



Série Pensamento Negro Descolonial

Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas

Miriam Cristiane Alves
Alcione Corrêa Alves

ORGANIZADORAS/ES

editora



redeunida



A **Editora Rede UNIDA** oferece um acervo digital para **acesso aberto** com mais de 200 obras. São publicações relevantes para a educação e o trabalho na saúde. Tem autores clássicos e novos, com acesso **gratuito** às publicações. Os custos de manutenção são cobertos solidariamente por parceiros e doações.

Para a sustentabilidade da **Editora Rede UNIDA**, precisamos de doações. Ajude a manter a Editora! Participe da campanha «e-livro, e-livre», de financiamento colaborativo.

Acesse a página
<https://editora.redeunida.org.br/quero-apoiar/>
e faça sua doação

Com sua colaboração, seguiremos compartilhando conhecimento e lançando novos autores e autoras, para o fortalecimento da educação e do trabalho no SUS, e para a defesa as vidas de todos e todas.

Acesse a Biblioteca Digital da Editora Rede UNIDA
<https://editora.redeunida.org.br/>

E lembre-se: compartilhe os links das publicações, não os arquivos. Atualizamos o acervo com versões corrigidas e atualizadas e nosso contador de acessos é o marcador da avaliação do impacto da Editora. Ajude a divulgar essa ideia.

editora.redeunida.org.br



Míriam Cristiane Alves
Alcione Corrêa Alves
ORGANIZADORAS/ES

Série Pensamento Negro Descolonial

Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas

1ª Edição
Porto Alegre
2021



Coordenador Nacional da Rede UNIDA

Túlio Batista Franco

Coordenação Editorial

Editor-Chefe: **Alcindo Antônio Ferla**

Editores Associados: **Gabriel Calazans Baptista, Ricardo Burg Ceccim, Cristian Fabiano Guimarães, Márcia Fernanda Mello Mendes, Júlio César Schweickardt, Sônia Lemos, Fabiana Mânica Martins, Denise Bueno, Maria das Graças, Frederico Viana Machado, Márcio Mariath Belloc, Karol Veiga Cabral, Daniela Dallegrave.**

Conselho Editorial

Adriane Pires Batiston – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;
Alcindo Antônio Ferla – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Àngel MartínezHernández – Universitat Rovira i Virgili, Espanha;
Angelo Stefanini – Università di Bologna, Itália;
Ardigó Martino – Università di Bologna, Itália;
Berta Paz Lorido – Universitat de les Illes Balears, Espanha;
Celia Beatriz Iriart – University of New Mexico, Estados Unidos da América;
Denise Bueno – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Emerson Elias Merhy – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil;
Érica Rosalba Mallmann Duarte – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Francisca Valda Silva de Oliveira – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil;
Izabella Barison Matos – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;
Hêider Aurélio Pinto – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil;
João Henrique Lara do Amaral – Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil;
Júlio César Schweickardt – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;
Laura Camargo Macruz Feuerwerker – Universidade de São Paulo, Brasil;
Leonardo Federico – Universidad Nacional de Lanús, Argentina;
Lisiane Böer Possa – Universidade Federal de Santa Maria, Brasil;
Liliana Santos – Universidade Federal da Bahia, Brasil;
Luciano Bezerra Gomes – Universidade Federal da Paraíba, Brasil;
Mara Lisiane dos Santos – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil;
Márcia Regina Cardoso Torres – Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro, Brasil;
Marco Akerman – Universidade de São Paulo, Brasil;
Maria Augusta Nicoli – Agenzia Sanitaria e Sociale Regionale dell'Emilia-Romagna, Itália;
Maria das Graças Alves Pereira – Instituto Federal do Acre, Brasil;
Maria Luiza Jaeger – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil;
Maria Rocineide Ferreira da Silva – Universidade Estadual do Ceará, Brasil;
Paulo de Tarso Ribeiro de Oliveira – Universidade Federal do Pará, Brasil;
Ricardo Burg Ceccim – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil;
Rodrigo Tobias de Sousa Lima – Fundação Oswaldo Cruz/Amazonas, Brasil;
Rossana Staeve Baduy – Universidade Estadual de Londrina, Brasil;
Sara Donetto – King's College London, Inglaterra;
Sueli Terezinha Goi Barrios – Associação Rede Unida, Brasil;
Túlio Batista Franco – Universidade Federal Fluminense, Brasil;
Vanderléia Laodete Pulga – Universidade Federal da Fronteira Sul, Brasil;
Vera Lucia Kodjaoglanian – Laboratório de Inovação Tecnológica em Saúde/LAIS/UFRN, Brasil;
Vera Maria Rocha – Associação Brasileira da Rede UNIDA, Brasil;
Vincenza Pellegrini – Università di Parma, Itália.

Comissão Executiva Editorial

Gabriel Calazans Baptista
Jaqueline Miotto Guarnieri Guarnieri
Alana Santos de Souza
Márcia Regina Cardoso Torres
Renata Riffel Bitencourt

Arte da Capa | Projeto Gráfico | Diagramação

Lucia Pouchain

Ilustrações

Zeca Amaral

Avaliadoras/es

Alcione Correa Alves – UFPI
Eliane Silvia Costa – UFBA
Miriam Cristiane Alves – UFPel / PPGPSI-UFRGS
Raquel da Silva Silveira – UFRGS
Rutte Tavares Cardoso Andrade – UNILAB
Tade de Paula Souza – UFRGS

ISSN: 2446-4813

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

A474r **Alves**, Miriam Cristiane; **Alves**, Alcione Corrêa (orgs.).

Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas / Organizadoras/es: Miriam Cristiane Alves e Alcione Corrêa Alves; Prefácio de Vera Rodrigues. – 1. ed. – Porto Alegre : Rede Unida, 2021.

260 p. (Série Pensamento Negro Descolonial, v.3)
E-book: 7,25 Mb; PDF

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-87180-48-9

DOI: 10.18310/9786587180489

1. Características do Estudo. 2. Colonialismo. 3. Comportamento e Mecanismos Comportamentais. 4. Fatores Raciais. 5. Grupo com Ancestrais do Continente Africano. 6. Racismo. I. Título. II. Assunto. III. Organizadoras.

21-30180043

CDD 305.56:960.981

CDU 342.724(6)(81)

ÍNDICE PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Grupos sociais e questões raciais; História da África; História do Brasil.
2. Minorias étnicas e Igualdade racial; Brasil; África.

Catálogo elaborado pelo bibliotecário Pedro Anizio Gomes CRB-8 8846

Todos os direitos desta edição reservados à Associação Brasileira Rede UNIDA
Rua São Manoel, nº 498 - CEP 90620-110, Porto Alegre – RS. Fone: (51) 3391-1252

www.redeunida.org.br



Sumário

Prefácio	7
<i>Vera Rodrigues</i>	
Apresentação	11
<i>Alcione Corrêa Alves e Míriam Cristiane Alves</i>	
CAPÍTULO 1 O pensamento negro e suas relações com outras perspectivas descoloniais	23
<i>Alef Monteiro</i>	
CAPÍTULO 2 Epistemologia feminista negra e a criação de espaços seguros para mulheres negras	43
<i>Bruna Ribeiro Troitinho</i>	
CAPÍTULO 3 Habitando o próprio corpo: uma identidade em processo	57
<i>Joana Maria Borges de Freitas</i>	
CAPÍTULO 4 Os corpos abjetos na cidade	71
<i>Cristine Jaques Ribeiro, Camila de Freitas Moraes e Carla Graziela R. B. Araújo</i>	
CAPÍTULO 5 Escrivência: experiências vividas, pensadas, sentidas, doídas, marcadas pelo racismo ao longo de histórias de vida	89
<i>Maria Leonor Mesquita Tarques da Silva e Míriam Cristiane Alves</i>	
CAPÍTULO 6 Negra, acadêmica e preterida: do conto às realidades afetivas no Brasil	105
<i>Marina Gonçalves Moreira e Dyana Helena de Souza</i>	
CAPÍTULO 7 Por uma política de escrita do cotidiano: enfrentamentos ao racismo e sexismo na academia	121
<i>Luciana Rodrigues e Aline Kelly da Silva</i>	
CAPÍTULO 8 Interseccionalidade: reflexões sobre as opressões de raça, classe, gênero e sexualidade a partir da perspectiva crítica decolonial em Terapia Ocupacional	135
<i>Leticia Ambrosio e Carla Regina Silva</i>	
CAPÍTULO 9 Narrativas de uma psicóloga negra: reflexões sobre o processo de formação profissional, intelectual e pessoal	153
<i>Camila Dutra dos Santos</i>	

CAPÍTULO 10 O coletivo Macanudos na vida das estudantes: outras narrativas sobre nós, a existência	171
<i>Charlene da Costa Bandeira</i>	
CAPÍTULO 11 Roda das Pretas (de nós, para nós): produzindo saúde decolonial	191
<i>Ana Catarine Guimarães Castro, Gabriela da Silva Barros, Jaciara França Gama, Ketlen Ariany da Silva Xavier e Vanessa Torquato dos Santos Marques</i>	
CAPÍTULO 12 Racismo e colonialidade no ambiente prisional brasileiro.....	207
<i>Thais Bonato Gomes</i>	
CAPÍTULO 13 O sistema administrativo-educacional-colonial da Guiné-Bissau e seus efeitos na atual conjuntura política	221
<i>Ailton Gomes e Lucas Augusto Cabi</i>	
CAPÍTULO 14 O uso pejorativo da designação “nego” em figurinhas de whatsapp: uma análise sobre a reprodução (in)consciente do racismo estrutural	237
<i>Diego Benjamim Neves e Thiago Gomes Novaes</i>	
Sobre as autoras e os autores.....	253

Prefácio

Quem sabe de onde veio, sabe para onde vai

Vera Rodrigues

Quando fui convidada para prefaciar a coletânea mais recente da *Série Pensamento Negro Decolonial*, intitulada “Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas”, logo pensei no caminho percorrido por quem organiza e escreve os textos que compõem esse convite para um encontro com epistemologias e metodologias que partem de caminhadas ancestrais. Nessa reflexão, penso que só quem caminha sem perder de vista o legado dos seus – e ainda faz disso uma projeção para caminhadas futuras – é capaz de despertar uma leitura criativa, crítica e potente, ancorada no entendimento de que “Quem sabe de onde veio, sabe para onde vai”.

Isso porque não basta simplesmente caminhar. É preciso saber a direção que se quer tomar, bem como com quem se quer fazer essa caminhada. Em tempos em que toda a nossa capacidade de (re)existir é colocada à prova, seja no enfrentamento à pandemia da Covid-19 e/ou a todas as formas de genocídio e epistemicídio contra a população negra, precisamos nos *aquilombar* e tecer *escriviências*, como nos provoca a pensar a escritora Conceição Evaristo. E, ao fazermos isso, temos nessa publicação um ato de (re)existência, pois como nos ensina essa mesma escritora, escrever e publicar, para nós negros/as, é um ato político.

Sendo assim, todo ato político também implica em um apostar na vida, diante dos silenciamentos impostos por quem intenciona impedir a caminhada alheia. Talvez, por essa razão, encontramos em cada texto desta obra um respiro que extravasa os pulmões e encontra o ar da vida. Nesse respirar, fruto de uma caminhada, por vezes lenta, por vezes cheia de tropeços, mas nunca interrompida, encontramos narrativas, experiências e reflexões que emergem do vivido por cada autor/a.

Esse vivido é típico de quem sabe de onde veio e para onde vai. No caso, especialmente, das mulheres negras, autoras nesta obra, percebo o ato da escrita

e da fala como elos intrincados de eventos de protagonismo feminino e negro. E esses eventos estão longe de serem atos individuais, muito pelo contrário: se mostram a partir do coletivo e estão ancorados em experiências e estratégias de enfrentamento às adversidades, ao não-existir. Em cada uma de nós, mulheres negras, há memórias desses eventos. Estes estão, por vezes, no âmbito familiar em que nossas mães, tias, avós ou bisavós romperam silêncios impostos pelo racismo e/ou pelo machismo.

Esses processos de rupturas poderiam surgir a partir do fim de um casamento e da consequente necessidade de criar sozinha os/as filhos/as, ou ainda, de arcar com jornadas extenuantes de trabalho, dentro e fora de casa. E assim, ao alimentar bocas, ao curar dores, ao enxugar lágrimas, ensinavam lições de vida. Se estabelecem, então, gerações de lavadeiras, de benzedoras, de parteiras, de cozinheiras, de artistas, de empregadas domésticas, de militantes e de professoras, dentre outros exemplos de protagonismo feminino e negro.

O registro dessas memórias também ocorre na crescente produção de conhecimento, especialmente advinda de estudantes egressos/as das ações afirmativas que buscam priorizar a contribuição de intelectuais negros/as, bem como de temáticas que dialoguem com experiências vivenciadas pela população negra. É assim que monografias, artigos, dissertações e teses vêm ampliando os repositórios das nossas universidades públicas, evidenciando referências como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Neuza Santos, Abdias Nascimento, Sueli Carneiro, dentre outros expoentes do pensamento social brasileiro.

Vale ressaltar que o atributo enquanto pensadores/as e/ou intérpretes do Brasil não é frequentemente reconhecido aos/às intelectuais negros/as, de modo que suas obras são relegadas às contribuições marginais. Nesse lugar, à margem da sociedade, tratar das relações étnico-raciais ou de hierarquias raciais não significa problematizar o ponto central da estrutura da sociedade brasileira. Não obstante, a emergente produção de conhecimento vem respondendo a isso e, portanto, ao epistemicídio no cenário acadêmico. Essa resposta encontramos no diálogo proposto em torno de epistemologias e de metodologias negras, descoloniais e antirracistas.

