do Bra-

sil, da literatura e desses autores; c) relacionar, no caso de *Cadernos Negros*, essas obras com as lutas contra o racismo aqui e com os problemas dos negros na África e na diáspora negra; d) ressaltar a dificuldade para publicar, principalmente quando se trata de abordar o racismo brasileiro e exaltar os negros em geral; e) valorizar as trajetórias dos coletivos literários e desses autores.

No escopo dessa pesquisa, temos os prefácios de três antologias e de três livros autorais. Nas antologias, temos dois coletivos não focalizados na questão racial – *Contra Mão* e *Ebulição da Escrivatura* –, e o grupo de autorias negras do primeiro volume de *Cadernos Negros*, e, com essa diferença, veremos as aproximações e distanciamentos desses prefácios. Por apresentarem questões mais amplas, focaremos nos prefácios das antologias em relação às edições de autor.

Assim, começamos com a antologia *Contra Mão: Poemas* (Edições Pindaíba), na qual participam: Aristides Klafke, Arnaldo Xavier, Celso Luiz Marangoni, Lucia Villares, Mauricio Merlini, Tadeu Gonçalves e Ulisses Tavares. Todos os autores são residentes na capital paulista, cada um faz a autoapresentação e a relação com a literatura, e os poemas dos sete autores estão distribuídos em 92 páginas. Arnaldo Xavier é o único autor negro do coletivo. Ressaltamos a pouca presença da mulher, o que se repetirá nas outras antologias da nossa pesquisa.

O prefácio de *Contra Mão* é assinado de forma coletiva, ocupa as páginas 5 e 6 do livro e revela-se o mais irônico dos textos aqui reunidos, assim “no Brasil fazer um livro de poemas é mais fácil que votar”. Reivindica o direito de se pronunciar e ser ouvido, assim como a consciência do indivíduo social (o cidadão) e do artístico (o poeta): “Como cidadãos nós lutamos pela liberdade de expressão, pela igualdade de direitos. Como poetas nós lutamos pela liberdade de expressão, pela igualdade de direitos”.

Os autores não se esquivam das polêmicas literárias do seu tempo. Vemos o discurso irônico como uma forma de poesia desenvolvida pelos jovens: “Qualquer crítico de literatura poderá dizer que este livro representa a insatisfação e as contradições estéticas de jovens poetas sitiados na cidade de São Paulo. Uma bela amostra de rebeldia poética” (KLAFKE; TAVARES; XAVIER, 1978, p. 5). Ainda assim, os autores destacam o comprometimento com as mudanças necessárias para o país:

Estamos na CONTRA MÃO (...). eis a poesia como investigação formal, como experiência existencial (...). Eis a poesia como denúncia da

miséria contemporânea. (...) Eis o poeta em busca da compreensão das contradições do seu tempo. Na CONTRA MÃO, em que pese as barreiras e as ameaças constantes. (KLAFKE; TAVARES; XAVIER, 1978, p. 5-6).

Inferimos a defesa desse coletivo por uma poesia forjada contra o formalismo inócuo e distante dos problemas sociais e políticos do país, por isso investe na crítica às gerações anteriores. Esses autores não renegam as experiências estéticas, mas sabem da importância da mensagem em uma época de “calabouço”, e, com essa perspectiva, assumem o seu lugar e o tratam com ironia: “Nossa pretensão ao editar este livro é a de manifestar, peremptoriamente, nosso compromisso com a vida e com a má literatura feita em nosso país” (KLAFKE; TAVARES; XAVIER, 1978, p. 6).

Já a antologia *Ebulição da Escrita* – *treze poetas impossíveis* (Editora Civilização Brasileira) tem 204 páginas. O coletivo é formado por Gil Sevalho, Salgado Maranhão, Tetê Catalão, Louis Carlos Mello, Mario Athayde, Jorge Claudir, Antonio Caos, Narciso Lobo, Cynthia Dorneles, Éle Semog, Paulo Valente, Joba Tridente e Sérgio Varela. Apenas uma mulher no grupo. Cada poeta faz uma breve apresentação na seção intitulada “Um de cada vez: Porque fazer poesia hoje”. O prefácio “Todos por um e um por todos” é de responsabilidade de Salgado Maranhão, que assina pelos treze, conforme destacado ao final do texto. Neste, também se destaca a urgência de publicar e de fazer com que os seus poemas cheguem ao público. Mas, neste prefácio, a contextualização de época da literatura ainda é mais incisiva quanto à repressão política, que impede os jovens poetas de se reunirem em grupos, obrigando-os a descobrir os caminhos da poesia de forma individual. Portanto, é uma geração formada sob o “signo da repressão” que possui uma “carga emotiva muito forte”, o que a impediria de se distanciar do “momento histórico vivido”.

Diante disso, as críticas às vanguardas dos anos 1950/1960, especificamente ao concretismo, são pungentes, uma vez que essas experiências formalistas seriam elitistas, obsoletas e reacionárias, “desvinculadas das necessidades do momento histórico” (MARANHÃO, 1978, p. 9). Por isso a importância de um grupo como o *Ebulição da Escrita* com uma “visão transformadora do mundo”. O nome do grupo *Ebulição da escrita* contrapõe-se à abolição da escravidão, ampliando os sentidos e provocando a reflexão para aquele momento e a ânsia em se expressar, rever a história, libertar o que está re-

primido, viver o impossível por meio da poesia. Ocorre uma tentativa dos poetas de libertar a criação poética das heranças formalistas que receberam e das amarras da censura que vigorava na década de 1970, pois estava “nascendo uma poesia reflexiva e bastante consciente quanto ao uso da palavra. Desta vez, não mais uma linguagem elitista e inconsequente, mas diretamente ligada aos problemas sociais enfrentados, sem se deixar cair no panfletarismo” (MARANHÃO, 1978, p. 10).

Essas críticas em relação às vanguardas relacionam-se com as considerações de Heloísa Buarque de Hollanda em posfácio para a segunda edição de *26 poetas hoje* (1976), publicada 22 anos depois, quando a crítica literária analisa a geração do mimeógrafo e o seu impacto para a literatura brasileira.

Ao mesmo tempo, era uma poesia “não-literária”, mas extremamente preocupada com a própria ideia canônica de poesia. Preocupação que se autodenunciava através de uma insistência sintomática em “brincar” com as noções vigentes de qualidade literária, da densidade hermenêutica do texto poético, da exigência de um leitor qualificado para a justa e plena fruição do poema e seus subtextos.

Além disso, mostrava-se como uma poesia descartável, biodegradável, que parecia minimizar a questão de sua permanência ou até mesmo de sua inserção na tradição literária, mas que desenvolvia, com grande empenho, tecnologias artesanais e mercadológicas surpreendentes para a produção, divulgação e venda de seu produto. (HOLLANDA, 2007, p. 257-258).

Complementando nossa análise, a série *Cadernos Negros* é a que melhor se enquadra para os nossos propósitos. No decorrer dos anos 1970, as autoras negras utilizavam procedimentos artesanais para a confecção dos seus livros e buscavam lugares alternativos para a circulação de suas obras, como os bailes black e reuniões do movimento negro, como no CECAN (CUTI, 2010). A série surgiu a partir do anseio das autoras negras em divulgar seus trabalhos, acompanhando a efervescência do movimento negro com as manifestações que originaram o surgimento do MNU (Movimento Negro Unificado) e a retomada de uma imprensa negra. O CECAN, Centro de Cultura e Arte Negra, já produzia o jornal *Jornegro* e autores como Cuti e Jamu Minka frequentavam este lugar. Nesse ambiente que o escritor Hugo Ferreira sugeriu o nome da série para *Cadernos Negros*:

Em 1977 tinha morrido a Carolina [Maria de Jesus], e ela escrevia em cadernos; a gente também escrevia nossas poesias em cadernos, somos da

geração anterior ao computador e muita gente não tinha máquina. Uma coisa muito simples se tornou uma coisa muito forte, os cadernos eram algo nosso. (COSTA, 2008, p. 25).

Diante dessa movimentação, a literatura não poderia ficar de fora. Cuti responsabilizou-se pela organização e o primeiro volume de *Cadernos Negros* é dedicado à poesia, com 52 páginas e tiragem de 1.000 exemplares. Participam oito autores: Angela Lopes Galvão, Celinha, Cunha (Henrique Cunha Jr.), Cuti, Jamu Minka e Hugo Ferreira da Silva, além dos mais velhos Eduardo de Oliveira e Oswaldo de Camargo. O lançamento ocorre no dia 25 de novembro de 1978 durante a primeira edição do FECONEZU, Festival Comunitário Negro Zumbi, na cidade de Araraquara (SP), com mais de duas mil pessoas presentes. Com isso, inaugurava-se a série com lançamentos anuais que passou a intercalar poesia nos anos pares e contos nos anos ímpares, atingindo, de forma ininterrupta, o 43º volume em 2020.

Como marco desse novo tempo, segue excerto do prefácio-manifesto do volume 1:

A África está se libertando, já dizia Bêlsiva, um dos nossos velhos poetas. E nós, brasileiros de origem africana, como estamos?

Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das idéias que nos enfraquecem e que só querem nos dominar e explorar. (...)

‘Cadernos Negros’ é viva imagem da África em nosso continente, é a diáspora negra dizendo que sobreviveu e sobreviverá, superando as cicatrizes que assolaram sua dramática trajetória, trazendo em suas mãos o livro. (...) (CADERNOS NEGROS 1, 1978, p. 2-3).

Este primeiro prefácio-manifesto marca uma tradição da série *Cadernos Negros*, sinalizando as questões que inspirarão os poemas e contos dos volumes seguintes. Neste, assinado de forma coletiva pelos autores do volume 1, a relação com a África e a diáspora negra é explicitada como forma de valorizar a identidade étnica, o ser negro motivado pelas lutas de libertação nos países africanos de língua portuguesa e na denúncia do apartheid na África do Sul. Dentro desse projeto político-literário, Florentina Silva Souza (2006) afirma que:

O leitor é instado a refletir sobre os aspectos que os autores consideram os mais significativos daquele número do periódico. São enfatizadas a

importância da publicação para as lutas contra o racismo e a discriminação racial, bem como a urgência de se produzirem identidades afro-brasileiras por meio dos textos. (SOUZA, 2006, p. 105).

Já Carlindo Fausto Antonio (2005, p. 23), ensaísta e escritor da série, revela que *Cadernos Negros* consagraria três formatos de textos teóricos. A primeira seria as autoapresentações, quando os autores falam de si e dos processos de criação; a segunda, as apresentações e prefácios realizados por intelectuais do movimento negro; e a terceira, com o livro *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* (1985), no qual os integrantes do Quilombhoje desenvolvem ensaios sobre a criação literária das autorias negras e de dilemas da literatura. Acrescentamos a importância do imaginário do quilombo, visto como lugar de resistência e de correção da nacionalidade, e atua como “código reagente ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica” (NASCIMENTO, 2021, p. 165).

Os prefácios dos livros de Abelardo Rodrigues, Cuti e da parceria Éle Semog e José Carlos Limeira expõem a relevância dos livros autorais negros, da virulência dos versos desses autores e da forma como rasuram a literatura brasileira. Destaque para a segunda edição de *Mémoria da Noite*, de Abelardo Rodrigues, contemplada por uma edição revista e ampliada pela Ciclo Contínuo Editorial em 2013, reintitulada *Memória da noite revisitada & outros poemas*. Assim, apresentamos a importância das publicações coletivas e suas motivações em uma cena adversa para boa parte desses jovens, principalmente para as autorias negras, como mostrou o prefácio-manifesto de *Cadernos Negros* naquele Ano 90 da Abolição.

LINGUAGEM E ENGAJAMENTO NOS POEMAS

1978. Durante o Ano 90 da Abolição, a poesia das autorias negras mostrava-se ativa com as publicações de Abelardo Rodrigues, Cuti e a parceria de Éle Semog e José Carlos Limeira nos livros *Memória da Noite*, *Poemas da Carapinha* e *O Arco-Íris Negro*, respectivamente, além da estreia de *Cadernos Negros*. Em razão do pouco espaço deste artigo, não analisaremos os poemas de *Contra Mão* e *Ebulição da Escrivatura*.

A poesia será estimulada pelos ideais da Negritude francesa, pelas guerras de libertação na África e em poetas como o moçambicano José Craveirinha e os angolanos Agostinho Neto

e Arlindo Barbeitos, além das lutas dos negros norte-americanos contra o racismo e pelo fim do regime de apartheid na África do Sul. Assim, teremos a identificação com a África e a sua diáspora, a demonstração de sentimento de solidariedade com os negros brasileiros e de todo o mundo, também com a necessária correção de eventos históricos, quando o passado escravocrata é revisto não apenas pela dor, mas sobretudo pela exaltação das revoltas e dos quilombos.

Nesse sentido, temos a revisão crítica da história oficial brasileira por uma perspectiva negra no poema “Ponto Histórico”, de Éle Semog, no livro *O Arco-Íris Negro*:

Não é que eu
Seja racista...
Mas existem certas
Coisas
Que só os NEGROS
Entendem.
Existe um tipo de amor
Que só os NEGROS
Possuem,
Existe uma marca no
Peito
Que só nos NEGROS
Se vê,
Existe um sol
Cansativo
Que só os NEGROS
Resistem.
Não é que eu
Seja racista...,
Mas existe uma
História
Que só os NEGROS
Sabem contar
... Que poucos podem
Entender (SEMOG; LIMEIRA, 1978, p. 94).

O poema utiliza a anáfora “Não é que eu/ Seja racista...”, que revela ironia e expectativa com o uso das reticências, demonstra o desejo do sujeito étnico de protagonizar a sua narrativa, de combater uma história que jamais pensou uma sociedade plural. O vocábulo “negro” grifado em maiúscula demonstra a preocupação do sujeito étnico de marcar a existência do ser negro, de sua subjetividade, do seu ponto de vista, de não aceitar a subalternidade imposta e os apagamentos da história, apresenta um contradiscurso à passividade que oculta o racismo brasileiro travestido de democracia racial (SOUZA, 2014). Assim, o poema traz uma gradação com os duplos que mostram a dificuldade de ser negro no Brasil e a interlocução com aqueles que manipulam as narrativas oficiais, tais como: “certas coisas / entendem”, “tipos de amor / possuem”, “marcas no peito / vê”, “sol cansativo / resistem” e “história / sabem contar e podem entender”. O poema “Ponto Histórico”, portanto, é a mate-

rialização de uma linguagem criativa engajada, mas que não deixa de apresentar a subjetividade negra, de uma vivência que é intransferível.

Já o poema “Sou Negro”, de Cuti, incluído em *Poemas da Carapinha*, traz o orgulho de ser negro, de aceitar o corpo negro com todas as suas características fenotípicas, em um processo de autoconscientização negra:

sou negro
negro sou sem mas ou reticências
negro e pronto!

negro pronto contra o preconceito branco
o relacionamento manco
negro no ódio com que retranco
negro no meu riso branco
negro no meu pranto
negro e pronto!

beijo
pixaim
abas largas meu nariz
tudo isto sim
- negro e pronto! –
batuca em mim

meu rosto

belo novo contra o velho belo imposto (...)
(CUTI, 1978, p. 6-7).

O poema insurge-se contra a noção de beleza da democracia racial, reforça os traços negroides para marcar a sua aceitação “sem mas ou reticências”, além do uso de assonâncias e aliterações para reiterar a sua mensagem de “negro e pronto”. Pronto “contra o preconceito branco”, pronto para um novo tempo coadunando-se aos anseios do movimento negro naquele Ano 90 da Abolição.

Abelardo Rodrigues, por outro lado, no seu livro *Memória da Noite*, apresenta os diferentes significados que o vocábulo “noite” pode ter quando relacionado às experiências do negro na diáspora negra, na sua história construída no continente americano. Segue o poema “Sentinela”:

Por entre as trevas da noite
rimbombam os trovões
cá estou eu, de sentinela.
Trago meu rifle
e fumo para cigarros
mas não fumo.

Seria um desastre. (...)

Os clarões mostram um céu negro lindo
e revolvido
por forças destruidoras.
As folhas das árvores perto,
mexem-se,
abaixam-se

com o peso das gotas violentas.
Nas barracas próximas
os soldados apertam fuzis
por entre risadas de futuro
e tomam café,
e cá estou eu, de sentinela... (RODRIGUES,
2013, p. 18-19)

O poema é dedicado ao poeta e primeiro presidente angolano Agostinho Neto, referência que demonstra o quanto que as guerras coloniais e a poesia africana serviram de inspiração para as autorias negras brasileiras. Os versos de Rodrigues buscam capturar a tensão da ação guerrilheira, da luta que traria a libertação para Angola e que inspiraria a libertação dos negros brasileiros por meio da consciência da discriminação racial. O sujeito étnico no poema está ali, posto, atento, sempre à espera para evitar que o futuro que tanto almeja não seja comprometido.

Em *Cadernos Negros 1*, o prefácio-manifesto enfatiza que “Cadernos Negros é a viva imagem da África em nosso continente. É a Diáspora Negra dizendo que sobreviveu e sobreviverá”, logo Jamu Minka faz a relação da perspectiva política com a linguagem poética em “Identidade”, demonstrando que essa África é ativa para o negro brasileiro, componente da sua formação sem os estereótipos consagrados pelo racismo:

Nasci de pais mestiços
Fui registrado como branco
Mas com o tempo a cor escura se fixou
Negro, negrinho
Você é negro sim,
A primeira ofensa! (...)

Mais tarde soube
A inferioridade era um mito
A passividade uma mentira
O conhecimento trouxe a consciência
Aceitei minha negrice
Me assumi!

Encontrei uma bandeira
Negritude!
Identidade resgatada
Ser negro é importante
É se identificar com minhas raízes. (CADERNOS
NEGROS 1, 1978, p. 35).

Ainda em *Cadernos Negros 1*, Antonio (2006) observa que as duas vozes femininas deste volume, Angela Lopes Galvão e Celinha, são as únicas que apresentam poemas que estão para além da linguagem engajada, já mostrando as especificidades que depois seriam desenvolvidas pelas poetisas negras, tais como Miriam Alves e Conceição Evaristo, ao longo da série. Segue o poema “Cerca”, de Angela Lopes Galvão:

Essa linha ilusória
que separa, delimita
altruísmo do egoísmo
amor da desesperança
medo da confiança
fraqueza da segurança
me afasta, obscurece
e sobretudo questiona
a desconhecida que sou de mim mesma. (CA-
DERNOS NEGROS 1, 1978, p.14).

Nessa breve exposição de poemas, procuramos demonstrar o quanto que essa primeira geração de autorias negras buscou esgarçar e, principalmente, questionar os valores estéticos do cânone literário brasileiro, desafiando a crítica para as rasuras que esses corpos negros traziam para a literatura brasileira. Nesse sentido, o investimento na crítica literária passará a ser um componente importante para esses agentes, e a série *Cadernos Negros* foi relevante na maneira que atrelou prefácios – ora realizados pelos próprios autores, ora por intelectuais do movimento negro –, as autoapresentações dos participantes e até a feitura de ensaios que depois seriam reunidos em livros como *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* e no projeto mais amplo de *Criação Crioula, nu elefante Branco*, reunião de ensaios apresentados no I Encontro Nacional de Poetas e Ficcionalistas Negros já na década seguinte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No dia 7 de julho de 1978, os ativistas negros estavam nas escadarias do Teatro Municipal para denunciar o racismo no Brasil. Esse ato organizado pelo Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, que depois seria o Movimento Negro Unificado (MNU), contou com a participação das autorias negras brasileiras, reforçando os laços entre ativismo político e vidas literárias.

Inferimos que a primeira geração de autorias negras brasileiras, principalmente a vinculada à série *Cadernos Negros*, seguiu o que movimentos como o Harlem Renaissance e a Negritude já faziam, ou seja, atrelar o fazer literário e o combate ao racismo, além de uma percepção transnacional negra para os problemas do seu tempo, como as conquistas do movimento dos direitos civis nos EUA, as guerras coloniais nos países africanos de língua portuguesa e a luta pelo fim do apartheid na África do Sul. Demonstramos, a partir da relação e da inserção das autorias negras no movimento negro brasileiro, como as ações políticas e culturais desse movimento motivaram as autorias negras a se articular, se aproximar e se organizar para

discutir literatura, cânone literário e publicar livros. Nessa perspectiva, a criação de coletivos e as publicações de antologias, como *Cadernos Negros*, foram fundamentais para o início das vidas literárias desses agentes. *Cadernos Negros*, com seu projeto político-literário, traz uma perspectiva de valorização do ser negro para as autorias negras brasileiras que se reflete até os nossos dias. O Ano 90 da Abolição serviu como

o estopim para um momento de confirmação do movimento negro e das autorias negras, constituindo o ano de 1978 como essencial para compreendermos as conquistas que se tornariam políticas públicas no século XXI, assim como todo o desenvolvimento de teorias literárias negras e de uma hoje vasta produção literária negra, consolidando essa vertente literária que rasura a literatura brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Miriam. *BrasilAfro Autorrevelado: literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- ANTONIO, Carlindo Fausto. *Cadernos Negros: esboço de análise*. 2005. 262 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- AUGEL, Moema Parente. Angústia, revolta, agressão e denúncia: a poesia negra de Oswald de Camargo e Cuti. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2010. p. 156-167.
- BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- CADERNOS NEGROS 1. São Paulo: Edição dos Autores, 1978.
- COSTA, Aline. Uma história que está apenas começando. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio. *Cadernos Negros: Três Décadas: ensaios, poemas, contos*. São Paulo: Quilombohoje; Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2008. p. 19-39.
- CUTI. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- CUTI. *Poemas da Carapinha*. São Paulo: Edição do Autor, 1978.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *26 poetas hoje: antologia*. 6. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2007.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde: 1960/1970*. 5. ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.
- KLAFKE, Aristides; TAVARES, Ulisses; XAVIER, Arnaldo. *Contra mão: poemas*. São Paulo: Edições Pindaíba, 1978.
- MARANHÃO, Salgado. Todos por um e um por todos. In: SEVALHO, Gil et al. *Ebulição da escrivatura: treze poetas impossíveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 9-10.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 152-167.
- RODRIGUES, Abelardo. *Memória da noite revisitada & outros poemas*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2013.
- SEMOG, Éle; LIMEIRA, José Carlos. *O arco-íris negro*. Rio de Janeiro: Edições dos autores, 1978.
- SEVALHO, Gil et al. *Ebulição da escrivatura: treze poetas impossíveis*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
- SOUZA, Florentina da Silva. *Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- SOUZA, Ricardo Silva Ramos de. Afirmando outras versões da História... memória e identidade nas poéticas de Éle Semog e José Luis Hopffer Almada. 2014. 146 f. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) – Programa de Pós-graduação em Relações Étnico-Raciais, Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: http://dippg.cefet-rj.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=1644&Itemid=263. Acesso em: 17 out. 2016.