Tal diálogo remete a algo que venho explorando na produção intelectual negra: as dimensões do afeto, da teoria e da política. Penso nestes elementos porque geralmente os vejo como negados à população negra, especialmente às

mulheres. Iniciando essa reflexão pelo afeto, penso que sua negação é o primeiro passo de um processo crescente de desumanização que é intrínseco ao racismo. Nossa existência é permeada pela falta de estímulos para que gostem de nós, de nossa companhia, de nossas trajetórias. Arrisco a dizer que é na escola – e daí a importância da Educação para as relações étnico-raciais – que estamos mais suscetíveis a esse processo de negação, de não-afeto.

Digo isso enquanto parte de uma geração que não se viu representada nos livros didáticos ou, quando se viu, sempre foi retratada na posição de escravizada, nunca de protagonista de revoluções, sejam elas dos Malês ou do Haiti, por exemplo. Essa invisibilidade veio acrescida da ausência do contato com professores/as negros/as e da convivência/omissão de professores/as brancos/as com as “brincadeiras” racistas.

É um processo que desenvolve o crescer com vergonha do seu cabelo, da cor da sua pele e de sentir que há algo errado com você, que não há palavras que nomeiem. Desde cedo, negar-se, não sentir afeto por si e pelos seus, é quase naturalizado. Por isso, a frase da autora e empreendedora Monique Evelle faz tanto sentido: “Nunca fui tímida. Fui silenciada”¹. E nesse silêncio, nosso afeto por nós e pelos/as nossos/as custa a emergir. Então, por que não ancorar uma fala transgressora, contra-hegemônica, a partir do afeto? Ao resgatarmos o princípio fortalecedor daquilo que nos desumaniza, poderemos passaremos a reconquistar a crença e a força em nós mesmos/as.

Dado esse primeiro passo, a fala vai ao encontro da teoria, da formulação de pensamento e conhecimento fundados nas trajetórias coletivas de vida, mencionadas anteriormente. Essa experiência endógena, não se mostra de forma hermética, fechada ao diálogo. Ela é somente ancorada em um lugar de centralidade. E como fazemos isso? Quando atentamos para a potência crítica e criativa de nossos artistas, ativistas, empreendedores/as e intelectuais. Ao fazermos isso nos colocamos no lugar de “sujeitos” e recusamos o de “objetos”. Foi isso que estudantes negros/as cotistas fizeram quando recusaram o rótulo de que suas entradas nas universidades acarretaria a queda da qualidade acadêmica, de ir contra à falácia de que, enquanto alunos/as, não seriam capazes de produzir trabalhos de excelência ou ainda de “se adequarem” ao meio universitário.

1 Ver: #NuncaFuiTímidaFuiSilenciada (moniquevelle.com.br)

É isso que nós, professores/as negros/as, fazemos quando elaboramos ementas de componentes curriculares com referências intelectuais negras. Também o fazemos quando reiteramos a cada estudante negro/a que a universidade também é o seu lugar. E, que nesse lugar será um/uma produtor/a de conhecimento. É isso que cada autor/a do livro “Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas” faz quando atenta para temas como interseccionalidade, memória, corporeidades, sexualidade, dentre outras lentes, para evidenciar a humanidade de cada um/a. Assim, abraçamos a teoria como constitutiva da nossa fala e do nosso agir.

Da mesma forma o fazemos com viés político. Ou seja, a partir das relações de poder envolvidas na dinâmica social. Não devemos desistir de dialogar nos espaços de poder – públicos ou privados – e fazer valer a luta pela conquista de direitos que podem ocorrer via políticas públicas de promoção da igualdade racial, por exemplo. Cabe também nesse escopo a contínua valorização da produção intelectual advinda de autores/as que sabem de onde vêm e, portanto, sabem para onde irão.

No livro que temos em mãos essa caminhada parte de uma origem comum, de uma matriz africana, e vai na direção de uma produção textual que tem as marcas da descolonização e da luta antirracista. Isso é bem-vindo, pois se, de fato, defendemos que “Vidas Negras Importam”, significa que o comprometimento que perpassa as formas pelas quais produzimos e compartilhamos conhecimento tem valor e merece ser cultuado.

Esse comprometimento está presente nesta obra, cujo conhecimento produzido está alinhado a uma teoria vivida. Tal conhecimento não neutraliza sujeitos ou visões de mundo. Aponta e retrata caminhos. Caminhos de enfrentamento a questões que não podem mais ser adiadas. Nós precisamos, sem dúvida, nos filiar a esse comprometimento. A partir disso, indubitavelmente, caminharemos sabendo nossa origem e destino. E, não caminharemos sós.

Apresentação²

Alcione Corrêa Alves
Míriam Cristiane Alves

O terceiro volume de nossa *Série Pensamento Negro Descolonial*, “Redes Intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas”, editada pela Rede Unida, intensifica um princípio suleador às atividades do Núcleo de Estudos e Pesquisas E’léékò, assim como a ideia contemporânea de pensamento amefricano³, em sua circulação: a ideia de rede ou, particularmente, a ideia de redes intelectuais. Dentro do que temos buscado em nossas construções de redes intelectuais amefricanas, publicações como a presente *Série*, em seus atuais três volumes, assim como, o conjunto do trabalho desenvolvido em pesquisa, ensino e extensão pelo E’léékò, oferecem condições para compreender um pouco da potência dessas redes intelectuais produzidas entre Brasil e América Latina, entre *nosotros y nuestros Otros*, considerando o que tem sido proposto como novos problemas modelares em nossa comunidade científica: Com que parcerias trabalhamos? Com quem aprendemos e construímos? Quem citamos e compartilhamos? Como intensificamos, melhoramos nossos modos de compartilhar conhecimentos amefricanos?

E, – pergunta rediviva, em nosso ofício – para que(m) servem? O trabalho constante, do qual os presentes capítulos deste volume, assim como os dois volumes anteriores desta *Série* oferecem mostra significativa, tratam a pergunta por nossas parcerias visando a produção e difusão de conhecimento científico ou, de outro modo, à pergunta por nosso compromisso com concepções de ciência, de labor acadêmico, de universidade pública, de conhecimento distintas de nossa formação centro-europeia (das teorias-avós que bebemos, no dizer de Mário de Andrade). Cada capítulo deste volume, em perspectiva transdisciplinar, trata a

2 Essa coletânea tem apoio do Programa de Apoio à Pós-Graduação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (PROAP-CAPES), por meio do convênio com o Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGSI-UFRGS) e do Ministério da Saúde (MS) por meio do projeto RENAFRO Saúde e da interiorização da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN): programa de capacitação afrocentrada, do curso de Psicologia, da Faculdade de Medicina, da Universidade Federal do Pelotas (UFPel).

3 A todas referências à noção de amefricanidade ou América Latina, consulte-se: GONZÁLEZ, 2018.

esta pergunta, necessária, desde um lugar de enunciação onde somos sujeitas/os cognoscentes e onde percebemos a quem investigamos, com quem aprendemos, desde quem observamos o mundo e, nos mostramos agentes sobre ele; desde um lugar de enunciação no qual as/os concebemos, igualmente, como sujeitas/os cognoscentes⁴. Nosso volume, ora em anunciação, em vez de reivindicar as condições de possibilidade a uma fala de micróbios, diz respeito o tempo todo, em cada capítulo, a um fazer-ciência que busque compreender as condições a uma interdição de sujeitas/os amefricanas/os ao outro lado do microscópio (nos servindo da metáfora de Costa Pinto), a esta posição de pesquisadora/r; de intelectual; de sujeita/o cognoscente; de agência sobre os contextos que se nos apresentam; em uma palavra, regressando ao ponto de partida, a esta posição de redes intelectuais, amefricanas, em suas consequências epistemológicas e políticas.

Construir este problema implica uma concepção de ciência, antes de tudo, política, dizendo ao lugar do qual enunciamos e, como seu corolário, dizendo a que(m) serve esta concepção de ciência: por quem enuncia; desde onde a enuncia; e com que(m) busca dialogar?



4 Como se, permanentemente, regressássemos (ou fôssemos regressados, dentro do debate acadêmico em um marco de branquitude) aos termos do debate entre Costa Pinto e Abdias do Nascimento, no I Congresso Brasileiro do Negro, em 1959; à ocasião, Costa Pinto objetara a Abdias do Nascimento a partir da [hoje] [clássica] imagem de micróbios no microscópio: a eles e, no desenvolvimento da metáfora, a nós, sujeitas/os negras/os, caberia apresentar resultados similares ante as condições de experimentos de pesquisa da/o intelectual, conforme as bases positivistas centradas na objetividade do fazer científico. Nisto consistiria, como consequência da metáfora de Costa Pinto, nosso lugar na equação de produção e difusão de conhecimento – “o negro como tema”, na formulação contemporânea construída e discutida por Guerreiro Ramos.

Ao longo de uma formação compartilhada no ambiente acadêmico no *Campus* do Vale, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), em muitos momentos da vida universitária, nos deparamos com a pergunta elaborada por este *graffiti*, situado na entrada do Instituto de Letras (estima-se que sua primeira pintura data de 2003): a que(m) serve teu conhecimento? Se, desde o lugar de uma tradição científica ocidental, paradigma ainda vigente em nosso modelo acadêmico (formador de gerações anteriores a nossa), a pergunta ensejaria um debate, necessário, sobre concepções utilitaristas de ciência, definidoras de nosso fazer, assim como de investimentos e políticas em educação pública referentes a pesquisas que devam necessariamente servir a algo, ou que devam necessariamente resultar em materialidades imediatamente observáveis pela população; talvez a nossa posição, de uma ciência que busca enunciar desde um lugar amefricano⁵, talvez a pergunta pela enunciação e pelo lugar do conhecimento (doravante, desde uma posição não mais positivista, sob o primado de uma [suposta] objetividade do fazer científico) nos permita, enquanto sujeitas/os de conhecimento, nós e aquelas/es com quem aprendemos e construímos conhecimento, talvez esta pergunta se atualize o tempo todo, nos perguntando a que(m) nos destinamos, com quem buscamos construir, quem citamos e com quem debatemos.

Em um segundo momento, o uso do verbo *servir* talvez não remeta a uma dimensão necessariamente utilitarista mas, antes, diga algo sobre o lugar político de nosso fazer, desde um lugar amefricano, em uma pergunta que, de algum modo, nos convida a uma ciência não necessariamente, ou não apenas, ocidental, no âmbito de um modelo acadêmico não necessariamente, ou não apenas, acolhedor de epistemologias centroeuropeias em seu exercício de investigar a seus Outros. *Servir*, neste sentido, talvez aluda a uma relação de poder atinente a risco de sujeitas/os negras ou, no limite, sujeitas/os racializadas/os imbricadas/os em um modo de produção científica voltado, em última instância, a nossa própria reificação, a nossa própria desumanização enquanto objeto de um conhecimento acadêmico, por vezes, retroalimentado. Sem o lugar, corremos o risco de uma ciência que serve a algo exógeno a nós, assim como corremos o risco de que nosso fazer-ciência sirva a esta engrenagem de desumanização, de violência, de manutenção do que combatemos e do que nos domina.

5 O que Patricia Hill Collins denominaria um “paradigma alternativo” (COLLINS, 2019, p. 403).

Por fim, se o adjetivo referente ao conhecimento (*teu*) nos pergunta, uma vez mais, até que ponto nosso labor acadêmico não dedica sua energia vital àquilo que nos violenta e desumaniza, a nós sujeitas/os amefricanas/os neste empenho de uma ciência enunciando desde nosso lugar amefricano. Este uso de *teu* contribuiria, igualmente, ao cultivo deste lugar de conhecimento ou, haja vista nossa desumanização constante como uma forma de violência (acompanhando a Sueli Carneiro: como um epistemicídio), ao cultivo de nosso conhecimento como uma prerrogativa eminentemente humana, na qual nos fazemos, na qual devemos (não do verbo *dever*, mas do verbo *devir*; de nosso devir-negro) produção, discussão e partilha de conhecimento, com todas as implicações epistemológicas daí decorrentes. Em certa medida, o qualificativo *teu* assinala a agência de um conhecimento humanizado que, desde nosso trabalho científico, traria a potência de um conhecimento coletivo.

Neste terceiro volume, compartilhamos quinze modos de responder à questão proposta na parede, na forma de um prefácio de Vera Rodrigues (cuja trajetória se inicia, precisamente, neste ambiente acadêmico do qual se enuncia nossa pergunta de partida), seguido de quatorze capítulos. No primeiro deles, Alef Monteiro explora as possibilidades teóricas de uma relação entre um marco de pensamento negro e um marco, crescente em nossa comunidade científica no Brasil, de pensamento descolonial visando a “traçar um esboço panorâmico de certas aproximações, distanciamentos e entrecruzamentos existentes entre o pensamento negro e as teorias sociais produzidas em reação ao sistema-mundo capitalista, durante o séc. XX e início do XXI, na periferia do capitalismo”. No capítulo seguinte, Bruna Ribeiro Troitinho constrói um ensaio ambientado em nosso contexto de crise sanitária, desde um contexto de pandemia racializada no qual ganha sentido o exame de sua relação com outras mulheres negras, “partindo de uma experiência pessoal, mas em perspectiva coletiva” à luz do que nos apresenta bell hooks, para quem “compartilhar estratégias pessoais para negociar essa estrutura é um processo útil de intervenção. Quanto mais familiarizados estamos, mais nos comunicamos uns com os outros, maior é a consciência de que não estamos isolados, mais projetamos nossas preocupações [...]” (2019, p. 156).