DADOS DO AUTOR

Ricardo Silva Ramos de Souza (risoatellie@gmail.com). Doutorando do programa em pós-graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordenador editorial da Kitabu Livraria Negra e Editora.

OSVALDO PEREIRA – TRAJETÓRIAS DE INVENTIVIDADE DO PRIMEIRO DISCOTECÁRIO NEGRO BRASILEIRO

Pedro Macedo Mendonça

Priscilla Hygino Rodrigues da Silva Donato

Juliana Lima Catinin de Souza

Renan Ribeiro Moutinho

RESUMO: A trajetória singular de inventividade do primeiro discotecário negro brasileiro originou o desenvolvimento de uma cena musical com sonorização fonomecânica em São Paulo na década de 1950. Em contraposição à proibição ao acesso de negros em eventos de música dançante da época, a criação de piqueniques dançantes e da Orquestra Invisível *Let's Dance* estabelece uma nova opção de lazer para negros e pobres naquele período. Pesquisa exploratória e análise documental indicam o pioneirismo de Osvaldo Pereira também na construção de equipamentos apropriados para os eventos, o que indica uma certa similaridade com o processo de desenvolvimento de outras práticas sociais da diáspora negra no mesmo período, como os *sound systems* jamaicanos. Ao longo das décadas de 1960, estes eventos parecem ter tido influência na criação de cenas regionais associadas a marcadores identitários de valorização da cultura negra como os bailes *blacks* paulistanos e a Black Rio, no Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Osvaldo Pereira. Discotecário. Bailes blacks. Práticas afrodiáspóricas.

ABSTRACT: In the mid years of the 1950s, the singular and ingenious trajectory of the first ever black Brazilian Disc Jockey sparked the development of a new musical scene in São Paulo with phono mechanical sound. As an alternative to the prohibited access of black people to dancing music events at the time, the production of dancing picnics and the creation of the "Let's Dance Invisible Orchestra" establishes a new option for the black and poor population's leisure. Exploratory research and document analysis indicate Osvaldo Pereira pioneering also in the construction of appropriate equipment and devices for the events – a very similar movement to the processes and development of other musical and social practices in the African Diaspora during the same period, as the Jamaican sound systems for instance. During the 1960s, these events appear to have influenced the creation of regional scenes associated with identity markers and the valorization of black culture such as the "Bailes black" (black dancing parties) in São Paulo and the "Black Rio", in Rio de Janeiro.

Key words: Osvaldo Pereira. Disc-jockey. "Bailes black". Afrodiasporic practices.

INTRODUÇÃO

Os acordos firmados pelo governo brasileiro na Conferência de Durban em 2001 e as ações que a sucederam (ALVES, 2002) resultaram em iniciativas como 1) a promulgação da lei 10.639/03, a qual determina que conteúdos relacionados ao ensino de história e cultura afro-brasileira e africana devem ser ministrados nos currículos da Educação Básica (BRASIL, 2003) e 2) o estabelecimento da década dos afrodescendentes pela Organização das Nações Unidas no decênio 2015-2024 (ONU, 2015). Dentre esses dispositivos, a valorização da história da cultura afro-brasileira e das práticas de afro-brasileiros são um dos pontos centrais para operacionalizar a superação do racismo no Brasil.

Neste sentido, o estudo sobre a trajetória de espaços e dos criadores de espaços de socialização entre negros a partir da década de 1950 pode oferecer importantes ferramentas para conhecermos as estratégias de sociabilidade e de fruição de negros e negras brasileiros. Este é o caso do baile realizado pelo discotecário e construtor de equipamentos musicais negro Osvaldo Pereira na cidade de São Paulo em finais da década de 1950 (ASSEF, 2003; VALVASORI, 2018), o primeiro relato sobre a realização de um baile dançante de caráter comercial e popular sonorizado a partir de fontes fonomecânicas ou com música gravada no Brasil.

A restrição ao acesso de negros e de pobres a eventos musicais performatizados por *big bands* e *orquestras de baile* na década de 1950, somado ao custo de se ter uma orquestra, bem como o provável gosto pessoal por discos parecem ter influenciado a escolha de Osvaldo Pereira por uma sonorização a partir de toca-discos. Essa circunstância parece ter persistido em eventos posteriores e concorrentes, como as cenas musicais de música negra em São Paulo e no Rio de Janeiro da década de 1960.

A questão do compartilhamento, da persistência e da continuidade entre elementos ou de vivências culturais de comunidades negras em diáspora (GILROY, 2012) vem sendo estudada a partir de diferentes perspectivas nos últimos anos. Dentre essas perspectivas, podemos citar a identificação de elementos, práticas ou processos de organização musical em determinadas localidades que sofreram processos de transformação a partir de uma origem identificada com o continente africano (KUBIK, 1979; MUKUNA, 2000, PINTO, 2001) e, mais recentemente, quanto ao estudo do compartilhamento de experiências culturais marginais (LOPES, 2011;

2010) entre negros e de movimentos culturais em diáspora (DONATO, 2021; LOPES, 2010; MENDONÇA ET AL, 2018; MOUTINHO, 2020), como o *Movimento Black Rio*.

Curiosamente, enquanto os bailes que originaram a cena *Black Rio*, na década de 1960, foram especificamente estudados e contextualizados no tocante ao papel dos seus idealizadores e da circulação de ideais sócio-políticos pela diáspora negra, o protagonismo de Seu Osvaldo Pereira na cena musical paulista da década de 1950 ainda não foi devidamente aprofundado pela literatura especializada, tanto pelo ponto de vista da produção de bailes de música mecânica quanto pelo seu papel de construtor de equipamentos musicais utilizados em seus bailes como um misturador de som (*mixer*).

Portanto, o objetivo específico desse artigo é abordar a trajetória e as implicações de Osvaldo Pereira como o primeiro discotecário negro brasileiro a partir da década de 1950. Como objetivos complementares estão a análise de possíveis similaridades com outras manifestações afrodiáspóricas que lhe foram antecessoras, como a cena dos *soundsystems* jamaicanos e de processos de continuidades com cenas musicais que lhe foram posteriores, como as cenas *Black Rio* e os *bailes black* em São Paulo. A utilização combinada do método da pesquisa exploratória (MARTINS, 2000) com a análise documental (LUDKE e ANDRÉ, 1986) nesse trabalho permitiu adensar o conhecimento sobre as problemáticas e as estratégias desenvolvidas por Osvaldo Pereira que o alçaram a uma posição de vanguarda em seu tempo.

PIQUENIQUES, FESTAS E BAILES DA ORQUESTRA INVISÍVEL DE SEU OSVALDO PEREIRA

Fã de música desde criança, o técnico ficava frustrado por não poder frequentar os bailes nos salões bacanas. Visionário, construiu um sistema de som com pouco mais de cem watts de potência (um assombro para a época, porém pouca coisa mais potente do que um aparelho de som caseiro de hoje) e começou a fazer som em aniversários e casamentos no bairro de Vila Guilherme, zona norte de São Paulo, onde mora até hoje. O ano era 1958. (ASSEF, 2017, p. 28)

Em meados da década de 1950, o mineiro radicado em São Paulo Osvaldo Pereira exercia a profissão de técnico de manutenção de rádios e de toca-discos de alta-fidelidade (*high-fidelity* ou *hi-fi*) em um estabelecimento comercial da capital paulista que também revendia discos de

¹ Segundo o Jornal A Folha Regional da cidade de Muzambinho em Minas Gerais, "Osvaldo Pereira, apelidado "Menininho da Maria", nasceu em Muzambinho, filho de Francisco Braz Pereira e Maria Luiza Silvestre, que residiram no bairro Brejo Alegre. Disponível em: <https://afolharegional.com/?url=artigos/especial/primeiro-dj-do-brasil-nasceu-em-muzambinho>. Acesso em 15 fev 2018.

² Declaração de Cláudia Assef no documentário intitulado *Maestro Invisível - A História do Primeiro DJ* (2010). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QulTcEZSCAc>. Acesso em 13 fev. 2021.

³ O relato completo presente no documentário intitulado *Maestro Invisível - A História do Primeiro DJ* (2010) é o seguinte: “Eu saí de casa com o intuito de comprar uma bicicleta de corrida. Chegando lá na loja, eu vi o toca-discos Thorens, que tinha a capacidade para 12 LP’s. Que eram os toca-discos automáticos e era a coqueluche nos anos, era ‘cê ter um toca-discos em que você podia colocar 10 discos e eles iam caindo simultaneamente. E, nesse momento, eu mudei de ideia.

Quando eu vi o toca-discos, eu dei a preferência para o toca-discos e deixei a bicicleta de lado”.

⁴ Cf. Cambridge Dictionary. Verboete Picnic

⁵ No subúrbio e em outras localidades do Rio de Janeiro, o termo circulares é sinônimo das filipetas ou flyers.

⁶ Segundo o DJ Borracha Forte (2019), esta prática também ocorria no momento dos intervalos de músicas lentas nos bailes *blacks* da década de 1970 e 1980 com a função de transmitir recados amorosos, flertes e outras mensagens. Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CaVNC-tE6YWA>. Acesso em 18 abr. 2020.

vinil de procedência nacional e internacional. Esta conjunção de fatores permitiu ao menos três pontos que confluíram para a relação de Osvaldo Pereira com a cena musical paulista da época.

O primeiro ponto foi a possibilidade de ouvir discos de vinil com capacidade de armazenamento de até 30 minutos, também conhecidos como *long plays* (LPs) antes de comprá-los “a preço de custo” na própria loja em que trabalhava, o que o permitia selecionar somente aqueles discos que lhe interessavam em um período em que os discos eram caros e difíceis de conseguir. O segundo ponto é a familiarização de Osvaldo Pereira com as últimas novidades em equipamentos de reprodução e amplificação sonora da época, assim como com manuais e esquemas elétricos de funcionamento destes aparelhos. Isto permitiu a Osvaldo Pereira construir seu próprio pré-amplificador (PEREIRA, O., 2011), um amplificador valvulado (ibid.; ASSEF, 2017; VALVASSORI, 2018), um *mixer* (PEREIRA, O., 2011) e um *cross-over* (PEREIRA, O., 2014) entre o final da década de 1950 e início da década de 1960. Por fim, o terceiro ponto foi a compra do seu próprio toca-discos automático, importado da marca Thorens, que lhe permitia “colocar 10 discos e eles iam caindo simultaneamente” (PEREIRA, O., 2011) na loja em que trabalhava. O aparelho é, provavelmente, um dos seguintes (Figuras 1 e 2).

Figura 1: Thorens Concert CD 43-N (1951)



Fonte: site RadioMuseum.org (<http://radiomuseum.org>)

Figura 2: Thorens Concert CD 43 (1952)



Fonte: site RadioMuseum.org (<http://radiomuseum.org>)

Em 1958, Osvaldo Pereira começa a trabalhar com a sonorização de eventos em residências particulares na Zona Norte de São Paulo e, posteriormente, em eventos de maior porte, que “duravam até doze horas seguidas”, conhecidos por piqueniques (PEREIRA, O., 2011). Os piqueniques, abreviação da palavra *picnic*, de provável origem no inglês estadunidense, significaria uma festa americana, refeição que se toma ao ar livre, para a qual cada um contribui com uma parte da comida ou da bebida.

No caso dos piqueniques de Osvaldo Pereira, a reprodução de músicas por meio de um toca-discos e a realização destes eventos nas praias simbolizam uma abordagem inovadora do discotecário a partir da adição destes novos elementos ao costume dos piqueniques. Da mesma forma, a sonorização mecânica das festas de Osvaldo Pereira também representa um novo uso para os equipamentos, como os aparelhos toca-discos, que, até então, eram utilizados por ele apenas em eventos dentro de espaços fechados.