De modo a situar o corpo ao centro de nossos modos de conhecimento, Joana Maria Borges de Freitas propõe, em seu capítulo, o recurso à escrevivência

como base metodológica a uma discussão “[...] essencialmente sobre como os resultados de uma pesquisa científica podem extrapolar o estritamente acadêmico e conduzir o “corpo” do pesquisador por caminhos inesperados”. A construção do corpo como lugar de conhecimento se inicia na epígrafe de Lélia González “[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista”, de modo a subsidiar, em suas palavras, “uma metodologia negra” desde o lugar de um corpo racializado.

A racialização do corpo negro, da corpa-negra com lugar de conhecimento se desenvolve em capítulos subsequentes, apresentando uma riqueza de possibilidades metodológicas que, em si mesma, oferece um dos subprodutos deste terceiro volume de nossa coleção: por exemplo, no capítulo seguinte, a escrita a seis mãos de Cristine Jaques Ribeiro, Camila de Freitas Moraes e Carla Graziela R. B. Araújo faz a pergunta pelo “direito à cidade transversalizada, com as questões de raça e gênero na perspectiva descolonial, justamente por ser essa a teoria que nos convoca a pensar uma cidade e os corpos que nela habitam a partir de um discurso que transgride as regras impostas pelo saber/fazer hegemônico”; concebendo as violências partícipes de nossos modos de pensar e viver o espaço urbano.

A luz de um marco teórico descolonial, as autoras propõem, em suas considerações finais, que “pensar a cidade como espaço estruturante da morte, é reconhecer a influência de uma política que regula e decide a vida de todos. É uma política que fortalece os processos de segregação territorial, que tenta inviabilizar os modos heterogêneos de existência e que fortalece constantes os urbidícios impostos para a população empobrecida, especialmente mulheres negras, homens negros e mulheres brancas”, demarcando a racialização do corpo negro e os problemas atinentes às violências que afetam sua prerrogativa ao espaço urbano.

O desenvolvimento da noção de escrevivência, percebida desde Conceição Evaristo e apropriada em nossos esforços de um conhecimento amefricano, coletivo, avança na leitura proposta por Maria Leonor Mesquita Tarques da Silva e Míriam Cristiane Alves, tributária de seu trabalho de conclusão de curso. No capítulo, assim como no texto anterior, a escrevivência fornece subsídios metodológicos à compreensão de nossa voz, de nosso corpo, como lugar de conhecimento: “Falar de si enquanto ser existente e pertencente ao mundo. Falar de si, falar através de si sobre a ferida aberta que insiste em não cicatrizar é anunciar e denunciar as mazelas

às quais negros e negras são diuturnamente expostos na sociedade brasileira. Movimento que produz desconforto, indignação, que produz lágrimas de dor, sofrimento psíquico, mas que, ao mesmo tempo, produz resistência, senso crítico, vida, (re)existências”. Ao fim e ao centro, nossa agência, em luta pela prerrogativa da existência que, racializada, devém (re)existência; neste desenvolvimento, Leonor Tarques agrega uma possibilidade teórica riquíssima a nosso debate sobre a noção de experiência, em seu lugar dentro do debate sobre nossas produções coletivas de conhecimento: “Souza (1983, p. 18) faz referência à ‘experiência como matéria-prima’ que permite a homens e mulheres negras vivenciarem a metamorfose de suas vidas e histórias enquanto “processo de libertação”. Ao longo do capítulo, a noção de Evaristo estabelece tessituras com um marco de pensamento descolonial possibilitando uma [...] escrevivência, [em que as autoras] realizamos leituras e releituras sobre narrativas negras, histórias negras, vivências negras na perspectiva de aproximá-las, articulá-las, entrelaçá-las e fazer ecoar a minha voz, a nossa voz, a voz de homens e mulheres negras em polifonia.

Prosseguindo a riqueza metodológica deste volume, no que tange a apropriações da noção de escrevivência, Marina Gonçalves Moreira e Dyana Helena de Souza, nas potencialidades de uma forma híbrida entre a primeira metade em forma de conto e a segunda, em forma de ensaio, debatendo as perspectivas atinentes ao mercado matrimonial brasileiro, interpretado desde a perspectiva interseccional na base do capítulo, à luz de um recorte: “[...] expandir a análise para dados demográficos sobre casamentos, escolaridade, seletividade matrimonial, raça e relacionamentos”. Ambas se dedicam a examinar, no conto e no ensaio, “[...] como a mulher negra acadêmica encontra barreiras específicas no processo de amar e de ser amada como igual na sociedade brasileira de hoje, constituindo união conjugal em relacionamentos hetero e homoafetivos”. No último parágrafo do conto, o epílogo construído às personagens Dandara e Cassandra costura, com exatidão, a linha argumentativa ao ensaio subsequente: “[...] sofreram, mais uma vez, em silêncio: *preteridas*. Entendiam, finalmente, seus lugares. Não importavam os esforços, diplomas, currículos, cuidados e afetos. Eram negras e, nessa terra, seus lugares eram os de provocadoras, de rebolados, de caras e bocas, mas não de casamentos. Nunca entrariam para o quadro da família no Natal. Aprenderam a lição e trataram de enterrar, fazer luto e rezar missa de sétimo dia para suas expectativas com o amor”.

O capítulo seguinte, de Luciana Rodrigues e Aline Kelly da Silva, visa a discutir “como o sexismo alia-se às opressões de raça e classe em nossas experiências como mulheres negras no contexto acadêmico”, mediante recurso ao pensamento de bell hooks e, em sua esteira, “de outras produções de autoras feministas (prioritariamente negras)”, perfazendo um compromisso, a sua vez, teórico e político; a construção do problema de pesquisa, a partir da experiência interseccional em ambiente acadêmico, permite, desde a introdução do capítulo, uma apreciação detida das contribuições de hooks à argumentação central: “Se essa experiência fala de nós e fala de outras, temos o compromisso em buscar não separar a discussão de raça da discussão de gênero e de classe. Isso é o que as mulheres negras nos ensinam a fazer: não separar o pessoal e o político (hooks, 2019a). Nesse caminho, apostamos em uma escrita, como produção de conhecimento, que parta de uma política do cotidiano, como nos convida bell hooks (1995), possibilitando articular as vivências pessoais e singulares com as análises dos processos de produção subjetiva e social. Uma produção que, portanto, não separe vida e escrita, como nos fala Glória Anzaldúa (2019)”.

Tributária de uma dissertação de mestrado, no âmbito do Laboratório de Atividades Humanas e Terapia Ocupacional – AHTO UFSCar, assim como de um compromisso de indissociabilidade entre pesquisa e extensão em nossas práticas acadêmicas antirracistas (perfazendo, destarte, este ponto de contato entre o AHTO e o E'lélékò), o capítulo de Leticia Ambrosio e Carla Regina Silva prossegue o movimento de apropriações da noção de escrevivência iniciado em capítulos anteriores (e, assim como nos textos supracitados, também operando um diálogo entre a escrevivência e referências no campo do pensamento descolonial) de modo a, neste texto, “apresentar reflexões e discussões teóricas sobre a interseccionalidade presente em cotidianos periféricos de jovens negras LGBTQ+, em composição com a Terapia Ocupacional”. Ao final da introdução ao texto, as autoras apresentam as linhas de organização do capítulo: “[na primeira seção,] há uma contextualização da experiência da Terapia Ocupacional, a partir do acompanhamento de uma jovem negra bissexual, moradora de um bairro periférico em um município no interior de São Paulo. Na segunda seção [...] trataremos reflexões teóricas acerca do feminismo negro e da interseccionalidade apontando-a como instrumento para as ações terapêuticas ocupacionais. E, finalmente, na terceira seção [...]

apresentaremos como os marcadores de raça, gênero, sexualidade e classe atuam nos cotidianos, atividades humanas, ocupações, participação e vida social.

Por sua vez, tributária de seu Trabalho de Conclusão da Especialização em Saúde da Família e da Comunidade, pelo Grupo Hospitalar Conceição, o capítulo de Camila Dutra dos Santos disserta sobre “[...] minhas narrativas e processo de formação como mulher cisgênero negra, durante a Residência Multiprofissional em Saúde (MS), no Grupo Hospitalar Conceição (GHC)”; dos Santos busca, em seu texto, “[...] desenvolver uma reflexão crítica sobre esse processo de formação profissional, intelectual e pessoal, tendo como mote de discussão as relações raciais e de gênero que me atravessaram nesse contexto”, dissertando sobre e a partir do lugar interseccional ao centro de sua formação, assim como da centralidade do corpo, interseccional, como lugar de conhecimento atravessado pelas dimensões de interesse da pesquisa. Ao explanar suas bases metodológicas, dos Santos assinala suas referências negras descoloniais na base de suas escolhas, mediante recurso ao memorial formativo, suplementado por Grada Kilomba: esta estratégia “[...] constitui-se em uma escrita acadêmica autobiográfica, na qual se analisa a própria formação de forma crítica e reflexiva, explanando os fatos, as situações, os encontros com as pessoas, textos, poesias e músicas. [...] Esta metodologia me permitiu articular vivências e memórias do dia a dia na Residência Multiprofissional em Saúde no GHC a respeito das relações raciais, e, conforme Abrahão (2011), esse é um processo de reflexão e rememoração dos fatos, por meio de uma narrativa de vida que faça sentido, visando, no caso, elucidar e ressignificar aspectos da minha própria formação. A escrita deste memorial é também uma forma de protagonismo, enquanto mulher negra, ouvindo a própria voz, que por muito tempo foi silenciada. Ao possibilitar que eu narre as minhas histórias e as de outras pessoas negras, essa escrita torna-se um ato político (KILOMBA, 2019)”.

Sucedendo aos capítulos tributários das referidas investigações, o sumário deste terceiro volume de nossa coleção, pela Rede Unida, apresenta dois capítulos dedicados à compreensão de coletivos de mulheres negras: no primeiro deles (igualmente tributário de seu trabalho de conclusão de curso, assim como o texto de Leonor Tarkes), Charlene da Costa Bandeira abre, com uma epígrafe à canção de Emicida, “Permita que eu fale”, sua discussão, assentada sob bases teóricas descoloniais, acerca do Coletivo Macanudos, na cidade do Rio Grande: “[...] desenhei uma pesquisa acerca de como o Coletivo Macanudos de Negras e Negros

de Rio Grande tornou-se, nos últimos sete anos, um espaço de acolhimento e de resistência para os alunos negros no espaço universitário”, visando a compreender como sujeitas/os integrantes do Coletivo atribuem seus sentidos, “conhecendo sua trajetória e suas estratégias de acolhimento e/ou resistência dentro do espaço universitário”. A análise de Bandeira se constrói sobre uma hipótese, a saber, “[...] o coletivo contribui para a construção de estratégias de resistência, de acolhimento e constituição de um espaço de promoção da saúde mental, através das ações e atividades desenvolvidas, ressignificando o ambiente acadêmico para os estudantes negros e negras da FURG”, em uma discussão cujos fundamentos se mostram afins a textos anteriores do mesmo volume, incidindo sobre um pressuposto comum de conhecimento amefricano enquanto conhecimento eminentemente coletivo.

Por sua vez, o capítulo sobre o coletivo Roda das Pretas (iniciativa do núcleo Sertão de São Francisco, integrante da *Rede de Mulheres Negras de Pernambuco* – RMN) se escreve e se inscreve, metodologicamente, também como um coletivo pelas mãos de Ana Catarine Guimarães Castro, Gabriela da Silva Barros, Jaciara França Gama, Ketlen Ariany da Silva Xavier e Vanessa Torquato dos Santos Marques: em seu texto, abrindo com a epígrafe do poema de Maya Angelou “Eu me levanto”, as autoras, assentadas em referenciais amefricanos afins a um marco comum de pensamento descolonial, estabelecem diálogo com os textos anteriores mediante recurso a uma concepção, circulante ao longo do volume, de conhecimento coletivo, assim como da apropriação de conceitos caros a esta premissa como, notadamente, o aquilombamento – lido, sobremaneira, desde Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento: “Desenvolvidas em diáspora e, portanto, estando no centro de todas as construções, essas práticas nos ligam a uma ancestralidade pungente. Reiteramos que ‘visualizamos a participação das mulheres como porta-vozes essenciais de uma diversidade centrada na contribuição africana’ (WERNECK, 2006, p. 10). É dessa forma que as *Rodas das Pretas* surgem, como resposta a uma necessidade de recontar nossa história, de acolher demandas de mulheres africanas diaspóricas e de produzir saúde”.

No capítulo seguinte, com vistas a discutir as relações entre racismo e colonialidade no sistema prisional brasileiro, Thais Bonato Gomes parte de uma premissa: no Brasil, o sistema de controle punitivista não atua de forma igualitária para todos. A partir de uma pergunta de pesquisa (de que maneira o racismo e a

colonialidade operam no sistema penitenciário brasileiro?), Gomes constrói seu texto em três seções: “Primeiramente, pretende-se apresentar o abismo entre o que está formalmente legislado e a realidade prisional no país. Em segundo lugar, intenciona-se discutir sobre a relação da seletividade penal com o racismo e a colonialidade. Por fim, será demonstrada a obsolescência dos presídios e a necessidade de se propor uma luta decolonizadora, antiprisional e, por conseguinte, antirracista”. Em suas considerações finais, seu capítulo reitera as relações desenvolvidas entre dois marcos afins ao longo do presente volume (pensamento amefricano contemporâneo; pensamento descolonial) uma vez que “a decolonidade figura-se como uma aliada nessa luta abolicionista, que também se apresenta enquanto uma luta antirracista”.