De todo modo, a realização dos eventos de Osvaldo Pereira lhe rendeu convites para tocar em bailes de clubes localizados na região central da cidade, como o Clube 220 e o Ambassador, ainda em finais da década de 1950. Estes clubes eram acessíveis principalmente para negros e brancos pobres, em comparação com os bailes dançantes com orquestras e músicos tocando ao vivo (ASSEF, 2017). Inclusive, e de forma a tentar diminuir esta diferença de sonorização a partir de fontes diferentes nos bailes, Osvaldo Pereira teve a ideia de emular a sensação de estar em um baile com orquestras tocando ao vivo ao se colocar junto com o seu equipamento de som atrás de cortinas. Tão logo as cortinas se abriam ao longo do baile, o público se surpreendia ao constatar que o Seu Osvaldo e os seus equipamentos substituíam os conjuntos ou orquestras no local em que estas costumavam estar. Disso decorreu o batismo dos equipamentos regidos pelo maestro Osvaldo Pereira de “Orquestra Invisível Let’s Dance”.

No início destes eventos, o próprio Osvaldo Pereira era o responsável por operacionalizar e levar a sua Orquestra Invisível até o local de realização dos bailes (ASSEF, 2017). No ano seguinte, a projeção alcançada pelo baile do discotecário já o fazia recrutar mais integrantes para a divulgação do evento por circulares e para auxiliá-lo na própria produção dos eventos. Estes auxiliares ajudavam a carregar os equipamentos e, também, a “passar recadinhos pelo microfone nos intervalos das músicas” (ASSEF, 2017: 29), como mostra a foto abaixo (Fig. 3).

Figura 3: Osvaldo Pereira manuseando o toca-discos e dois auxiliares.



Fonte: Jornal da Comunicação (UFPR)⁷ e uma das capas do livro *Todo Dj Já Sambou*, de Cláudia Assef (2017).

Além da Orquestra Invisível *Let's Dance*, também é possível observar a atividade do discotecário Osvaldo Pereira e de dois auxiliares trajando terno e gravata. Seja em um baile como na vida em sociedade, a preocupação com a indumentária dentro de uma lógica sócio-racial estigmatizante “torna-se estratégia de um grupo que quer afirmar, de modo conspícuo, que detém determinados atributos de classe raramente associados aos negros na sociedade brasileira” (GIACOMINI, 2006: 35). Além disto, a preocupação com a indumentária clássica também estava ligada a uma herança oriunda dos bailes de dança de salão que eram comumente realizados naquele período.

Assef (2017) descreve que os bailes de Seu Osvaldo eram segmentados em momentos musicais que variavam de acordo com a sensibilidade do discotecário. Isso permitia refinar a experiência musical no baile pelos presentes, de forma a aproveitar a facilidade proporcionada pela agilidade da seleção musical a partir de discos de vinil. Por outro lado, Osvaldo Pereira afirma que, por conta de processo de negociação de costumes no baile, seu *proto-mixer* acabou não fazendo o sucesso esperado, uma vez que, ao possibilitar a transferência de uma música para a outra, desagradou o público que havia se habituado a aplaudir a Orquestra Invisível *Let's Dance* tal como faria com uma orquestra convencional.

De forma a modernizar de certa modo a prática da dança em par enlaçado, a Orquestra Invisível executava gêneros musicais como o *Rhythm and Blues* e o samba-rock. Nas festas e bailes de bairro, as músicas mais tocadas eram as

de artistas ou de conjuntos nacionais populares como Elza Soares e a Orquestra Tabajara⁸. Nos bailes realizados na região central de São Paulo, a preferência do público era pelos gêneros musicais internacionais, como o *Rhythm and Blues*⁹ de artistas como Benny Goodman e Ray Charles (PEREIRA, O. 2014), o precursor do Soul (BURNIM & MAULTSBY, 2015; OLIVEIRA, 2018).

É importante destacar o pioneirismo de Osvaldo Pereira em transitar pelas funções de discotecário, de produtor de eventos e, também, de construtor¹⁰ de equipamentos de reprodução de áudio para a produção de seus próprios eventos em um período ainda embrionário de sonorização fonomecânica para um público mais amplo no Brasil. Este processo de construção de equipamentos de som para a realização de bailes que amalgamavam músicas nacionais e norte-americanas também podia ser observado na mesma época em outros locais da diáspora musical africana, como na Jamaica.

Em finais da década de 1940 e início da década de 1950, os primeiros equipamentos de som na Jamaica eram construídos artesanalmente, empilhados em cima de automóveis e promoviam festas e eventos na região da cidade conhecida como *Beat Street* (BREWSTER & BROUGHTON, 2013). Além disto, os primeiros sistemas de som naquela ilha caribenha também contavam com apenas um toca-discos (*deck*) tal como o sistema de som de Seu Osvaldo Pereira:

Eles tocavam em apenas um deck (nos círculos do reggae, o uso de um único toca-discos persiste até hoje, com o intervalo entre as músicas

⁷ Disponível em: <http://jornalcomunicacaoufpr.com.br/a-musica-foi-invadida-pelas-orquestras-invisiveis/>. Acesso em 15 out. 2020.

⁸ Segundo o Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira, a orquestra regida pelo maestro Severino Araújo (1917-2012) já possuía mais de sessenta e cinco discos gravados até finais da década de cinquenta. Para uma lista completa, ver: <http://dicionariompb.com.br/orquestra-tabajara/discografia>. Disponível em 14 mar. 2020.

⁹ Segundo a Enciclopédia Britânica, o então jornalista Jerry Wexler utilizou o termo *rhythm and blues* pela primeira vez em uma matéria da Revista *Billboard* em 1949. Completamente Hughes (2015) afirma que Wexler cunhou este termo como uma versão contemporânea de “race music”. A sua intenção “was specifically designed to provide a more dignified title for black-oriented records, and – like race music – R & B encompassed most of the secular music that was made and purchased by black people. It quickly became the dominant identifier for African American popular music in this period and a point of racial identification and pride” (ibid., p. 18). Quatro anos após a elaboração do termo, Wexler tornou-se produtor musical da Atlantic Records e promoveu um novo enfoque da gravadora para artistas do sul dos Estados Unidos como Ray Charles e Aretha Franklin.

¹⁰ Inclusive, é possível que a história de Osvaldo Pereira seja o primeiro relato em todo o Brasil, e talvez na América Latina, sobre a construção de um sistema de som para a realização de bailes dançantes comerciais.

¹¹ They played on just one deck (in reggae circles the use of a single turntable has persisted even to this day, with the gap between songs covered by a deejay or some echo). The first sounds were Waldron, Goodies, Coun Nick the Champ, Count Jones and, the most successful of the first generation, Tom Wong, the part-Chinese proprietor of a hardware store who called his sound Tom the Great Sebastian after a famous circus performer. Tom had started playing as early as the 1940s, on a system built for him by an RAF-trained technician called Headley Jones (BREWSTER & BROUGHTON, 2013, p. 121).

coberto por um DJ ou algum eco). Os primeiros sons foram Waldron, Goodies, Coun Nick the Champ, Count Jones e, o mais bem-sucedido da primeira geração, Tom Wong, o proprietário parcialmente chinês de uma loja de ferragens que chamou seu som de Tom the Great Sebastian em homenagem a um famoso artista de circo. Tom começou a tocar já na década de 1940, em um sistema construído para ele por um técnico treinado pela RAF chamado Headley Jones (BREWSTER & BROUGHTON, 2013, p. 121)¹¹.

Katz (2012) sublinha que, com o passar do tempo, um dos motivos do sucesso dos sistemas de som era a sua robustez, com a utilização de até cinquenta alto-falantes para gerar uma intensa potência sonora para os espectadores (KATZ, 2012, p. 26). Os alto-falantes entregavam potência sonora dentro de uma escolha musical de *selectors*, os responsáveis por selecionar discos dentro de uma variedade de gêneros musicais nacionais e internacionais. O gênero musical *Rhythm and Blues* era executado tanto em ambientes fechados ou nos piqueniques ao ar livre pela Orquestra Invisível *Let's Dance* de Osvaldo Pereira quanto no *soundsystem Tom the Great Sebastian*, do discotecário Count Machuki na Jamaica no mesmo período.

Em outras palavras, esta análise permite identificar semelhanças no que se refere aos processos de absorção da música negra estadunidense justamente no contexto da criação de espaços para a fruição de lazer e construção de sociabilidades ao longo da diáspora negra (ZELEZA, 2010). Entretanto, esta dinâmica estratégica de fruição do lazer de sujeitos negros entre as décadas de 1950 e 1960 ainda não foi estudada dentro do próprio Brasil, como também ainda não foi realizada a análise de uma possível relação entre os *bailes* realizados por negros em espaços como a Zona Norte de São Paulo e a Zona Norte do Rio de Janeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto apresentado acima configura um esforço inicial na direção de documentar a trajetória de Osvaldo Pereira bem como entender sua importância nas vivências musicais negras – isto é, o fenômeno sonoro bem como as relações de socialização agregadas a esse – nas décadas de 1950 e 1960 no sudeste do Brasil, que vão subsidiar, numa relação mais ou menos direta, o surgimento dos bailes *blacks* nesta região do País na década de 1970. Como tal, configura-se em um trabalho que aponta para muitos caminhos de pesquisa possíveis e necessários, alguns dos quais destacamos a seguir.

Em primeira instância, faz-se necessário trazer as histórias de Osvaldo Pereira para o centro dos debates, dando-lhe o protagonismo devido nos processos de promoção e produção de eventos e equipamentos para as festas de música dançante com sonorização fonomecânica por meio de um aprofundamento na pesquisa sobre sua vida e suas práticas. Neste caminho, parece ser interessante a perspectiva epistemológica da Afrocentricidade. O termo foi cunhado pelo cientista social e professor Molefi K. Asante na década de 1980, quando lançou livro de título homônimo, com o objetivo de estabelecer as bases de uma nova teoria filosófica e epistemológica de pesquisas e análises que deem protagonismo às experiências africanas no continente e na Diáspora.

Nas palavras de Asante (2009), “a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). Neste sentido, a trajetória de inventividade do discotecário poderia ser contada para longe das narrativas das ausências e mais próximas das narrativas de criatividade, subjetividade e agência de indivíduos negros. Entendemos ser necessário expandir essa pesquisa por meio de uma entrevista minuciosa ao senhor Osvaldo Pereira.

Outro caminho possível é o de entender Osvaldo Pereira no contexto dos movimentos musicais negros ocorridos, por volta da mesma época, em partes diferentes do mundo atlântico negro, como apontado ao longo do texto. A ideia do Atlântico Negro, de Paul Gilroy (2012), auxilia na compreensão de fluxos e refluxos de informações dentro de uma espacialidade-consciência expandida, que compreende os continentes africano e europeu, bem como as Américas. Mantendo-se em vista que o inventor da Orquestra invisível *Let's Dance* trabalhou em uma loja de venda de discos, tendo assim a oportunidade de ouvir uma grande variedade de sonoridades nacionais e estrangeiras, parece interessante tentar compreender se e como se dariam as relações entre as atividades do discotecário e outras partes do mundo envolvidos pela diáspora africana. Mais uma vez destaca-se a necessidade de uma documentação cuidadosa da vida de Osvaldo Pereira para atender a esta finalidade.

Não se pode perder de vista a reivindicação do pioneirismo do discotecário na construção de equipamentos que servissem aos propósitos de seus eventos. A história da construção e

do desenvolvimento de equipamentos eletrônicos para festas de música dançante, especialmente quando interseccionada pelo marcador racial, pode ser um recorte interessante para a narrativa do desenrolar das músicas negras através dos anos no Brasil.

Por fim, chamamos a atenção às intersecções entre um estudo aprofundado sobre a temática que aqui trazemos e as contribuições para a educação, desde as práticas pedagógi-

cas até a construção de currículos e de políticas públicas. Como dito no início do presente texto, nos encontramos em momentos críticos no caminho da ampliação, do aprofundamento da produção de conhecimentos e da divulgação das histórias, culturas, saberes e fazeres das populações negras no Brasil e no mundo. Este trabalho apresenta-se como um passo, uma contribuição para que de fato possamos, algum dia, valorizar iniciativas e trajetórias que existiram apesar do racismo estrutural que assola o nosso país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, J.A. Lindgren. A Conferência de Durban contra o Racismo e a responsabilidade de todos. *Rev. bras. polít. int.* [online]. 2002, vol.45, n.2, pp.198 -223.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ASSEF, Claudia. *Todo DJ já sambou: a história do disc-jóquei no Brasil*. São Paulo: Music Non Stop, 2017.
- BREWSTER, Bill; BROUGHTON, Frank. *Last night a DJ saved my life: the history of the disc jockey*. New York: Grove Press, 2013.
- DONATO, Priscilla Hygino Rodrigues da Silva. 2021. "PROFESSORA, TOCA AQUELA!": Funk, Afrocentricidade e **Diáspora Africana nas aulas de música na Escola Básica**. **Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10822974#**. Acesso em 17 abr. 2021.
- GIACOMINI, Sonia Maria. *A alma da festa: família, etnicidade e projetos num clube social da zona norte do Rio de Janeiro: o Renascença Clube*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2006.
- GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2012 (2ª edição).
- KATZ, Mark. *Groove music: the art and culture of the hip-hop DJ*. New York: Oxford University Press, 2012.
- KUBIK, Gerhard. *Angolan traits in black music, games and dances of Brazil: a study of african cultural extensions overseas*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979.
- LOPES, Adriana Carvalho. *Funk-se quem quiser no batidão negro da cidade carioca*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2011.
- LOPES, Adriana Carvalho. "Funk-se quem quiser" no batidão negro da cidade carioca. 2010. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/270844/1/Lopes_AdrianaCarvalho_D.pdf. Acesso em: 10 jul. 2020.
- LÜDKE, Menga e ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 6ª reimpressão, 2003.
- MARTINS, Gilberto de Andrade. *Manual para elaboração de monografias e dissertações*. São Paulo: Atlas, 2ª Edição, 2000.
- MENDONÇA, Pedro Macedo. Et al. Funk carioca, política, gênero e ancestralidade no Sarau Divergente: uma pesquisa-ação participativa. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Música, 2018.
- MOUTINHO, Renan Ribeiro. "Bota o tambor pra tocar/geral no embalo, esse batuque é funk": processos afrodiaspóricos de organização sonora no funk carioca. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- Disponível em: <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/bitstream/handle/unirio/13179/Tese%20de%20doutorado%20-%20Renan%20Ribeiro%20Moutinho%20%28Final%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 23 dez. 2020.
- MUKUNA, Kazadi wa. *Contribuição bantu na música popular brasileira: perspectivas etnomusicológicas*. São Paulo: Terceira Margem. 2000.
- PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música: questões de uma antropologia sonora. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 221-286, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012001000100007>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012001000100007. Acesso em: 11 abr. 2020.
- PEREIRA, Osvaldo. Seu Osvaldo. [Entrevista cedida a] Cris astolfi. *Nova Raiz*, n. 9, p. 82-89, set. 2011. Disponível em: <https://issuu.com/revista-raiz/docs/revistaraiz09>. Acesso em: 10 fev. 2020.
- PEREIRA, Osvaldo. Seu Osvaldo. [Entrevista cedida a] Peu Araújo. *Vice*, out. 2014. Disponível em: <https://www.vice.com/pt/article/bm4n53/seu-osvaldo-o-primeiro-dj-do-brasil>. Acesso em: 15 fev. 2020.
- VALVASSORI, Igor Santos. *Som de valente: bailes negros em São Paulo*. 2018. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. DOI: 10.11606/D.8.2019.tde-22032019-103557. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-22032019-103557/publico/2018_IgorSantosValvassori_VCorr.pdf. Acesso em: 29 jul. 2020.
- ZELEZA, Paul Tyambe. Discrimination de genre dans l' 'historiographie africaine. In: VERSCHUUR, Christine (org.). *Genre, postcolonialisme et diversite_ 'des mouvements de femmes*. Paris: L'Harmattan, 2010.

DADOS DOS AUTORES

Juliana Catinin (julianacatinin@hotmail.com). Mestre em Ciências Musicais - Etnomusicologia pela Universidade NOVA de Lisboa (2020) e licenciada em Música pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2017). Atualmente é professora de Música da Rede Municipal da cidade do Rio de Janeiro e integra o Grupo de Pesquisa em Educações Musicais Urbanas na Diáspora Africana (GPEMUDA).

Pedro Mendonça (pedrinho_violao@yahoo.com.br). Doutor em Etnografia das Práticas Musicais pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGM/UNIRIO). Professor de Educação Musical no Colégio Pedro II (Cp2), Campus Tijuca I e integra o Grupo de Pesquisa em Educações Musicais Urbanas na Diáspora Africana (GPEMUDA).

Priscilla Hygino Rodrigues da Silva Donato (priscillahygino@gmail.com). Mestre em Música pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora de Educação Musical no Colégio Pedro II (CP2), Campus Tijuca I e integra o Grupo de Pesquisa em Educações Musicais Urbanas na Diáspora Africana (GPEMUDA).

Renan Ribeiro Moutinho (renan.moutinho@cefet-rj.br). Doutor em Música pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGM/UNIRIO), com período sanduíche na The Hugh A. Glauser School of Music, Kent State University (USA), sob a orientação do Prof. Dr. Kazadi wa Mukuna. Professor de Artes/Música do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ) campus Petrópolis e integra o Grupo de Pesquisa em Educações Musicais Urbanas na Diáspora Africana (GPEMUDA).

IMAGINÁRIO DO ESCRAVAGISMO FLUMINENSE SOB A LENTE DE MARC FERREZ

Matias Maia Monteiro Pereira

Patrício Pereira Alves de Sousa

Dyego de Oliveira Arruda

RESUMO: Considerando aspectos captados por fotografias de Marc Ferrez, um influente fotógrafo do Brasil oitocentista, o presente artigo discute elementos que caracterizam o imaginário social do escravagismo no Vale do Paraíba Fluminense ao final do século XIX. Metodologicamente, a investigação que subsidiou este artigo nasceu de um projeto de pesquisa em parceria com discentes de ensino médio-técnico, em que foram analisadas duas fotos de Marc Ferrez, feitas em localidades atualmente compreendidas pelo município de Valença, no Vale do Paraíba Fluminense. Em suma, a partir da análise de elementos presentes nas imagens, percebe-se um conjunto de intencionalidades na “produção” das fotos, que tentam reforçar o imaginário de progresso e harmonia entre as diferentes identidades raciais no Brasil do século XIX, negligenciando o repertório de dor, suplício, luta e resistência que atravessou as identidades e vidas negras, submetidas à escravização no período analisado.

Palavras-chave: Escravidão. Imaginário Social. Século XIX. Marc Ferrez. Vale do Paraíba Fluminense.

ABSTRACT: Considering captured aspects by Marc Ferrez photographs, an influent photographer in the nineteenth century Brazil, this article discusses elements that characterize the social imaginary of the slavery in the Fluminense Paraíba Valley at the end of the XIX century. Methodologically, the investigation that based this article rise from a research project in partnership with high school students, in which they were analyzed two pictures by Marc Ferrez taken in locations currently comprised by the municipality of Valença, in the Fluminense Paraíba Valley. In summary, from an analysis of the elements shown in the pictures, is remarkable that there are some intentions in the photo production that try to reinforce the imaginary of progress and harmony between the different racial identities in the nineteenth-century Brazil, neglecting the repertoire of pain, torture, struggle and resistance that crossed the identities and black lives, submitted to the slavery in the analyzed period.

Keywords: Slavery. Social imaginary. Nineteenth century. Marc Ferrez. Fluminense Paraíba Valley.

INTRODUÇÃO

Considerado o maior fotógrafo de paisagens do Brasil oitocentista, Marc Ferrez produziu nos anos 1880 fotografias do Vale do Paraíba Fluminense, no sul do estado do Rio de Janeiro, que consagraram paisagens e tipos humanos da região. Tais fotografias circularam em jornais e cartões postais da época, divulgando características do Vale do Paraíba, das *plantations* de café e da escravização para um amplo público, tanto brasileiro quanto estrangeiro. Mais recentemente, as fotografias permanecem sendo difundidas em livros didáticos, exposições e outras representações contemporâneas da passagem entre o Império e a República no país, (re)produzindo o imaginário social acerca do que foi o escravagismo no Brasil e na região do Vale do Paraíba Fluminense, em particular.

O escravagismo no Brasil representou um período de intensa dor e sofrimento aos sujeitos negros, que sentiram na pele o peso de um sistema colonial que os via de forma reificada. Nesse ínterim, Barbosa (2016) aponta que o Vale do Paraíba Fluminense foi palco de uma série de crueldades e abusos que supliciavam os corpos negros escravizados – práticas essas que, a despeito de serem comuns, não ocorriam sem que houvesse um conjunto sistemático de lutas e resistências por parte dos indivíduos negros que, não raro de forma aquilombada ou a partir de outras estratégias coletivas de enfrentamento, tentavam resistir às perversidades do escravagismo na região.

De todo modo, Muaze (2017) e Muaze *et al.* (2014) apontam que as escolhas, intencionalidades e o “olhar” de Ferrez concorreram para exotizar e naturalizar lugares e pessoas, ao partirem da perspectiva de modernização para os espaços de produção e de silenciamento das marcas da escravização de corpos negros, criando a imagem de uma “escravidão apaziguada”.

Vale frisar que partimos da perspectiva, na construção deste texto, de que a repercussão alcançada pelas fotografias de Ferrez contribuiu para alicerçar, ou mesmo antecipar, o imaginário do Brasil enquanto uma grande democracia racial, de histórica convivência harmoniosa e pacífica entre as diferentes raças, em um arranjo de coisas que, ao se considerar o período de escravização dos corpos negros, não há o devido reconhecimento da perversidade e crueldade que recaiu sobre os sujeitos escravizados no país.

Portanto, a reflexão apresentada neste artigo discute, a partir de fotografias de Ferrez, os elementos que caracterizaram o imaginário social em torno do sistema escravagista no Vale do Paraíba Fluminense ao longo do século XIX.

No decorrer da discussão aqui apresentada, buscaremos analisar os principais elementos e intencionalidades que emergiram da fotografia de Ferrez ao “capturar” elementos da sociedade escravagista mencionada.

Ainda que importantes estudos tenham sido realizados sobre a série fotográfica de Ferrez no Vale do Paraíba, encontram-se abertas questões que merecem investimentos analíticos. As discussões realizadas até o momento focaram suas apreciações na dimensão regional, dando pouca atenção para a diversidade interna que existia entre as áreas de produção cafeeira e as relações que elas comportavam. Identificar as representações e os imaginários presentes nas fotos, que na série registram especificamente Valença, o maior dentre os municípios do Vale do Paraíba Fluminense, possibilita avançar no conhecimento sobre a posição ocupada por essa cidade na economia cafeeira oitocentista, além das especificidades de sua estruturação em relação ao cenário regional de escravização. Neste particular, estudos e críticas acadêmicas como os ora apresentados permitem apontar para os limites das representações produzidas no passado, mas que ainda atuam, no presente, em prol da redução e invisibilização das identidades dos povos negros outrora escravizados.