Ailton Gomes e Lucas Augusto Cabi, no penúltimo capítulo, em sua observação da atual conjuntura política de Guiné-Bissau, desenvolvem uma investigação visando a compreender como “o sistema administrativo-colonial influencia a atual conjuntura política da Guiné-Bissau e do sistema educativo guineense”; sua investigação se organiza em duas partes, a primeira compreendendo o impacto do sistema administrativo colonial na atual política da Guiné-Bissau ao passo que a seguinte, o sistema educativo colonial, no atual sistema de ensino guineense. Como base teórica à investigação, “[...]teremos em devida conta os trabalhos de Filomeno Lopes, no que se refere à possibilidade de construção de outro paradigma intelectual para entrada e saída das universidades”, assim como “[...]a obra de Patrícia Godinho Gomes, na abordagem dos fundamentos de uma nova sociedade e na luta armada do *Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde* (P.A.I.G.C.) na Guiné-Bissau, entre os anos de 1963/73”; ambos autores embasarão a investigação proposta em acordo à referência de Amílcar Cabral “no que diz respeito a alguns princípios do partido”.

Logo a seguir, concluindo nosso terceiro volume, o capítulo de Diego Benjamim Neves e Thiago Gomes Novaes empreende uma análise dos usos pejorativos do qualificativo “nego” em figurinhas circulantes no aplicativo *Whatsapp*: partindo da constatação de que “tais figurinhas compõem também a alfabetização visual dos sujeitos deste nosso tempo histórico”, o texto parte “[...] do incômodo destes autores na relação cotidiana com tais objetos, pois, impingidos pelas formas mais ou menos insinuantes e dissimuladas de racismo[...]. Isso fez despertar em nós a vontade de propor uma inteligibilidade possível para as representações envolvidas na criação, veiculação e

compartilhamento de tais objetos. Em suas considerações finais, seus autores propõem que “tais objetos culturais são também refratários de representações racistas[...] – como no caso das figurinhas que escolhemos – e, portanto, podem se constituir como mais uma via de acesso aos estudos aportados no conceito de racismo estrutural”. E, para além das palavras, num processo de evocação de imaginários que transbordam em poética da relação⁶, Ezequiel de Candido Amaral reconstrói narrativas, remonta memórias e nos convoca, com a força de seus desenhos, a mergulhar em narrativas singulares que se agenciam no coletivo. Esta tem sido uma marca da *Série Pensamento Negro Descolonial*: produzir conhecimentos a partir de uma racionalidade que não é linear; uma racionalidade que não dissocia razão e remoção, mas, sim, é construída a partir dos diferentes sentidos que nos constituem.

Por fim, de modo a retomar a ideia inicial de redes intelectuais, como modo possível de compreensão dos dois marcos teóricos principais a este volume (pensamento amefricano contemporâneo; correntes de pensamento descolonial), se poderia propor que uma ideia de redes intelectuais (como desenvolvida ao longo dos capítulos de nosso terceiro volume da coleção, assim como pela integralidade de atuação do Núcleo E’léékò) evoca a pergunta por uma coletividade em relação a um conjunto maior que si mesma – em uma palavra, a pergunta de sujeitas/os amefricanas/os por seu devir.

Referências

- BARIANI, E. Niger Sum: Guerreiro Ramos, o “problema” do negro e a sociologia do preconceito. **Perspectivas**, São Paulo, v. 34, p. 193 - 211, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/2243/1848>.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. **Primavera para as rosas negras**: Lélia González em primeira pessoa... Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, p. 321-334.
- GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. **Cadernos de Nosso Tempo**, v. 2, n. 2, p. 189-220, jan./jun. 1954. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm>.
- HILL COLLINS, Patricia. Epistemologias negras feministas. **Pensamento feminista negro**. Tradução de Jamilyne Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 401-432.

⁶ Sobre poética da Relação, ver Édouard Glissant (2005).



CAPÍTULO 1

O pensamento negro e suas relações com outras perspectivas descoloniais

Alef Monteiro

Introdução

Nesta oportunidade, quero me aprofundar na discussão aberta por Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016) em um artigo que teve como objeto de discussão a relação entre decolonialidade e perspectiva negra. Na publicação, os autores observam que apesar do conceito “colonialidade” não aparecer exatamente sob o mesmo formato teorizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade⁷, é possível encontrar em toda a tradição do pensamento negro as ideias que substanciam esse conceito chave da crítica decolonial, bem como algumas análises e avaliações que foram retomadas, ampliadas e aprimoradas por esse coletivo de intelectuais latino-americanos. Assim sendo, existe entre o pensamento negro e a teoria decolonial um legado intelectual e ético-político que, de modo criativo, tem sido combinado a outras perspectivas.

Com efeito, argumento que a amplitude do legado do pensamento negro extrapola o Grupo Modernidade/Colonialidade e pode ser percebida em outras teorias descoloniais elaboradas nas regiões alcançadas pela Diáspora Africana. É que em todo lugar onde a Diáspora se fez para atender às necessidades de força produtiva do colonialismo, houve também uma série de estratégias de resistência por parte da população negra, tais como o aquilombamento⁸ e a luta pacífica

⁷ O Grupo Modernidade/Colonialidade é um coletivo interdisciplinar formado em 1999 a partir de um convênio entre pesquisadores da Universidade Javeriana de Bogotá (Colômbia), Universidade de Duke (EUA), Universidade do Norte da Carolina (EUA) e Universidade Andina Simón Bolívar (Equador) com o objetivo de organizar atividades e publicações sobre o tema da geopolítica do conhecimento e da colonialidade do poder. Para saber os detalhes de sua formação, ler o prólogo do livro *El giro decolonial* (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007).

⁸ Bárbara Souza (2008, p. 13 e 106) diz que “O movimento de aquilombar-se, de lutar pela garantia da sobrevivência física, social e cultural, é histórico. Abarca uma dimensão secular de resistência e luta dos africanos e seus descendentes [...] aquilombar-se é, portanto, uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades [negras da Diáspora Africana], e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes”.

ou armada em prol de diversas pautas como o abolicionismo, os direitos civis e melhores condições de vida.

Dentre as estratégias de luta e resistência, ainda cedo, a abstração teórica foi instrumentalizada na busca pela compreensão da realidade social e na imaginação de realidades outras em alternativa à situação colonial. Como lembra Amílcar Cabral (1980), no processo de libertação do povo negro, a teoria tem sido uma das armas mais potentes e mais utilizadas.

Amostras do uso da teoria entre sujeitos negros podem ser datadas, pelo menos, desde o séc. XVIII. E o motivo desse uso pioneiro, segundo Angela Davis (2016), é a fé que o povo negro depositava no conhecimento. A educação foi vista e habilmente utilizada como ferramenta de libertação. Por não poderem estudar nas mesmas escolas que os brancos, no último quartel dos anos 1700, enfrentando muitas retaliações, inclusive do Estado, os negros estadunidenses organizaram as primeiras escolas para pessoas de cor.

Nesse período também apareceram os primeiros tratados sobre a escravidão e a precariedade social da população negra, gênero textual que nos séculos seguintes, XIX e XX, encontrou sofisticado paroxismo nos trabalhos de Frederick Douglass, Du Bois, Luiz Gama, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Abdias Nascimento, Amílcar Cabral, Lélia Gonzalez e Angela Davis, por exemplo. Por ter dado importância à escrita e à educação formal, mais cedo do que outras populações vitimadas pela colonização, a população negra, em muitos lugares, protagonizou a vanguarda da reflexão – registrada em texto escrito – acerca das ações dos colonizadores e, por esse motivo, autoras e autores negros são o ponto de partida de correntes teóricas descoloniais que lhes sucederam, constituindo-se como parte indispensável da base teórica de qualquer estudante, militante ou curioso que pretenda conhecer o ideário descolonial.

A fim de evidenciar minha proposição, realizei uma investigação, que teve como objetivo traçar um esboço panorâmico de certas aproximações, distanciamentos e entrecruzamentos existentes entre o pensamento negro e as teorias sociais produzidas em reação ao sistema-mundo capitalista⁹, durante o

9 O termo “Sistema-mundo” diz respeito à organização sistêmica do mundo, e não apenas da economia, pelo capitalismo. Este conceito foi elaborado por Immanuel Wallerstein, na década de 1970, e, tempos mais tarde, aperfeiçoado, em parceria, com Anibal Quijano. Para compreensão aprofundada do conceito, consultar Wallerstein (2005) e Quijano e Wallerstein (1992).

séc. XX e início do XXI, na periferia do capitalismo¹⁰. Essa atitude possibilitou visualizar com maior nitidez o legado do pensamento negro às teorias descoloniais.

Sendo assim, vale frisar que meu trabalho possui caráter estritamente bibliográfico, e que a matéria de minhas análises são os escritos de autores descoloniais de diferentes correntes teóricas. E, sobre essa diferença entre as teorias descoloniais, cabem algumas observações importantes, principalmente em vista da imprecisão categorial que atinge a muitos discursos de autores ocupados com o tema. Para fugir de imprecisões, considero indispensável a conceituação das palavras que uso, ou, pelo menos, precisar o sentido que utilizo os vocábulos centrais, tais como os termos “descolonial” e “pensamento negro”.

Há quem use a palavra *descolonial* como equivalente ou sinônima de *decolonial*, *pós-colonial*, *estudos subalternos* e, até mesmo, de *pensamentos do sul global*. Esse uso desconsidera as diferenças entre cada uma dessas correntes, tal como indicam alguns autores que constituem essas escolas de pensamento. No prólogo de *El Giro Decolonial*, por exemplo, Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) diferenciam a perspectiva decolonial dos estudos pós-coloniais e apontam a singularidade da perspectiva latino-americana em relação às várias correntes teóricas antecedentes e contemporâneas.

Reconheço essa diferença teórica e tomo a palavra descolonial não como sinônimo dessas correntes, mas sim, como hiperônimo das teorias que pensam criticamente o sistema-mundo capitalista moderno colonial, a partir do lugar epistêmico/perspectiva dos dominados/subalternizados, isto é, daqueles que estão nas margens do capitalismo e que continuam sendo explorados e espoliados nessa nova configuração globalizada do colonialismo moderno. Logo, utilizo a palavras *descolonial* em sentido mais amplo. Ao falar em *pensamento descolonial*, designo um conjunto formado por várias tradições de pensamento que, apesar das peculiaridades geradas pela diferença colonial¹¹, possuem dois eixos comuns, a saber, uma teoria crítica e um engajamento político anticolonial/contracolonial, por isso, *descolonial*. É por isso que, nesse sentido abrangente, o termo descolonial também qualifica o pensamento negro.

Por sua vez, o termo “pensamento negro” também demanda explicações, por esbarrar em duas objeções: 1) para alguns, o termo conota a racialização de

10 Considero o termo “periferia” tanto em seu sentido geográfico, quanto social.

11 Desenvolvido por Mignolo (2003), o conceito de diferença colonial explicita as diferenças na experiência de colonização, em termos geopolíticos e socioculturais, dos sujeitos das colônias e de metrópoles.

experiências de pensamento (como se a raça - que biologicamente não existe - ou o fenótipo determinassem formas de pensar, dando existência a um “pensamento negro”); 2) a experiência da negritude não é a mesma para todos os negros, por inúmeros motivos que vão desde o colorismo, até diferenças de lugar, etnia e classe. Sendo assim, resumir essa multiplicidade a um singular – “pensamento negro”, ao invés do plural – “pensamentos negros”, seria um reducionismo descabido.

A esse respeito, o exame da primeira objeção implica na resposta das seguintes perguntas: *Pode haver um pensamento negro? e o fenótipo determina formas de pensar?* Acredito que esses questionamentos foram bem respondidos por Oswaldo de Camargo, ao dizer o que é Literatura Negra, durante uma entrevista concedida a Eduardo Duarte. O que Camargo diz sobre literatura pode ser perfeitamente empregado à teoria:

A literatura negra se realiza quando o autor, voltando-se para sua pessoa e sua vida como autor de origem negra, escreve em torno dessa experiência específica. Dois dados: ele é negro, ele volta-se para dentro de si mesmo, olhando-se ele vai se referir a essa experiência de que só ele é dono [...]. Daí eu tiro uma distinção óbvia, mas importante: o autor é negro, quem faz literatura negra é o negro. Então eu posso chamar a literatura de Jorge Amado, Jorge de Lima, e tantos outros autores, talvez de negrista [...]. Um negro pode criar uma literatura sem marcas, nos moldes daquela canonizada já há séculos por grandes autores, sem tropeçar na sua identidade [...], cito, como exemplo, o extraordinário poeta da Geração de 45, Santos Souza, negro, sergipano. Não vai me ocorrer nunca afirmar que Santos Souza, autor de um livro belo e admirado, Ode ao medo, escreveu literatura negra [...]. Tenho que repetir: o autor olha para dentro de si como negro. Se não exerce essa olhada [...]... Mas eu direi a você que a ferramenta usada não é negra nem branca. O conteúdo, a intenção, sim, porque necessariamente vêm de dentro, e esse dentro é negro (CAMARGO, 2011, p. 40-41).