Com a divulgação dos resultados obtidos nesta pesquisa, acreditamos ser possível estimular uma reflexão mais abrangente sobre a maneira como as representações e imaginários (re)produzidos em outro momento da configuração social do país ainda permanecem vivos, intervindo nos discursos e práticas contemporâneas no que se refere às relações raciais na estruturação da sociedade brasileira, de forma mais ampla, e do Vale do Paraíba Fluminense, mais especificamente.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A metodologia utilizada para a realização deste estudo foi a análise iconográfica de parte das imagens que compõem uma série visual extensa, que retrata o panorama do sistema de produção de café no Vale do Paraíba Fluminense e Paulista. Tal série visual pertence à coleção de Gilberto Ferrez, neto de Marc Ferrez, atualmente preservada no Instituto Moreira Salles (IMS).

Desse modo, é relevante mencionar que a iconografia se apresenta, segundo a interpretação de Afonso (2021) acerca do método iconológico de Erwin Panofsky, como uma busca por um vasto instrumental documental complementar que, através de um estudo contextual abrangente, é capaz de depreender sobre os significados

e símbolos representados na imagem fotográfica. As fotografias – que serão apresentadas e analisadas na sequência deste texto – foram acessadas por meio da plataforma digital Brasileira Fotográfica, um espaço dedicado a fomentar o debate e divulgar o acervo documental preservado tanto pelo IMS quanto pela Fundação Biblioteca Nacional. O acervo referente às fotografias de Ferrez compreende uma gama diversificada de assuntos, que vão desde o registro de cenas da Corte, o Rio de Janeiro, até a documentação de povos indígenas de diversos pontos do país.

É importante frisar que as duas fotografias de Ferrez consideradas no escopo deste estudo foram as únicas detectadas em acervos digitalizados, no conjunto da obra do autor, que se circunscrevem à representação do contexto das paisagens e das sociabilidades de fazendas históricas de Valença, um dos mais importantes e o maior dos municípios em extensão territorial, dentre aqueles que compõem a região do Vale do Paraíba Fluminense.

As fotografias deste estudo foram submetidas a uma descrição detalhada no tocante aos elementos físicos e sociais nelas retratados. Posteriormente, elas foram analisadas sob o contexto histórico, geográfico e cultural da região do Vale do Paraíba Fluminense. Tal análise, em suma, buscou proporcionar um olhar abrangente, que pudesse se aproximar das entrelinhas da imagem e das intencionalidades do fotógrafo, bem como identificar o que aquelas cenas comunicam para além do silêncio imposto pelo recorte fotográfico. Para que esse olhar fosse alcançado, o estudo buscou compreender a fotografia de forma técnica e humanizada, através do conhecimento da história da fotografia e do contexto sócio-histórico da região sob análise.

Por fim, é crucial apontar que a pesquisa que sustentou o presente artigo foi decorrente de um projeto apoiado pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica no Ensino Médio (PIBIC-EM), intitulado “*Revisitando o Vale do Paraíba de Marc Ferrez: passado e contemporaneidade da representação da escravidão nas fazendas históricas do Município de Valença-RJ*”. Em suma, o referido projeto foi realizado no escopo de cursos médio-técnicos no Cefet/RJ campus Valença, de modo que os esforços da investigação em tela, além de pretenderem apresentar o “universo da ciência e da pesquisa” aos estudantes de Ensino Médio, também objetivaram levantar subsídios para uma discussão, sob uma perspectiva crítica, do que foi o período de escravização dos corpos negros na região de Valença e do Vale do Paraíba Fluminense.

O “OLHAR” DE MARC FERREZ E O IMAGINÁRIO DO SISTEMA ESCRAVAGISTA

Marc Ferrez foi um fotógrafo franco-brasileiro responsável pela criação de um dos mais importantes acervos iconográficos do Brasil no século XIX, tendo vivido entre os anos de 1843 e 1923 e atuado como fotógrafo oficial da Comissão Geológica do Império de 1875 a 1878. Durante esse trabalho, ele percorreu os atuais estados de Alagoas, Bahia, Paraná, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Santa Catarina, São Paulo, Sergipe, Rio de Janeiro, o arquipélago de Fernando de Noronha e parte da região amazônica. A Comissão da qual Ferrez fez parte agiu não só como um importante registro do panorama geográfico e sociocultural do Brasil, mas também funcionou como uma consagração profissional do autor como um dos mais importantes fotógrafos brasileiros de todo o século XIX (INSTITUTO MOREIRA SALLES, s.d).

O presente estudo analisa duas imagens, que compõem uma série visual extensa. Em suma, as fotografias, produzidas entre os anos de 1882 e 1885 por Ferrez, têm o objetivo de apontar os caminhos percorridos pela memória do período escravagista do ciclo do café até o momento de tomada das fotos. Essas memórias são atualmente apresentadas e representadas por diversas fazendas preservadas, que são utilizadas para diversos fins, dentre eles e em maior medida, o turismo.

Das fotografias originais, pelo menos dez foram impressas pela Marc Ferrez & Cia em edição especial contendo autoria, carimbo com o endereço do estúdio, assinatura e títulos em francês. Dentre elas, seis atualmente integram a coleção Thereza Christina Maria, da Biblioteca Nacional, e quatro a coleção Wiener, da Biblioteca do Ministério das Relações Exteriores da França (LAGO, 2001). Ademais, algumas imagens desse trabalho sobre o Vale do Paraíba se tornaram cartões postais emitidos e ofertados no mercado a partir da primeira década do século XX (MUAZE *et al.*, 2014).

É notório, portanto, que a produção em grande quantidade de registros da *plantation* cafeeira do Vale do Paraíba atingiu uma vasta distribuição, comercialização e prestígio em escala nacional e internacional. Dessa forma, fazendo um recorte histórico do período de vida e da atuação profissional de Ferrez como fotógrafo, há de se considerar que a série fotográfica sobre o Vale do Paraíba foi contemporânea ao declínio do modelo escravagista, às fortes pressões internacionais pela abolição, pelo enfraquecimento e posterior queda da monarquia ao final da década de 1880. Por essa razão, é importante que se façam algumas perguntas: por que um trabalho tão extenso

dedicado a retratar um modelo econômico e social em declínio? Quais as intencionalidades em torno da “produção” das fotografias?

Para compreender a importância de tais perguntas, partiremos de uma reflexão a partir do contexto de Valença, um relevante município da região do Vale do Paraíba Fluminense, representativo do que foi o período da cafeicultura em fins do século XIX. Considerando a história da cidade, de acordo com Lório (1953), é possível indicar que já em 1789, no período pré-escravagista de Valença, na região então conhecida como Sertão do Rio Preto, iniciaram-se as investidas de catequização contra povos indígenas, especialmente os Coroados, visto que as tentativas de instalação dos recém-chegados fazendeiros provocavam ações de resistência e consequentes disputas e conflitos pela apropriação territorial. Em 1803, entre os Vales do Paraíba do Sul e do Rio Preto, surge a aldeia de Valença, onde foi erguida uma capela sob a invocação de Nossa Senhora da Glória. Desse contexto conflituoso, nasce a sociedade valenciana, composta por indivíduos livres e escravizados, estruturada hierarquicamente como as demais áreas coloniais e alicerçada na economia cafeeira escravagista e de exportação.

O café, produto de grande valor econômico durante o século XIX, foi o indutor do desenvolvimento econômico de Valença e de todo o Vale do Paraíba Fluminense, e atraiu um fluxo intenso de homens brancos em busca de novas terras e condições de plantio. A nova área apropriada e o desenvolvimento da atividade cafeeira refletiram no intenso trânsito de tropeiros que, movidos pela força de mulas, faziam o transporte comercial dos produtos demandados pela província e,

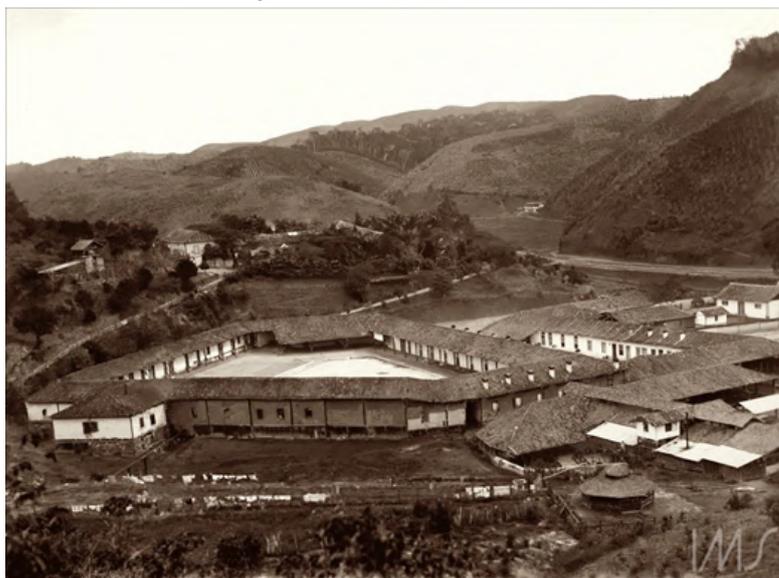
principalmente, das sacas de café produzidas na região até os portos do litoral do Rio de Janeiro.

Em 1857, a vila de Valença é elevada à categoria de cidade e, em 1871, é aberta a ferrovia União Valenciana, que ligava o município diretamente aos portos, o que tornava a logística de transportes muito mais eficiente (IÓRIO, 1953). No quesito social, Valença reflete um panorama demográfico impressionante quanto à proporção de indivíduos livres e escravizados. Segundo o censo demográfico brasileiro de 1872, a cidade contava com uma população total de 18.966 indivíduos, sendo que 9.843 (quase 52% do total) estavam em condição de escravizados, e, de acordo com os Relatórios dos Presidentes de Províncias do Rio de Janeiro, em 1884, havia 34.223 escravizados dentro dos limites do município (CRL, s/d).

Em resumo, as duas fotografias de Ferrez consideradas neste artigo retratam elementos paisagísticos e sociabilidades presentes no contexto de duas fazendas históricas localizadas em territórios atualmente compreendidos pelos limites territoriais de Valença. A constituição e a própria “lógica” inerente à existência e ao funcionamento dessas fazendas históricas obedecem ao processo de colonização de Valença, cujos detalhes gerais foram esmiuçados nos parágrafos anteriores. Desta feita, as fazendas históricas “capturadas” pelas lentes de Ferrez e analisadas no escopo deste artigo foram as seguintes: Fazenda Santo Antônio do Paiol e Fazenda Campo Alegre, cujas características gerais estão nas seções seguintes.