Em sua gênese, tanto o negro como a África são invenções coloniais (MBEMBE, 2014; APPIAH, 1997). Na perspectiva colonialista, a África é o lugar de origem do negro. Porém, na realidade, a África nunca existiu sob a forma uma imaginada pelos colonizadores. A África do imaginário colonial é um construto similar ao “Oriente”, ou seja, uma mítica invenção, que viabiliza preconceitos e

ações de dominação (SAID, 2007). Ora, o que os colonizadores chamaram de *África* é um universo de paisagens, etnias, línguas e nações tão diferentes umas das outras, a ponto de rivalidades grupais serem bastante habituais, ou mesmo um único grupo étnico, possuir maior variabilidade genética do que países inteiros do continente europeu.

Em termos culturais e fenotípicos, os seres humanos do continente africano nunca formaram um tipo singular. Fora a melanina mais acentuada, quando comparada aos colonizadores, a variabilidade sempre foi a realidade dessas populações. Mas, ao imaginar que todos esses seres humanos tão diferentes uns dos outros eram todos iguais e, baseado nisso, reduzi-los a condições semelhantes dentro do mundo colonial, os colonizadores inventaram um sujeito que passou a ter materialidade social: *o negro*.

Quem é o negro? De acordo com o discurso colonial, é o não-humano, não é nada mais do que uma “coisa colonizada”, que esteve no mesmo nível que animais de carga, como bois e cavalos, e que hoje ocupa uma cidadania de segunda escala. Nessa perspectiva racista em que o branco colonizador é o arquétipo de humanidade, os africanos e seus descendentes, todos *negros*, na prática, são humanos de segundo escalão que precisaram existir segregados (racismo que tipicamente existiu nos Estados Unidos e na África do Sul) ou carecem de extermínio via assimilação/branqueamento (típico do racismo francês, ibérico e do racismo à brasileira).

Porém, o negro não continua sendo apenas a “coisa colonizada”. Essa representação perdura no imaginário racista, mas, atualmente, é muito bem contraposta por outras significações do que é ser negro. A palavra e o sujeito produzido em meio à colonização foram ressignificados dentro dos vários segmentos do Movimento Negro. Ser negro deixou de ser uma qualificação pejorativa e passou a designar seres que são plenamente humanos, sujeitos que são herdeiros de fenótipos e traços culturais de origem africana e que, por carregarem os marcadores da racialização fabricada pelo colonialismo, encontram-se em situação social semelhante no globalizado e colonial mundo moderno.

Falar em “negro”, não significa falar em particularidades de lugar, de classe ou de etnia, mas, sim, dessa universalidade, dessa condição de ser, desse elo forjado pela experiência da colonização e da Diáspora, atravessado por muitos outros modos de vida e de classificação identitária. Em consequência disso, levando até às

últimas consequências a conclusão de Oswaldo de Camargo (2011), entendo que toda produção que esteja calcada nesse elo (a experiência de ser negro) é negra.

A compreensão desse processo permite entender que é correto falar em “pensamentos *negros*”, no plural, principalmente quando se deseja destacar a diferença de negritude oriunda das diversas combinações diaspóricas. Todavia, a caracterização singular, muito útil em termos abstratos, é tão correta quanto. E, como neste texto meu foco não está na diferença, e sim na similaridade, naquilo que há em comum entre as várias experiências de ser e de pensar dos sujeitos negros, preferi usar o termo singular: “pensamento negro”.

Para ser mais objetivo em minha explanação, dividi o núcleo do texto em duas partes. Na primeira, demonstro as críticas dos autores negros ao colonialismo, tentando apresentar cronologicamente as correntes teóricas – é nessa parte que destaco temas sobre o sistema-mundo capitalista, abordados pelos pensadores negros e que hoje vêm sendo aprofundados por vários teóricos descoloniais. Na segunda parte, apresento outras perspectivas descoloniais e esboço um panorama de aproximações, distanciamentos e entrecruzamentos existentes entre o pensamento negro e essas perspectivas.

O Pensamento Negro e sua crítica ao Colonialismo

O Pan-Africanismo

No florescimento do pensamento negro, não havia um nome que definisse e diferenciase um grupo de teóricos do outro. No séc. XVIII e primeira metade do XIX, o máximo que se falava era em “causa negra”, “causa dos povos de cor”. Isso começou a mudar no ano de 1900, quando vários intelectuais negros de países anglófonos se reuniram em Londres na *1ª Conferência dos Povos de Cor*, evento que marcou o nascimento do Pan-Africanismo. A partir desse momento, o termo passou a designar uma concepção social e política que prega a libertação e a união de todos os negros que, nessa concepção, são considerados “africanos”.

Não entrarei nos detalhes do Pan-Africanismo¹². Quero somente destacar o avanço que o Pan-Africanismo significou para a compreensão da situação do negro no mundo e, especificamente, no interior do sistema que ainda hoje avilta a população de “cor”.

¹² Aos interessados, recomendo a leitura de Lopes (2004), Nascimento (1981), Appiah (1997) e Paim (2014).

Principalmente a partir de Marcus Garvey, tornou-se mais nítido que o sistema capitalista age de forma sistêmica contra a população negra. Economia, religião, educação e outras dimensões da vida social estão unidas no genocídio da população negra. O *modus operandi* desse genocídio ocorre de acordo com diversas lógicas, que dizem respeito à particularidade histórica de cada lugar. No Brasil, o principal teórico pan-africanista a descrever com precisão o genocídio da população negra foi Abdias Nascimento (2016; 2019), a ele se deve o pioneirismo local de percepção das várias lógicas de operação do genocídio contra os negros dentro e fora de África.

Com o Pan-Africanismo se firmou a certeza da impossibilidade do fim do racismo no capitalismo. O marxismo ajudou a cavar o leito da crítica social dos pan-africanistas. As principais mentes do movimento eram leitores de Marx, entretanto, o socialismo também fora criticado, e autores como Kwame Nkrumah (1977; 2019) propuseram sua transformação, a fim de que se pusesse fim ao reducionismo de classe. No interior do movimento pan-africanista, a educação e a teoria foram valorizadas desde o começo do movimento. Du Bois concebeu um modelo pan-africanista, que tinha como fulcro a educação (PAIM, 2014). É importante salientar a ideia central do pan-africanismo: a unidade dos “africanos” (negros) na África e nos países da Diáspora. Essa unidade, porém, não eliminava as particularidades históricas e as características culturais, próprias de cada país. Segundo Agostinho Neto (2019), a unidade não ofusca a multiplicidade do “povo africano”.

O Movimento da Negritude

Na década de 1930, jovens negros de países colonizados pela França, na África, nas Antilhas e na América do Sul, se encontraram em Paris, na condição de estudantes. Na capital francesa tomaram consciência da racialização a que estavam sujeitos, passaram pela experiência de se tornarem *negros* e descobriram que essa identidade obliterava todas as outras lhes definindo um lugar social específico. “Não somos mais estudantes martinicanos, senegaleses ou malgaches, somos cada um de nós e todos nós, um estudante negro”, dizia Léon Damas (*apud* DOMINGUES, 2005, p. 28).

Esse grupo de estudantes, dentre os quais se destacaram Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor, promoveram a resignificação da palavra “negro”. Na época, o termo tinha uma significação depreciativa e era usado para desqualificar

as pessoas negras. O termo para se referir a um negro sem ofendê-lo era “noir”. Com a resignificação, observa Petronho Domingues (2005, p. 28), “a intenção do movimento foi justamente inverter o sentido da palavra *négritude* ao polo oposto, impingindo-lhe uma conotação positiva de afirmação e orgulho racial”.

Além de resignificar a palavra “negro” e de cunhar o termo *negritude*, esses autores foram grandes críticos do colonialismo. No *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire (1978) declara que os problemas sociais vividos nos países outrora colonizados e o racismo que impera contemporaneamente representam mazelas da colonização. O autor entende que o colonialismo gerou uma ordem de mundo, a capitalista, que, ao contrário do que se pensa, opera tanto na vida pública, quanto na privada. Seus dois agentes são, de um lado, o colonizador, um sujeito desumanizado que animaliza e coisifica o outro em nome da satisfação de seus desejos, e, do outro lado, o colonizado, um humano, ultrajado, destituído de suas origens e material e subjetivamente destruído.

A superação do colonialismo demanda a rememoração das sociedades pré-coloniais, pois estas revelam alternativas para o caos presente. Todavia, o objetivo da *negritude* não é o de ressuscitar sociedades mortas, e sim o de superar o ordenamento desta em vigor, a partir de soluções criativas que digam respeito às necessidades contemporâneas. O olhar ao passado é apenas uma atitude em busca de consciência e de referência (CÉSAIRE, 1978). Em semelhança aos pan-africanistas, é possível perceber nos intelectuais do *Movimento da Negritude* a influência de Marx, entretanto a crítica que faziam do sistema capitalista considerava a raça e as particularidades históricas engendradas pela Diáspora.

Pensamento Negro Pós-Colonial

Como observa Stuart Hall (2013), o termo *Pós-Colonial* descreve uma complexa demarcação temporal e situacional caracterizada por processos globais, transnacionais e transculturais, que podem ser identificados após o fim do controle colonial direto das potências europeias sobre os novos estados-nações (antigas colônias) na África, na Ásia, no Caribe e na Oceania. O pós-colonial é marcado pela persistência de muitos efeitos da colonização na cultura, na economia e na sociedade em geral, fato que culmina na relação de dependência neocolonial

entre os novos estados-nações e as antigas metrópoles. Stuart Hall (2013, p. 120) assinala que, no pós-colonial “o ‘colonial’ não está morto, já que sobrevive através de seus ‘efeitos secundários’”. Contudo, não se pode mais mapear completamente a sua política, nem considerá-la, no momento pós-colonial, idêntica àquela que vigorou no mandato britânico”, por exemplo.

Em meio a esses rearranjos ambivalentes de uma colonialidade que se mantém sem as narrativas imperiais do passado, os negros se detiveram em pensar todos os efeitos da colonização. Tais considerações remontam às invasões do período das grandes navegações, porém, devido à peculiaridade do neocolonialismo, ao qual o continente africano foi submetido, boa parte da crítica negra ao sistema-mundo capitalista moderno colonial se concentra na barbárie das guerras de independência, que eclodiram após a Segunda Guerra Mundial e na formação das sociedades nacionais organizadas após a independência das antigas colônias no decorrer do séc. XX.

Dentre os pensadores negros que podemos identificar como pós-coloniais, Frantz Fanon se destaca devido à frutífera combinação que fez entre o marxismo, a psicanálise e a fenomenologia. As análises de Fanon se concentram na cultura e em seus efeitos sobre a sociabilidade e sobre a psiquê dos sujeitos que vivenciam a situação colonial (FANON, 2019). Em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (FANON, 2008), o autor martinicano traça um panorama da experiência existencial do negro no mundo colonizado: sua subjetividade, sua linguagem, seus complexos e suas psicopatologias.

Não é exagero afirmar que a discussão sobre o *ser* dos indivíduos (colonizador e colonizado) são inauguradas por Fanon. Para tal reflexão, lança mão da psicanálise e do conceito de *homem total*, de Marx. Fanon percebe que o sujeito colonizado tem a totalidade de sua humanidade impossibilitada pelas suas condições sociais precárias; o colonizado já não é um homem, muito menos um homem total, ele não passa de uma “coisa colonizada” que não pensa criticamente sobre a vida que leva, ele não possui consciência histórica, foi embrutecido para reproduzir e perpetuar sua situação de “coisa colonizada”, e seu sonho é ser branco, tanto na cor, como na forma de existir, isto é, na cultura (FANON, 2005).

Contra a colonização, Fanon propõe uma utopia historicamente construída e que, por isso, só pode ser feita a partir da conscientização e do questionamento integral da situação colonial. Diz ele que:

A descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Mas ela não pode ser resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amigável. A descolonização, como sabemos, é um processo histórico: isto é, ela só pode ser compreendida, só tem sua inteligibilidade, só se torna translúcida para si mesma na exata medida em que se discerne o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo (FANON, 2005, p. 52).

Outra importante contribuição do pensamento negro pós-colonial ocorre a partir da ruptura com leituras essencialistas sobre identidade. Stuart Hall (2016b; 2006) se destaca como o principal pensador negro sobre o tema. A ele devemos o abandono da ideia de identidade como essência atemporal, em prol de uma compreensão ligada à situação e ao lugar, e, como construto histórico perpassado por várias outras identidades como gênero, lugar, etnia, classe, nacionalidade, raça etc. A ideia do autor fortalece a premissa de que as identidades são formadas por várias camadas, cuja importância sempre é regulada (e mesmo acionada) pelo lugar e pela situação dos sujeitos.

Feminismo Negro

Do Feminismo Negro que, oficialmente, data dos anos de 1980, quando ocorreu a chamada *Terceira Onda do Feminismo*, figuram três importantes contribuições à crítica do sistema mundo capitalista moderno. São elas: 1) a ruptura com a epistemologia eurocêntrica e a busca de uma nova episteme, calcada na experiência das mulheres negras (COLLINS, 2019); 2) a práxis descolonial, como observa Audre Lorde (2014, p. 21), “as ferramentas do mestre nunca vão desmantelar a casa-grande”, ou seja, é impossível vencer o racismo, o sexismo, a homofobia e os problemas de classe com as mesmas estratégias dos colonizadores (preconceitos, divisão, individualismo, hierarquização, ódio à diferença, etc.), por isso, a condição de uma atitude revolucionária se apresenta como a conduta ética que contraria o modo de ser do colonizador; 3) a interseccionalidade, isto é, a compreensão de que todos os problemas sociais no sistema-mundo capitalista estão interligados. Sendo assim, raça não pode ser pensada separada de classe e ambas separadas de lugar e de etnia, ao contrário, todas essas dimensões da vida estão sistematicamente

interligadas e têm sido articuladas inseparavelmente pelo capitalismo na construção das desigualdades (CRENSHAW, 1991, 2002; DAVES, 2016; LORD, 2014).