FAZENDA SANTO ANTÔNIO DO PAIOL

Figura 1 - Fazenda Santo Antônio do Paiol



Disponível em: [Brasília Fotográfica](#) (s/d1)

A Fazenda Santo Antônio do Paiol foi fundada em terras de sesmarias no ano de 1814 e, alguns anos depois, foi adquirida por Francisco Pimentel. No ano de 1850, a filha de Pimentel se casa com o Comendador Manoel Antônio Esteves, que recebeu a propriedade como dote do casamento. Após a morte do Comendador, seu filho Francisco Manoel Esteves assume a direção, que por sua vez a transferiu para seu filho Marcos Esteves. Marcos viria a falecer precocemente em 1941 e Francisca de Queiroz Esteves, sua viúva, zelou pela preservação de todo o acervo móvel e imóvel da fazenda. No ano de 1969, já idosa, Francisca doa a propriedade a uma entidade religiosa, a Congregação da Pequena Obra da Divina Providência, fundada por São Luís Orione, um padre italiano. No ano de 2003, foi fundado o Eremitério Frei Ave Maria, um mosteiro onde frades vivem de forma contemplativa, no silêncio da oração e no trabalho. Atualmente a fazenda mantém atividades de agricultura e pecuária, turismo cultural e ainda abriga o Centro de Espiritualidade Dom Orione, que acolhe grupos para retiros espirituais (FAZENDA SANTO ANTÔNIO DO PAIOL, s/d).

A fotografia – que foi reconhecida e identificada através da descrição disponibilizada pela plataforma Brasileira Fotográfica, onde é dito que a imagem corresponde à fazenda Santo Antônio do Paiol – encontra-se em estado de relativa degradação, apresentando manchas e distorções provocadas pela ação do tempo e pelas condições de umidade do arquivamento pretérito à digitalização.

A imagem registra, em primeiro plano, uma série de construções que poderiam ser descritas como casas geminadas se, provavelmente, não fossem o registro das senzalas. As estruturas destacadas não foram preservadas. Há um pátio interno em formato trapezoidal cercado por construções com poucas portas e janelas. À direita, vê-se outro conjunto de construções de um único pavimento que apresentam um grau de acabamento maior e dispõem de características arquitetônicas, tais como janelas com vidraças, que não são encontradas no outro conjunto de edificações.

É possível identificar à frente desses dois conjuntos distintos (parte inferior da fotografia) uma infraestrutura dedicada ao manejo de animais, provavelmente gado e/ou cavalos, visto que a arquitetura se caracteriza por grandes telhados e amplas áreas internas sem divisões ou paredes, além da presença notável das cercas de madeira que delimitam a área. Ao fundo, nota-se a presença discreta da sede da fazenda,

se revelando por uma das fachadas em meio às árvores, uma estrada estreita de terra que faz a ligação da sede à área de trabalho e moradia dos cativos.

O relevo da região do Vale do Paraíba, caracterizado pelos mares de morro, está presente na fotografia e se mostra já quase desprovido da cobertura nativa da mata atlântica, visto que há a presença dominante das lavouras de café nos morros. No meio e à direita, é possível notar a presença de uma estrada mais larga e de traçado independente das estruturas da propriedade. Tal estrada possivelmente se trata do traçado atual da rodovia Benjamin Ielpo, que liga as cidades de Valença a Barra do Piraí e faz parte da rodovia RJ-145. Nesse cenário, não há a retratação de nenhum indivíduo, seja ele escravizado ou não, tratando-se de uma fotografia de caráter panorâmico da infraestrutura de produção agrícola, não havendo a intenção de registrar, em detalhes, aspectos da rotina e do funcionamento efetivo da produção de café.

FAZENDA CAMPO ALEGRE

Figura 2 - Fazenda Campo Alegre



Disponível em: Brasileira Fotográfica (s/d2)

A sesmaria de Campo Alegre foi concedida em 1806 e, alguns anos depois, as terras foram repassadas a Joaquim José de Santos, proprietário da fazenda Chacrinha e produtor de cana de açúcar e aguardente. Na década de 1860, ambas as fazendas, Chacrinha e Campo Alegre, que estavam sob administração de Manoel Pereira Souza Barros, se tornaram grandes produtoras de café para a exportação. A Fazenda Campo Alegre foi eleita a residência principal da

família, enquanto a Fazenda Chacrinha se manteve como reserva de terras (PENSARIO, s/d).

A fazenda Campo Alegre atualmente se encontra em excelente estado de conservação e apresenta grande parte das estruturas originais, visíveis na fotografia, ainda preservadas. A propriedade serve no presente como um grande espaço privado para a realização de eventos diversos, não sendo, portanto, aberta à visitação turística do público.

Vale frisar que a fotografia em análise foi reconhecida e identificada através da própria descrição disponibilizada pela plataforma Brasileira Fotográfica, onde é indicado que a imagem corresponde à fazenda Campo Alegre. A fotografia encontra-se em ótimo estado de conservação e permite a visualização perfeita e ampliada dos aspectos arquitetônicos e paisagísticos presentes na fazenda à época do ciclo cafeeiro, ainda em fins do século XIX.

A imagem foi feita de um morro relativamente distante e mostra, em primeiro plano, a área de secagem e processamento do café. O destaque dado pelo fotógrafo recai sobre a infraestrutura principal da fazenda, visto que, nesse conjunto arquitetônico, é possível distinguir o edifício de dois pavimentos à direita, que se trata da sede da fazenda; um grande galpão apenas com portas de madeira igualmente grandes, que se assemelha a um local para o armazenamento do café após a secagem; e um conjunto de edificações à esquerda que apresenta características arquitetônicas de caráter residencial, como o grande número de janelas e duas portas que caracterizam uma espécie de habitação, possivelmente as senzalas.

Atrás das palmeiras imperiais, à esquerda, há um edifício de características pouco identificáveis, mas que aparentemente apresenta acabamento de maior qualidade do que as habitações anteriormente mencionadas, visto que é possível identificar parcialmente uma série de portas ou grandes janelas envidraçadas e em arco ao longo da fachada do prédio. Ao fundo e atrás do prédio da sede da propriedade, é possível observar uma série de habitações precárias, construídas aparentemente em madeira e palha.

O pátio cercado pelos prédios da fazenda era utilizado para a secagem do café. Na imagem, é possível observar o processo em execução. À esquerda dos grãos expostos ao sol, aparecem figuras que aparentam serem crianças sentadas em roda, sendo os únicos indivíduos distinguíveis nesta fotografia. Todo o conjunto principal da propriedade é cercado por um muro alto com alguns portões ao longo de sua extensão.

Ao fundo e à esquerda, é possível distinguir uma estrutura aparentemente construída em madeira e com grandes telhados, que apresenta semelhanças com um curral para gado leiteiro, apesar de não ser possível confirmar esta inferência. À frente do conjunto principal, nas proximidades de onde a foto foi tirada, há um conjunto de dois edifícios de grande comprimento e apenas um pavimento. Tais edificações aparentam um estado de conservação bastante deteriorado e possivelmente serviam para o manejo dos animais da propriedade.

No relevo à esquerda, nota-se a presença da lavoura de café em desenvolvimento, e, no canto inferior esquerdo, é possível distinguir outro tipo de lavoura, provavelmente capim, nas imediações da propriedade. Em frente ao muro principal da propriedade, é possível distinguir alguns animais, que poderiam ser gado e/ou porcos. O relevo local, de mares de morros, com destaque para a quase ausência da cobertura vegetal nativa, é retratado com a intenção de destacar o progresso e a grande quantidade de área plantada das lavouras de café, que, ao custo da degradação violenta da mata atlântica, representava o principal motor da economia e das exportações brasileiras.

O SISTEMA ESCRAVAGISTA NO VALE DO PARAÍBA FLUMINENSE E AS INTENCIONALIDADES DE MARC FERREZ

As fotografias de Marc Ferrez que retratam a Fazenda Santo Antônio do Paiol e a Fazenda Campo Alegre dizem muito sobre a forma com que se pretendia conceituar e divulgar a cafeeira escravagista no Brasil e no Vale do Paraíba Fluminense. As imagens trazem um ideal higienizado e distante da real situação social estabelecida naqueles espaços, visto que não há a intenção de enfatizar a presença de indivíduos em condições reais de trabalho. Tal (não) intencionalidade corrobora com a ideia de que a memória é guardada e solidificada nas pedras: as pirâmides, os vestígios arqueológicos, as catedrais da Idade Média, os grandes teatros, as óperas da época burguesa do século XIX e, atualmente, os edifícios dos grandes bancos (POLLAK, 1989). As pedras das memórias da escravização de corpos negros são as inúmeras fazendas, eternizadas não só em fotografias, como também sob o *status* de patrimônio histórico e cultural do Brasil.

A fotografia no século XIX ainda se encontrava em processo de constituição enquanto técnica e

à época não ostentava reconhecimento enquanto expressão artística. Naquele período, a capacidade de “desenhar com a luz” era vista como uma excelente ferramenta para o registro preciso de locais, atividades e pessoas. A foto revolucionou a forma como as pessoas enxergavam o mundo, visto que – ao menos em tese – a imagem retratava a exata situação do assunto pretendido.

No entanto, ao contrário do que se pensava, uma fotografia vem carregada de intencionalidades e significados implícitos, e isso se dá não por causa do assunto, mas em decorrência da relação firmada entre o fotógrafo, o equipamento e o ambiente. Trata-se, assim, de uma relação humana e, sobretudo, subjetiva (COSTA, 2004). Nesse ínterim, Rouillé (2009) pondera que a ideia de uma fotografia puramente documental nunca existiu, porque na verdade ela nunca esteve totalmente dissociada de seu aspecto de “expressão”, e dependendo da época, das circunstâncias, usos, setores ou dos profissionais envolvidos. A fotografia não é, pois, por natureza, apenas um documento, dado que o documento não conseguiria formar da fotografia qualquer essência ou noema.

Marc Ferrez como fotógrafo consagrado de fins do século XIX fez como parte de seu trabalho o registro das fazendas de café. Dentre esses registros, as duas fazendas deste estudo se destacam pela semelhança da intencionalidade do fotógrafo, uma vez que ambas retratam a infraestrutura das propriedades de forma distante. O foco é dado para o panorama geral da paisagem, os cafezais ao longe, os grandes pátios de secagem, os prédios e outras estruturas que traziam a ideia de progresso aos que observavam as fotos – progresso este que, a despeito das intencionalidades do fotógrafo e da própria lógica colonial, não representava a concretude das relações sociais e econômicas da época, visto que a monocultura do café se encontrava em significativo declínio.

Indo mais além, é razoável considerar o fato de que Ferrez era, através do seu trabalho, próximo da classe que sustentava o governo imperial, classe essa que incluía poderosos fazendeiros que tiveram suas propriedades registradas na série fotográfica do Vale do Paraíba. É importante ressaltar que o círculo social no qual Ferrez esteve inserido favorecia, em grande medida, a influência não só do Estado, como também dos próprios latifundiários na forma com que os registros eram feitos (BARROS, 2014).

A série fotográfica do Vale do Paraíba foi feita entre os anos de 1882 e 1885 sob encomenda do Centro da Lavoura e do Comércio

(CLC), fundado em 1881 por importantes comissários e produtores de café do Sudeste, ligados à classe senhorial escravagista disposta a defender seus interesses e promover o café brasileiro para ampliar seus negócios. Vale destacar ainda que a participação brasileira nas exposições universais e internacionais entre 1882 e 1885 foi financiada quase que exclusivamente pelos cafeicultores ligados ao CLC do Rio de Janeiro (MUAZE *et al.*, 2014). Desse modo, além de fomentar imaginários e representações sobre o escravagismo e as condições da agricultura do país para o público brasileiro, as intencionalidades presentes nas fotografias de Ferrez se somavam a outras estratégias de formulação de imagens internacionalizadas sobre o Brasil enquanto uma nação “pacífica e progressista”. As exposições internacionais oitocentistas funcionavam, então, conforme analisa Muaze (2021), como uma vitrine da classe senhorial e do Estado brasileiro para se autorrepresentarem como sólidos, harmônicos e bem estruturados perante o mundo, mesmo num cenário de esfacelamento tanto do escravagismo quanto do regime monárquico.

Embora a atribuição direta da intencionalidade das fotografias não seja inteiramente (re) conhecida, as imagens estudadas apontam para fortes indícios de registros que fizeram parte do projeto de criação de um ideal de progresso fundamentado nos processos produtivos e na grande escala de produção do café brasileiro, com a intenção de projetar essa lógica nas exposições universais da época. Tal ideal de progresso nunca foi uma realidade do ponto de vista sociocultural, dado que, nas entrelinhas desses registros, havia centenas de indivíduos negros em cativeiro submetidos a trabalhos degradantes e compulsórios, e ainda que em muitas fotografias da série do Vale do Paraíba o foco seja dado aos corpos e às pessoas que executavam a colheita, o fotógrafo optou por retratar um cenário apaziguado da realidade. Ferrez, portanto, não destaca em seus trabalhos os mecanismos de coerção e violência, tais como cicatrizes e queimaduras, que foram propositalmente deixadas de fora das fotografias (MUAZE, 2017).

Isso nos permite considerar, em diálogo com as reflexões de Blake (2014), que o trabalho de Ferrez contribuiu para que as fazendas de café do Vale do Paraíba Fluminense do final do século XIX se erigissem como paisagens míticas, quer dizer, como um tipo de paisagem imaginada que, para além de sua configuração dada no terreno, também se instaura como um símbolo impresso nos corações e mentes. Assim, desenharam as paisagens míticas das *plantations* de café a função simbólica de auxiliar na cons-

trução dos imaginários das elites no país sobre os modos como se configuravam as relações sociais no interior das unidades produtivas.

Ao analisar os imaginários produzidos por Ferrez, devemos levar em conta, portanto, que as imagens produzidas difundiam não apenas as lentes de um fotógrafo comum ou desinteressado, mas as de uma lógica dominante que possuía o poder representacional de documentar e monumentalizar seu próprio ponto de vista sobre a realidade. Tal ponto de vista, por sua vez, se pretendia como exclusivo e excludente, dado que – ao buscar se erigir como uma perspectiva universal – negava outras perspectivas elaboradas por grupos outros que, em função das geometrias de poder do período, não possuíam a mesma autoridade representacional para tornar públicas suas visões de mundo. Tratava-se da branquitude, alicerçada na lógica da colonialidade, se valendo dos seus instrumentos para consolidar suas posições e privilégios na construção do real.

A consciência de que, dentro das fazendas, foi construída uma intensa atividade cultural, pautada na resistência, na luta dos cativos pelo reconhecimento de sua humanidade, além das demandas por cidadania e direitos, perfazem elementos ainda pouco difundidos na sociedade como um todo, visto que, na série fotográfica de Ferrez analisada neste artigo, esse aspecto foi sumariamente ignorado. Tal resistência e luta constante dos cativos dentro e fora das fazendas remete à formulação da negritude, conceito que, conforme Munanga (1986), se refere especificamente “ao negro” produzido pela expansão marítima europeia na idade moderna. Negritude é a ideia que pauta a resistência e contestação da abordagem reducionista da história dos povos negros nos últimos séculos. O aspecto simplificador das descrições históricas se faz presente nas duas fotografias não só pelo elemento já mencionado da distância tomada dos objetos retratados, mas também pela intencionalidade do então Império do Brasil em construir uma imagem irreal, estigmatizada e “higienizada” da conjuntura escandalosa das fazendas de café.

Podemos conceber, então, que a análise dos imaginários do escravagismo no Vale do Paraíba construídos por Ferrez são relevantes não apenas porque documentam uma época, mas porque os efeitos de sua construção ainda balizam as políticas culturais de raça no presente. Isso equivale a dizer, tal como propõem Buzinde e Osagie (2011), que esses instrumentos representacionais constituídos no passado, caso não sejam examinados criticamente e gerem mudanças de percepção, continuarão a alimen-

tar os processos narrativos que na atualidade permanecem negando as cosmologias de grupos silenciados e invisibilizados pelos processos coloniais e que garantem a continuidade do privilégio do ponto de vista da branquitude e da colonialidade sobre o mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após uma detalhada análise de elementos relativos às paisagens e sociabilidades (não) retratadas nas duas fotografias consideradas neste estudo, entendemos que o aspecto intencional e subjetivo em ambas tende a uma posição política e ideológica difundida no final do Oitocentos, momento no qual a sociedade brasileira era alicerçada na escravização e que demandava imagens assépticas de uma perversa realidade, que resultou na subjugação e suplício de contingentes expressivos de indivíduos negros. Tal necessidade se traduzia não só numa demanda interna da sociedade livre, mas também de um esforço intencional do Império para eufemizar a escravização, isso já em um contexto de grandes movimentos abolicionistas em todo o continente americano.

Parece-nos patente que é fundamental compreendermos as intencionalidades que passaram a lógica da colonialidade que, conforme explorado neste artigo, pretendeu, por intermédio das lentes de Ferrez em fins do século XIX, retratar um país progressista e de convivência harmônica entre as diferentes identidades raciais. Tal esforço de compreensão é crucial para que, de um lado, possamos (re)conhecer os privilégios compulsórios que a trajetória histórica do país relegou à branquitude e, sob outro ângulo, também possamos – ainda que com muito atraso e omissão – assumir a necessidade de restituir e garantir, não raro por intermédio das políticas públicas de ações afirmativas, a humanidade, dignidade e direitos dos sujeitos negros, (re)valorizando toda a potência das (re)existências negras brasileiras.

É latente a presença do imaginário social difundido por Ferrez no modo como, contemporaneamente, são retratados o período da escravização de indivíduos negros e a produção cafeeira no Brasil no século XIX. Na região do Vale do Paraíba Fluminense, não é incomum que a sociedade local e as pessoas que visitam a localidade reproduzam uma visão deturpada do que foi a escravização.

Neste particular, vale frisar que o próprio turismo desenvolvido em Valença e no Vale do

Paraíba Fluminense, de um modo geral, se alimenta do imaginário retratado por Ferrez e escrutinado neste trabalho, uma vez que a significativa maioria dos produtos turísticos da região circunscreve-se à visitação pouco reflexiva das fazendas históricas e à contemplação distanciada da paisagem. Nas circunstâncias em que a escrivização é considerada no escopo do turismo, tal expediente é feito de forma estigmatizada e fetichizada, sem que se considere e se (re)valorize o histórico de resistência e luta negras na região. Estas últimas, por sua vez, permanecem presentes não apenas como um dado do passado, mas como processos ainda pulsantes, a exemplo das paisagens e sociabilidades presentes em São José da Serra – um dos mais antigos quilombos do Rio de Janeiro, que na contemporaneidade é palco da valorização de elementos culturais do povo negro (a despeito de esses aspectos serem silenciados, negligenciados e fetichizados pelo turismo e pela própria lógica da colonialidade) –, e nas manifestações festivo-religiosas afro-bra-

sileiras amplamente existentes em áreas urbanas e rurais da região, como o Jongo e a Umbanda.

Sendo assim, percebe-se que o imaginário social (re)produzido por Ferrez, a despeito dos esforços analíticos já empreendidos, ainda carece de maiores análises e investigações, naturalmente considerando uma perspectiva crítica e emancipatória, que visibilize a condição, as agências e múltiplas (re)existências negras ao longo da trajetória histórica do Brasil.

Por fim, um último aspecto que merece vir à baila é a potência que a própria condução deste estudo representou, principalmente em termos didático-pedagógicos. Por ter sido uma investigação gestada no âmbito de cursos médio-técnicos, os resultados da pesquisa permitiram “múltiplos despertares”, em especial por parte dos discentes, que puderam, a partir de um viés crítico, compreender os estigmas e, por outro lado, todo o repertório de potências que atravessa a trajetória dos indivíduos negros no Brasil.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, C.G. Fotografias de Guilherme Glück: uma metodologia para análise da imagem fotográfica da paisagem cultural da Lapa, PR. *Terr@ Plural*, v. 15, p.1-14, 2021.
- BARBOSA, K. Terra, trabalho e conflitos escravos no Vale do Paraíba Fluminense na segunda metade do século XIX. *Transversos*, n.8, p.71-85, 2016.
- BLAKE, K. Making mythic landscapes. In: COLTEN, C.E.; BUCLEY, G.L. (Eds.). *North American odyssey: historical geographies for the twenty-first century*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014. p. 251-270
- BRASILIANA FOTOGRAFICA. *Fazenda Santo Antônio do Paiol*. s/d1. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/4757>. Acesso em: 24 ago. 2021.
- BRASILIANA FOTOGRAFICA. *Fazenda Campo Alegre*. s/d2. Disponível em: <http://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/4759>. Acesso em: 24 ago. 2021.
- COSTA, H.; SILVA, R.R. *A fotografia moderna no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- BUZINDE, C.N.; OSAGIE, I.F. Slavery heritage representations, cultural citizenship, and judicial politics in America. *Historical Geography*, v. 39, p.41-64, 2011.
- CRL – CENTER FOR RESEARCH LIBRARIES. *Global resources networks*. s/d. Disponível em: <http://www.ddsnext.crl.edu>. Acesso em: 23 jun. 2017.
- FAZENDA SANTO ANTÔNIO DO PAIOL. *A fazenda - características e aspectos históricos*. s/d. Disponível em: <http://fazendasantoantoniido-paiol.com.br/a-fazenda/>. Acesso em: 27 jun. 2019.
- INSTITUTO MOREIRA SALLES. *Marc Ferrez*. s/d. Disponível em: <https://ims.com.br/titular-colecao/marc-ferrez/>. Acesso em 24 ago. 2021.
- IÓRIO, J.L. *Valença de ontem e de hoje: subsídios para a história do município de Marquês de Valença (1789-1952)*. Juiz de Fora: Companhia Dias Cardoso, 1953.
- LAGO, P.C. *Marc Ferrez nas coleções do Quai d’Orsay*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- MUAZE, M. Violência apaziguada: escravidão e cultivo de café nas fotografias de Marc Ferrez. *Revista Brasileira de História*, v. 74, p. 1-20, 2017.
- MUAZE, M. Os escravagistas nas “festas da modernidade”: o Centro da Lavoura e do Comércio nas Exposições Internacionais (1880-1888). *Almanack*, n. 29, p. 1-38, 2021.

MUAZE, M. *et al.* A escravidão no Vale do Paraíba pelas lentes do fotógrafo Marc Ferrez (1880-1883). In: CARVALHO, J.M.; BASTO, L. *Dimensões e fronteiras do Estado Brasileiro no Oitocentos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014. p.163-182.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

PENSARIO. *Identidades do Rio*. s/d. Disponível em: <http://www.pensario.uff.br/node/202>. Acesso em: 30 jun. 2019.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n.3, p.3-15, 1989.

ROUILLÉ, A. *A fotografia (entre documento e arte contemporânea)*. São Paulo: Senac/SP, 2009.

DADOS DOS AUTORES

Matias Maia Monteiro Pereira (matiasmaia01@hotmail.com). Graduando em Geografia pela UFJF. Egresso do Curso Técnico em Alimentos Integrado ao Ensino Médio do Cefet-RJ *campus* Valença.

Patrício Pereira Alves de Sousa (patricio.sousa@cefet-rj.br). Professor do quadro permanente do Cefet-RJ, credenciado no PPRER. Doutor em Geografia pela UFRJ.

Dyego de Oliveira Arruda (dyego.arruda@cefet-rj.br). Professor do quadro permanente do Cefet-RJ, credenciado no PPRER. Doutor em Administração de Organizações pela USP.