O Feminismo Negro também produziu importantes considerações teóricas sobre a educação (DAVIS, 2016; hooks, 2013). Do mesmo modo, também produziu reflexões relevantes sobre as várias tramas identitárias da Diáspora, demonstrando que as identidades das populações negras não são estáticas e que se entrelaçam com muitas outras identidades - exemplo significativo desse entendimento é o conceito de *ameafricanidade* elaborado por Lélia González (1988).

O pensamento negro e outras perspectivas descoloniais

O Pensamento Negro e o Pós-Colonial

Dentre a produção pós-colonial, destaco duas importantes correntes teóricas: os Estudos Culturais e os Estudos Subalternos.

Os *Estudos Culturais* representam a produção teórica originada no *Centro de Estudos Culturais Contemporâneos* (CCCS) da Universidade de Birmingham, na Inglaterra, fundado em 1964. O conjunto dos fundadores deste centro é formado pelo quarteto Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson e Stuart Hall. Os *Estudos Culturais* se diferenciaram da Sociologia e da Antropologia (ciências que tradicionalmente se ocupam com o estudo da cultura) por seu caráter interdisciplinar. Literatura, Artes, Linguística, Sociologia, História, Geografia, Filosofia e muitas outras áreas e métodos foram conciliados nesse centro universitário inglês para compreender os fenômenos culturais (MATTELART; NEVEU, 2004).

Como um dos fundadores dos *Estudos Culturais*, Stuart Hall, intelectual negro jamaicano, legou a esta escola teórica a preocupação com as diásporas, a atenção às fronteiras nacionais e étnicas, a abordagem flexiva dos encontros culturais e a perspectiva dinâmica sobre a cultura, trocas culturais e identidades. Boa parte dos modelos teóricos utilizados pelos autores da escola dos *Estudos Culturais* têm na Diáspora Africana seus materiais de análise e pontos de partida. A influência do pensamento negro via Stuart Hall é indelével e, na segunda geração dessa escola, Paul Gilroy (2012) e suas conclusões sobre a Diáspora no

chamado “Atlântico Negro” mostram que o pensamento negro ainda permanece central nos *Estudos Culturais*.

Já nos *Estudos Subalternos*, escola teórica formada por intelectuais indianos que foram estudar na metrópole inglesa e nos Estados Unidos (FIGUEIREDO, 2010), a influência negra foi praticamente inexistente. O que esses autores - começando por Ranajit Guha e Dipesh Chakrabarty, até aqueles que completaram seus estudos nos EUA - têm em comum com os autores negros consiste na base marxista de crítica histórica e social. E, semelhantemente aos autores negros, os intelectuais indianos propuseram a superação dos limitados postulados tradicionais do chamado “marxismo ortodoxo” que vigorou fortemente entre os partidos de esquerda até meados dos anos de 1980, que consideravam a luta de classes o problema central do qual dependiam todos os outros problemas presentes no capitalismo.

Ranjit Guha (1998) reescreveu a história da Índia a partir do ponto de vista dos subalternizados, considerou a perspectiva dos povos pré-coloniais, exatamente como propuseram os autores do *Movimento da Negritude*. Spivak (2010) defendeu a idoneidade do subalterno enquanto sujeito capaz de falar por si mesmo, em contraposição à epistemologia colonial que infantiliza o sujeito dominado. Vale frisar que esta defesa também fora realizada pelos pan-africanistas e pelas feministas negras. Tal similaridade de postura, apesar da falta de contato, pode ser explicada pela vivência da situação colonial.

Porém, a distância entre tais escolas teóricas tem sido cada vez mais diminuída, graças a busca de referenciais oriundos da periferia do capitalismo – atitude peculiar entre teóricos do *Sul Global* e outras correntes descoloniais.

O Pensamento Negro e os Pensamentos do Sul Global

Desde os anos 1980, encabeçado por Boaventura de Sousa Santos, começou um grande diálogo entre os autores do chamado *Sul Global*. Um marco desse diálogo foi a publicação do livro *Epistemologias do Sul*, organizado por Sousa Santos em parceria com Maria Paula Meneses (2010). Esse livro reúne autores europeus, latino-americanos, asiáticos e africanos. Em todos os escritos estão presentes as influências dos autores pan-africanistas, do *Movimento da Negritude*, dos autores negros pós-coloniais e do *Feminismo Negro*.

A crítica de Aimé Césaire e Du Bois ao colonialismo, as ponderações de Fanon sobre o racismo e a situação dos sujeitos dentro do colonialismo são centrais nas reflexões dos autores latino-americanos do Grupo Modernidade/Colonialidade, que integram o volume. O próprio Boaventura de Sousa Santos propõe a ruptura com a epistemologia eurocêntrica, edificando a ecologia dos saberes, uma ruptura que já havia sido proposta pelas feministas negras. A crítica social que subjaz as observações dos autores é o marxismo, mas todos vão além tentando encontrar uma harmonia entre as várias possibilidades de existir segundo os modelos comunais típicos dos modos de viver dos povos tradicionais não socialistas/comunistas, como propusera o movimento da negritude.

Os autores afro-brasileiros Nilma Lino Gomes e Kabengele Munanga presentes no volume são herdeiros do pan-africanismo, do *Movimento da Negritude*, do *Feminismo Negro* e do pós-colonialismo negro que formam a base teórica do Movimento Negro no Brasil. Por isso, nos escritos dos autores brasileiros, é possível encontrar o tema da colonialidade, mesmo que não necessariamente qualificado como nos textos de autores mais contemporâneos que discorrem sobre o tema, a exemplo de Quijano, Grosfoguel, Walsh, Maldonado-Torres, dentre outros.

O Pensamento Negro e a Perspectiva Decolonial

Sem dúvidas, os detalhes da descolonização têm sido tratados de modo altamente competente em seus pormenores pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Este grupo foi capaz de lançar mão de toda a tradição de crítica ao colonialismo que lhe foi anterior e fazer uma grande síntese, cunhando termos que definem vários elementos que já foram criticados pelo pensamento negro, indígena, pelos estudos pós-coloniais e subalternos, pela *Filosofia da Libertação*, mas que, até então, não tinham sido definidos com tamanha precisão.

A ideia de colonialidade, em suas três matrizes: 1) colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), 2) colonialidade do saber (LANDER, 2007) e 3) colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), que sustentam o sistema-mundo capitalista que se mantém interseccionando sistematicamente às várias formas de opressão (de gênero, raça, classe, etnia, lugar, religião, etc.), já está presente em todo o pensamento negro. As próprias feministas negras, com suas propostas

de interseccionalidade, ruptura com a epistemologia eurocêntrica e práxis descolonial, já davam conta dessas questões.

Semelhantemente, a ideia de que o capitalismo depende do racismo (proposição fundamental da colonialidade do poder) já havia sido colocada por autores negros, tanto pan-africanistas, como do *Movimento da Negritude*. Igualmente, a educação como prática da liberdade e a ideia de superação do sistema-mundo capitalista a partir da consideração das culturas tradicionais e pré-coloniais (que fora chamado de ecologia dos saberes, termo utilizado pelos pensadores do *Sul Global* em geral, inclusive os decoloniais) já tinham sido indicadas pelos intelectuais negros. E, a colonialidade do ser (sem uso desse termo), foi significativamente teorizada por Fanon (2008; 2005) e Neusa Santos Souza (1983).

Acredito que o tom de novidade que a discussão descolonial toma hoje na academia, principalmente a partir do Grupo Modernidade/Colonialidade, ocorre em função do racismo, pois, embora esse tenha sido um problema muito maior no passado a ponto de conseguir encobrir por um período considerável a produção dos intelectuais negros, em tempos presentes, o racismo ainda impera no meio acadêmico condicionando os interesses científicos ao círculo da branquitude e, ao mesmo tempo, afastando intelectuais negros dos quadros da docência universitária.

Um exemplo do impacto de supressão do racismo na consideração e visibilidade do pensamento negro na academia pode ser notado na trajetória do próprio Frantz Fanon. Não obstante esse autor seja objeto de muitas teses de doutoramento na atualidade, sua tese de doutorado, “Pele negra, máscaras brancas”, hoje um clássico, foi originalmente reprovada. As conclusões do autor acerca do colonialismo, do racismo e sobre os efeitos sociais e psíquicos desses fenômenos hediondos foram consideradas inaceitáveis pelos examinadores de seu trabalho. Além de que, é importante lembrar, grande parte dos autores descoloniais contemporâneos, seja do Grupo Modernidade/Colonialidade e seus correspondentes na academia, como Boaventura de Sousa Santos, em sua quase totalidade são brancos (não considero isso mera coincidência).

Vale ainda dizer que, os decoloniais e os autores dos estudos subalternos ou do *Sul Global* são docentes de universidades localizadas nos centros colonizadores (Europa e Estados Unidos) e disso decorre a notoriedade e parte considerável da legitimidade que recebem para falar dos assuntos com os quais se ocupam. Eles

estão em um lugar de fala bem diferente de boa parte dos intelectuais negros dos séculos XIX e XX, que não raramente ocupavam cargos acadêmicos, políticos e de militância apenas em países da periferia do capitalismo.

Por fim, considero importante destacar a existência de uma significativa diferença entre os pensadores negros e parte dos pensadores decoloniais: a adoção de uma perspectiva irracionalista que certo segmento dos teóricos decoloniais fazem, conforme exponho em Monteiro (2020), não coaduna com a perspectiva teórica dos clássicos autores do pensamento negro. A tradição intelectual negra, em geral, no transcorrer dos anos tem valorizado o uso racional da teoria, pois, como diz Fanon (2005), a descolonização só pode ser possível através da conscientização do movimento histórico que lhe dá forma e conteúdo e não através de acontecimentos mágicos ou eventualidades naturais que independem da ação humana sobre o concreto/real.

Pensamento Negro e Pensamento Indígena

As críticas dos indígenas à colonização são tão antigas quanto o início das invasões europeias. Mas, devido à predominância da tradição ágrafa, a maior parte dos discursos que recriminam o colonialismo perdeu-se no tempo. Contudo, alguns trabalhos como o de Rivera Cusicanqui (2010), que apresenta e comenta uma obra escrita no século XVII por um indígena Qhichwa chamado Waman Puma de Ayala, encontrada no século XX em uma biblioteca de Copenhague, têm posto fim a esse silêncio.

Porém, apesar de existirem reflexões inéditas, a convergência entre os povos indígenas e as populações da Diáspora Africana fizeram com que muitos indígenas entrassem em contato com o pensamento negro e que fossem influenciados por ele. Esse foi o caso de Fausto Reinaga, escritor, intelectual e ativista indígena boliviano, que foi bastante influenciado pelas ideias de Frantz Fanon. Segundo Silva (2018, p. 269):

Fanon exerceu particular influência sobre o boliviano [Fausto Reinaga]. A ideia do índio como sujeito político de superação da ordem republicano-colonial, o conceito de *yuxtaposición, cholaje*, teria inspiração na interpretação de Fanon sobre a ordem colonial na Argélia.

No Brasil, Gersém Baniwa e tantos outros intelectuais indígenas que lutaram pelo ensino da história e da cultura dos povos indígenas na Educação Básica, um direito conquistado e estabelecido em lei no ano de 2008, tiveram na militância e na intelectualidade negra – no *Movimento Negro Educador* (GOMES, 2017) – um incentivo, pois estes já haviam conquistado direito semelhante cinco anos antes, em 2003.

Considerações finais

As proposições centrais das teorias descoloniais podem ser encontradas em todo o pensamento negro. A percepção da opressão polivalente e sistemática do sistema-mundo capitalista foi detectada pelos intelectuais pan-africanistas, do *Movimento da Negritude*, pensadores negros pós-coloniais e pelas feministas negras. Para lidar com essa situação, estas elaboraram o conceito de interseccionalidade.

O marxismo e a situação colonial (em suas diferenças coloniais, evidentemente) aproximaram as teorias descoloniais, originando uma práxis descolonial, cujas utopias rejeitam o capitalismo e ampliam as ideias clássicas de socialismo/comunismo, por meio do comunitarismo dos povos tradicionais contemporâneos e pré-coloniais. A crítica negra deu origem a uma concepção de práxis descolonial, calcada na vida da população negra, levando à ruptura com a epistemologia eurocêntrica que, costumeiramente, elimina as diferenças quando pensa a universalidade.

Por ter começado ainda no séc. XVIII, a crítica negra ao colonialismo embasou movimentos descoloniais indígenas, como o boliviano, o pós-colonialismo e os mais recentes diálogos do *Sul Global* e os teóricos descoloniais que surgiram nas décadas de 1980, 1990 e 2000, quando as várias frentes do pensamento negro já estavam historicamente consolidadas. Enfim, as teorias sociais produzidas em reação ao sistema-mundo capitalista, durante o séc. XX e início do XXI, na periferia do capitalismo, são herdeiras, foram e ainda são influenciadas, em alguma medida, pelo pensamento negro.

Referências

AGOSTINHO NETO, Antônio. Angola tem uma característica cultural própria, resultante da sua história. In: MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (Orgs.). **Revolução Africana**: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

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

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

CAMARGO, Oswaldo de. Depoimento. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Volume 4: História, teoria, polêmica. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Rev. Estud. Fem.** Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

CRENSHAW, Kimberlé W. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Palo Alto, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, Jul. 1991.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DOMINGUES, Petronho. Movimento da Negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações**, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan./jun. 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJJ, 2005.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUBFA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (Orgs.). **Revolução Africana**: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

FIGUEIREDO, Carlos Vinicius da Silva. Estudos Subalternos: uma introdução. **Raído**, Dourados, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./jun. 2010.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: Modernidade e dupla consciência. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GONZÁLEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Isis internacional**: mujeres, crises y movimientos – América Latina e El Caribe, Santiago, v. 9, p. 133-141, jun. 1988.

GUHA, Ranajit. **Dominance without Hegemony**: History and Power in Colonial India. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. Pensando a Diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013b.
- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial?: pensando no limite. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013a.
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LOPES, Ney. **A enciclopédia da diáspora africana**. São Paulo: Selo negro, 2004.
- LORD, Audre. **Textos escolhidos**. São Paulo: Herética Difusão Lesbofeminista, 2014.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: GROSFOGUEL, R.; CASTRO-GOMEZ, S. (Org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. **Introdução aos estudos culturais**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MIGNOLO, Walter. **Historias locais, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- MONTEIRO, Alef. Metodologia científica e decolonialidade. *In*: BATISTA, Marcos dos Reis; AQUINO, Rafael Lemes de (Org.). **Práticas de ensino e apropriação de metodologia científica**. São Paulo: Mentis Abertas, 2020.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3. ed. rev. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan-Africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- NKRUMA, Kwame. **A Luta de classes em África**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977.
- NKRUMA, Kwame. O socialismo africano revisitado. *In*: MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (Orgs.). **Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- PAIM, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. **Sankofa**, São Paulo, ano 7, n. 13, p. 88-112, Jan./Jul. 2014.
- QUIJANO, Aníbal. 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.
- QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Paris, v. 134, p. 583-591, dez. 1992.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SILVA, Allysson Lemos Gama da. Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon. *In*: **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, Pelotas, v. 4, n. 2, p. 269-287, jul./dez. 2018.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013.
- SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: PPGAS / UnB, 20008.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983
- SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de Sistemas-Mundo: una introducción**. 2. ed. Madrid: Siglo XXI, 2005.



CAPÍTULO 2

Epistemologia feminista negra e a criação de espaços seguros para mulheres negras

Bruna Ribeiro Troitinho

Encontrando irmãs negras

Escrevo este ensaio durante um momento histórico marcante para a humanidade, a pandemia do coronavírus. Este vírus extremamente contagioso obrigou que parássemos nossas atividades, aqueles que podiam, e praticássemos o isolamento social. Eu, como estudante de pós-graduação, estive em casa até o momento, mas produzindo inúmeras reflexões sobre esse momento e também a respeito da minha pesquisa acadêmica. Trabalho também com produção de conteúdo em redes sociais, Instagram e YouTube, sobre literatura de autoria negra intitulada *Negras Escrituras*. Num cruzamento entre a pesquisadora e a produtora de conteúdo, propus uma leitura coletiva do livro “Pensamento Feminista Negro”, de Patricia Hill Collins. Entre tantos problemas causados pela pandemia de coronavírus, uma das poucas coisas não tão ruins é a possibilidade de encontros virtuais. Algumas plataformas de videoconferência disponibilizaram gratuitamente o acesso, e nós aprendemos a nos conectar por meio delas.

Organizamos encontros semanais numa dessas plataformas para dialogar e debater os capítulos do livro citado. Um encontro de completas estranhas se transformou em num “espaço seguro”, tal como proposto por Collins (2019), de diálogo sobre nossas vivências e as teorias ali apresentadas. Compartilhamos aspectos do nosso dia a dia que talvez nunca conversamos com amigas de longa data. Assim como ajudou a não sucumbir quando soubemos de casos como o do menino Miguel¹³, do João Pedro¹⁴, do

13 Menino de cinco anos que morreu após cair do nono andar de um prédio em Recife, PE. A mãe, empregada doméstica, estava passeando com os cachorros da patroa enquanto ela fazia as unhas. A patroa deixou a criança entrar sozinha no elevador. O menino foi parar o nono andar e de lá caiu. O caso teve ampla repercussão porque em plena pandemia Mirtes, mãe de Miguel, estava trabalhando sem garantia sanitária e a patroa deixou propositalmente o menino no elevador enquanto fazia suas unhas. Para saber mais: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2020/07/caso-do-menino-miguel-otavio-e-a-sintese-das-relacoes-desse-pais.shtml>.

14 Jovem de 14 anos assassinado durante uma operação policial no Rio de Janeiro, RJ em meio à pandemia. João Pedro foi morto dentro de casa e as testemunhas afirmam que foram pelo menos 70 tiros. Para saber mais: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/policia-cometeu-uma-serie-de-irregularidades-no-caso-joao-pedro-diz-defensoria.shtml>.

George Floyd¹⁵ e todos os casos atravessados pelo racismo de nossas sociedades, que não cessaram durante o isolamento social. Ali também criamos relações afetivas de encorajamento uma às outras para o enfrentamento cotidiano de ser uma “forasteira de dentro”, *outsider within*, (COLLINS, 2019) em nossos ambientes de formação acadêmica. Esse espaço seguro, Coletivo Primaveras Negras, cresceu ao ponto de continuarmos nossas leituras/encontros, estudando e debatendo o pensamento de Lélia Gonzalez (1988, 2020).

Encontrar essas irmãs negras resultou em revoluções internas, de que não estamos sós nas nossas reflexões, que devemos e precisamos nos conectar com outras irmãs, e que precisamos de estratégias coletivas para rompermos o silenciamento do pensamento feminista negro dentro da academia. O objetivo desse ensaio é discutir a revolução pessoal que eu tenho vivido durante esse período de isolamento, conectada a mulheres negras e aprendendo com outras irmãs. Faço essa análise partindo de uma experiência pessoal, mas em perspectiva coletiva. “Compartilhar estratégias pessoais para negociar essa estrutura é um processo útil de intervenção. Quanto mais familiarizados estamos, mais nos comunicamos uns com os outros, maior é a consciência de que não estamos isolados, mais projetamos nossas preocupações [...]” (hooks¹⁶, 2019, p. 156). A escrita desse ensaio é um resultado de muitas inquietações e anseios por, de alguma forma, contribuir para que outras mulheres negras em suas realidades consigam dialogar sobre suas experiências e encontrar espaços seguros para teorizar sobre suas práticas. O que nós, mulheres negras acadêmicas, temos aprendido para sobreviver dentro da academia?

Encontrando o eu transformador a partir de outras irmãs negras

Meus silêncios não me protegeram. Seu silêncio não vai proteger você. Mas a cada palavra verdadeira dita, a cada tentativa que fiz de falar as verdades das quais ainda estou em busca, tive contato com outras mulheres enquanto analisávamos as palavras adequadas a um mundo no qual todas nós acreditávamos, superando nossas diferenças (Audre Lorde, 2019, p.50).

15 Afro-americano assassinado, por estrangulamento, pela polícia em Minneapolis, Minnesota, EUA. O policial branco ajoelhou-se sobre o pescoço de Floyd e toda a ação foi filmada, gerando uma onda de protestos pelo mundo inteiro. Para saber mais: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,entenda-o-caso-george-floyd,70003323879>.

16 Foi mantido o nome de hooks em letras minúsculas respeitando a grafia escolhida pela própria escritora.

Ainda estou em processo de tornar-me sujeita e compreender que a transição do silêncio à fala é um ato revolucionário, como aponta bell hooks (2019). Conseguir “erguer a voz”, para manter a linha de raciocínio de bell hooks (2019, p. 38), em ambientes opressores é um desafio doloroso no qual devemos enfrentar o medo e os riscos à nossa volta. Nós, mulheres negras, vistas como o outro, encontramos uma quase impossibilidade do ato de fala porque frequentemente nossos discursos são interpretados como insuficientes e, quando estamos na academia, somos lidas como subjetivas demais, emocionais demais e pouco científicas, assim como relata Grada Kilomba (2019). Nós, intelectuais negras, quando ingressamos nas instituições de saber somos vistas como suspeitas ao exercermos uma crítica à estrutura racista e sexista que encontramos e buscamos teorizar.

Este ensaio faz parte desse processo de encontrar minha voz e erguê-la para que outras irmãs também o possam fazer. Buscando, assim como pontua Angela Davis (2017, p. 17), “nos esforçar para ‘erguer-nos enquanto subimos.’ [...] devemos subir de modo a garantir que todas as nossas irmãs, independentemente da classe social, assim como todos os irmãos, subam conosco”. Por isso, eu não ando sozinha nesse caminho. Sou acompanhada de muitas intelectuais negras que trilharam uma longa estrada para que hoje eu não esteja tão perdida. Quando falo de intelectuais negras, me refiro a todas as mulheres negras que, de alguma forma, contribuíram para a construção do pensamento feminista negro (COLLINS, 2019). Também enxergo, como intelectual negra, “alguém que lida com ideias transgredindo fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo [...] [e] lida com ideias em sua relação vital com uma cultura política mais ampla” (hooks, 1995, p. 468).

Desde as nossas relações afetivas privadas àquelas que estão nos espaços institucionais de reconhecimento intelectual. Nossas mães negras que nos ensinaram estratégias de sobrevivência em ambientes hostis, que sacrificaram seu tempo em trabalhos não tão agradáveis, foram as primeiras intelectuais que encontramos em nossos caminhos. No meu caminho estão minha mãe e minha avó, que em alguns momentos contribuíram para o silenciamento da minha voz ao exercerem sua autoridade, mas foram essenciais no meu percurso de empoderamento e autoafirmação ao dizerem que eu era capaz de “me tornar

alguém”¹⁷. Aqui poderia acrescentar a ideia de “maternagem da mente”¹⁸, utilizada por Patricia Hill Collins (2019), a respeito do incentivo que as mães negras dão às filhas negras para a produção intelectual.

Para encontrar o meu “eu” transformador precisei conhecer o “poder da autodefinição”, tal como apresentado por Patricia Hill Collins (2019, p. 203), ao descrever a “passagem da opressão internalizada para a ‘mente livre’ da consciência mulherista autodefinida”. Essa passagem não acontece individualizada, pois nosso processo, como mulheres negras, para encontrarmos nosso “eu” autodefinido necessariamente deve reconhecer que nossas experiências pessoais são moldadas por opressões que se interseccionam de raça, gênero, classe, sexualidade e nação. Precisamos umas das outras para reconhecer que nossas vozes merecem respeito, devem ser ouvidas e que somos sujeitas, apesar da estrutura ocidentalizada nos demarcar como objeto.

Quando nós, mulheres negras, nos autodefinimos, rejeitamos claramente o pressuposto de que aqueles em posição de autoridade para interpretar nossa realidade têm o direito de fazê-lo. Independentemente do conteúdo real das autodefinições das mulheres negras, *o ato de insistir em nossa autodefinição valida nosso poder como sujeitos humanos* (COLLINS, 2019, p. 206, grifo nosso).

Em busca dessa autodefinição, transformamos a nós mesmas ao tomarmos consciência das opressões que nos atravessam em nossas experiências e transformá-las em ações capazes de mudar nossas vidas. A consciência transformadora que as escritoras negras (COLLINS, 2019; DAVIS, 2017; hooks, 2019) nos convocam a ter, perpassa os nossos espaços públicos e privados. Dentro dessa jornada de consciência, enfrentamos o desafio que enuncio desde o começo desse ensaio: “transformação do silêncio em linguagem e ação” (LORDE, 2019, p. 49). Essa busca é um ato tanto individual quanto coletivo. Quantas vezes guardamos palavras em busca de nos preservar? Audre Lorde (2019, p. 53-54) nos provoca: “Fomos socializadas a respeitar mais o medo do que nossas necessidades

¹⁷ Coloquei entre aspas essa expressão para demarcar que em muitas famílias a educação formal ainda é vista como algo a ser conquistado para tornar-se sujeita/sujeito.

¹⁸ Esse termo é usado a partir de uma análise de autobiografias de escritoras negras que falam da importância de suas mães para que se tornassem escritoras. Incentivos como levar a criança à biblioteca e dizer que ela poderia ler o que quisesse estimulando as filhas a reconhecerem seu autovalor.

de linguagem e significação, e enquanto esperamos em silêncio pelo luxo supremo do destemor, o peso desse silêncio nos sufocará”. Por isso, também escrevo esse ensaio numa tentativa de sobreviver a esse sufocamento diário.

Meu encontro com as irmãs que comentei na primeira seção começou permeado pelo medo de errar. Onde estaria meu reconhecimento enquanto intelectual se eu demonstrasse não saber algo que estivesse exposto no texto de Patricia Hill Collins? Não precisei de mais de um encontro para saber que eu podia errar quantas vezes quisesse nesse grupo porque todas nós estávamos, e ainda estamos, em processo de autodefinição, de reconhecimento de nossas vozes e, principalmente, de aprendizado coletivo. Há encontros que algumas irmãs não leram o capítulo proposto, mas todas conseguem contribuir intensamente com o debate. Nossas vivências são importantes na constituição de uma epistemologia feminista negra.

Pensando uma epistemologia feminista negra transnacional

Há muito tempo nossas irmãs negras estadunidenses estão empenhadas em transformar nosso lugar, de objeto a sujeitas das pesquisas. Aqui, no Brasil, nossas irmãs Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Zélia Amador, Sueli Carneiro contribuíram ativamente com esse processo de virada epistemológica. Lélia Gonzalez (2020, p.41), ao pontuar que “nós mulheres e não brancas fomos ‘faladas’, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza”, pauta que essa dominação retira a nossa humanidade. Grada Kilomba (2019), ao classificar os tipos de racismo cotidiano, enfatiza que a infantilização transforma o sujeito negro dependente do senhor. Quando somos infantilizadas somos alienadas de pertencermos à categoria da nossa própria história delegando aos que ocupam a categoria de sujeitos-suposto-saber, “identificação de imaginárias de determinadas figuras, para as quais se atribui um saber porque elas não possuem (mãe, pai, psicanalista, professor, etc.)” (GONZALEZ, 2020, p. 42). Beatriz Nascimento (2006, p.99, grifo nosso) descreve que ser negro é “enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo”. Assim, a colonização e o processo escravizador criaram imaginários sobre homens negros e mulheres negras que os retiraram de um lugar de produtores do saber.

Em comparação com nossas irmãs estadunidense, Lélia Gonzalez (1988) aponta que como vivemos em uma sociedade racista por denegação, aquele racismo disfarçado, nossos intelectuais que ergueram suas vozes para denunciar e analisar essa estrutura tiveram pouco reconhecimento internamente. Enfrentamos aqui alguns desafios diferentes dos de nossas irmãs e irmãos estadunidense, mas quando refletimos sobre intelectuais negras e negros os dilemas são próximos. Posso destacar que durante meu processo de formação na graduação, mestrado e agora doutorado tive somente Lélia Gonzalez como referência em uma única disciplina, em uma única aula. Tivemos um apagamento histórico dos nossos intelectuais negros e negras no Brasil. Aleksandro Ratts (2006, p.30) ao analisar a trajetória e a produção de Beatriz Nascimento questiona: “o que é preciso para que uma pessoa negra se torne um (a) intelectual no Brasil?” Uma resposta que posso oferecer a essa pergunta é o que estou discutindo nesse ensaio, em especial nessa seção: a desconstrução do lugar de não existência, de incapacidade intelectual, no qual as pessoas negras foram submetidas. Por isso, precisamos criar os nossos espaços seguros para romper com esse sistema de apagamento, conforme a análise dos casos de Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, duas grandes intelectuais negras que estavam dentro das instituições de saber e que mantiveram suas pesquisas baseadas na experiência negra. Temos um problema que é herança da colonização e “[...] a dificuldade do reconhecimento do sujeito negro, mulher ou homem, como *produtor de pensamento por parte de setores hegemônicos da academia brasileira*, permeáveis, portanto, aos mecanismos da “invisibilidade negra” semelhantes em outros âmbitos sociais” (RATTS, 2006, p. 31, grifo nosso).

Cornel West (1999) escreveu sobre o dilema do intelectual negro estadunidense. Ele indica três barreiras para o reconhecimento do jovem negro como intelectual. A primeira é que dentro da estrutura acadêmica os jovens negros não são vistos como acadêmicos e intelectuais em potencial por causa do racismo. A segunda refere-se ao que ele chama de “subcultura letrada” que se manifesta através de jornais de vanguarda e grupos de esquerda que não tinham espaço para os jovens negros. Por último, Cornel West (1999) destaca a politização da vida intelectual que obriga os intelectuais a se voltarem cada vez mais para suas pesquisas na tentativa de conseguir o mínimo de apoio institucional. Tendo em vista esses desafios, o autor conclui que o intelectual negro corre o risco de uma marginalidade na e para a comunidade negra.

Agrego a esse pensamento de Cornel West a crítica que bell hooks (1995) escreveu sobre a invisibilidade das intelectuais negras. Quando pensamos em grandes intelectuais da comunidade negra, os nomes que vêm a nossa mente são em sua maioria masculinos. Caminhamos para uma mudança com as publicações e traduções de intelectuais negras que chegam ao mercado brasileiro. Enquanto mulher negra na academia tenho me preocupado em trazer para os meus textos referências de intelectuais negras e negros. Contudo enfrento, assim como outras irmãs, a desqualificação dos meus textos, em grande parte por desconhecimento de professores e professoras brancos das teorias negras. Sigo os conselhos deixados por Beatriz Nascimento (2006, p. 97) no artigo “Por uma história do homem negro”, quando conclama que nós, estudantes negros e negras, “Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando”.

Pensar uma epistemologia feminista negra requer estratégias para nos inserirmos nesses ambientes dominados por uma epistemologia branca e masculina. Compreendo a epistemologia feminista a partir de quatro dimensões, apresentadas por Patricia Hill Collins (2019): a experiência vivida como critério de significado, o uso do diálogo, a ética da responsabilidade pessoal e a ética do cuidado. A primeira dimensão refere-se ao fato de que as mulheres negras, com suas experiências, criam um saber localizado no corpo e no espaço que elas ocupam, o que no “surgimento de uma subjetividade entre o conhecimento e o conhecedor” (COLLINS, 2019, p.414), resulta num saber construído a partir do vivido sem intermédio de autoridades e abstrações. Quanto à segunda dimensão, o diálogo valoriza nossas heranças africanas da oralidade e reconhece que a conexão é essencial para a validação do conhecimento. Sobre diálogo defino conforme bell hooks (2019, p.100), como uma “conversa entre dois sujeitos, não um discurso de sujeito e objeto. É um discurso humanizador [...]”. A terceira dimensão implica deixar as emoções fazerem parte da pesquisa, ter empatia e expressividade pessoal. Por fim, essa epistemologia deve ser responsável em relação às reivindicações de conhecimento. Patricia Hill Collins (2019, p. 427) também nos alerta sobre a possibilidade de ocuparmos o “*status de outsider* interna [o que] pode causar frustração, mas também instigar a criatividade”.

Este ensaio é fruto das duas provocações: frustração com as barreiras impostas dentro da academia para o desenvolvimento de pesquisas sobre e desde mulheres

negras, mas também uma forma de usar o meu erótico. Audre Lorde (2019) categoriza o erótico como um conhecimento que nos empodera e se torna uma lente através da qual vemos nossa experiência de forma mais profunda. Dessa forma, seguindo Audre Lorde, penso que quando nos conectamos com o poder erótico que há em nós e percebemos que não podemos mais ser narradas por outros ou mediar nossa existência pelo medo, usamos esse poder para lutar contra as opressões. Esse poder é fonte de energia da nossa criatividade feminina e negra para resistir.

Ao propor uma epistemologia feminista negra transnacional penso em nossas conexões afrodiaspóricas, mas também demarcadas por nossas geografias. Demarco minha posição geográfica escrevendo desde “América”. Utilizando a categoria de Lélia Gonzalez (1988) de “amefricanidade”, a qual incorpora as experiências históricas e culturais do continente americano afrocentradas. Esse continente é, para Lélia Gonzalez, resultado da herança deixada pelos ancestrais vindos de África assim como daqueles que estavam na América muito antes de Colombo.

A matriz de dominação é estruturada de formas diferente para cada uma de nós, mulheres negras, mundo afora. Para Patricia Hill Collins (2019), vivemos num “apartheid de gênero” organizado por políticas de Estado-Nação. Assim, cabe às mulheres negras, ao pensar seu ativismo e sua produção do conhecimento, mediar de que forma essa matriz de dominação se expressa nas fronteiras dos Estados e reconhecer que alguns Estados são responsáveis pela pobreza de outras irmãs negras pela sua atuação internacional. Ter a perspectiva transnacional implica em reconhecer que as ações políticas e econômicas dos Estado-Nação têm implicações a nível global e que a nossa produção de conhecimento também deve ser pensada conectada local e globalmente.

Organizando para criar espaços seguros para mulheres negras

Quero que elas saibam que não estão sozinhas, que os problemas surgem e os obstáculos criados pelo racismo e machismo são reais – realmente machucam -, mas não são insuperáveis (hooks, 2019, p.137).

Quando ingressamos no ambiente acadêmico passamos por processos que aos poucos vão podando nossa liberdade criativa. Aprendemos que não devemos escrever em primeira pessoa porque falta objetividade, ou se estamos em áreas

que permite essa forma há um limite que separa qual escrita é digna da academia e qual não é. Assim como narrado por bell hooks (2019) no artigo “Negra e mulher: reflexões sobre a pós-graduação”, muitas de nós encontramos o dilema entre “saber o nosso lugar”, adotando uma postura de obediência e subserviência, ou combativa, de denúncia dos abusos que existem na pós-graduação, os quais são potencializados pelo racismo e o machismo. O espaço seguro que encontrei durante a pandemia é um local de troca de estratégias sobre como cada uma de nós, mulheres negras, alcançamos e lidamos com a estrutura da pós-graduação e que, na maioria das vezes, não é receptível às mulheres negras e seus estudos sobre mulheres negras. Conectar e construir espaços seguros de reflexão e pensamento crítico é um dos nossos deveres atualmente, mas também precisamos auxiliar as irmãs e irmãos que ainda não conseguiram acessar esses espaços.

Minhas reflexões, agora, são: como podemos expandir esses espaços seguros? Como eles podem estar conectados dentro e fora da academia? Eles são realmente seguros? Ainda a respeito da criação desses espaços seguros online, vimos muitas universidades que organizaram eventos sobre a população negra recebendo ataques racistas cibernéticos¹⁹. Além desses ataques cibernéticos, fico com a preocupação em relação ao pós-pandemia. As e os estudantes negras e negros das instituições que não conseguirão prosseguir nas pós-graduação devido aos cortes de bolsas que garantiam o sustento. Se permanecemos na academia, nos resta a inquietação deixada por Patricia Hill Collins: a posição de eterna *outsider* interna continua nos mantendo como subalternas. Precisamos de estratégias para que mais mulheres negras ingressem na academia. As condições materiais estão sendo cortadas como uma estratégia do governo de retirar o acesso das populações vulneráveis, em especial da população negra, a alguns direitos adquiridos.

No período pré-pandemia, meu espaço seguro dentro da instituição em que estudo era o Grupo de Trabalhos Negros (GT-NEGROS), onde organizávamos leituras de intelectuais negras e negros e discutíamos as nossas vivências. O grupo tinha um pouco de independência porque era coordenado por militante negra que alcançou um espaço de autoridade dentro e fora da academia. A carreira dela se desenvolveu primeiro fora da academia como professora das séries iniciais, escritora de livros infantis e militante, e posteriormente como acadêmica ao ingressar no mestrado e no doutorado.

¹⁹ Ver mais em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2020/07/universidades-repudiam-ataque-racista-sofrido-por-professora-da-ufrgs-em-aula-virtual/>.

Com uma idade avançada, ela sempre incentivou jovens negros e negras da universidade a não desistirmos de nossos cursos. Ela foi uma das minhas grandes incentivadoras quando estava terminando a graduação e pensando em seguir para o mestrado. Assim como aconteceu comigo, presenciei várias conversas dela com jovens negros e negras que estavam em situação econômica e psicológica difíceis para seguir os cursos. O GT NEGROS se transformou em um espaço de assistência, inclusive para os e as jovens conseguirem organizar as atividades acadêmicas que nem sempre são explicadas pelos professores e professoras, por exemplo, como escrever um artigo, um projeto, o que é o currículo Lattes, e tantas outras coisas que os professores e professoras não explicam em suas aulas. Pelo GT NEGROS também conseguimos bolsas de extensão, garantidas para os jovens negros e negras da universidade, apesar de ser uma oferta anual.

O Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) da instituição a que pertencio esteve por um tempo com suas atividades paradas, retornando apenas em 2018, mas desde seu retorno também tem se tornado um espaço de acolhimento aos jovens negros e negras para discussões e promoção de atividades dentro da universidade a respeito das relações raciais. Talvez no pós-pandemia possa se tornar um espaço seguro para as/os estudantes negras/negros da universidade.

Escrevo sobre essa experiência numa tentativa de perceber os espaços que já existiam no pré-pandemia e pensar por onde podemos nos articular a partir de agora. Organizar espaços seguros para as mulheres negras é uma preocupação que envolve algumas reflexões que não cabem neste ensaio, como nossas relações com os irmãos negros, as relações afetivas de mulheres negras, o lugar das mulheres de pele mais claras no ativismo negro e tantas questões que demonstram a nossa diversidade de experiências e pensamentos.

Pensando a epistemologia negra discutida na seção anterior, uma proposta que vejo é delineada a partir das trocas e conexões que esse período de isolamento tem permitido àquelas que possuem acesso à internet e computador. Com essas conexões passamos a conhecer um pouco mais as intelectuais negras que trilharam e abriram novos caminhos, assim como as que estão construindo suas discussões nesse período. A oferta de eventos sobre Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros e tantas outras intelectuais as aproximaram de jovens que, assim como eu, não as estudaram de maneira formal durante os cursos de pós-graduação. Nossas conexões têm dado resultado também na apropriação

do mercado de nossas intelectuais²⁰, e aqui falo sobre a descoberta pelas grandes editoras de que escritores/escritoras negros/negras vendem²¹.

Outra forma que enxergo de organizar esses espaços seguros é através do exemplo que trouxe nessa seção do GT NEGROS, de transformar os microespaços que conquistamos em espaços para que outras mulheres negras pesquisadoras possam ingressar. O compartilhamento de experiências também é uma estratégia que defendo nesse ensaio como uma das saídas para rompermos o lugar de “*oustider* interna” na academia. Ouvir os anseios de outras mulheres negras e incentivá-las tem um poder transformador, como narrei a partir da experiência com a coordenadora do GT NEGROS que incentivou vários jovens negros/negras a permanecerem na academia. Iniciativas como a série de Pensamento Negro Decolonial, que lançou o livro “Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas”, são importantes para o reconhecimento da epistemologia negra no ambiente acadêmico, bem como servem de incentivo para que pesquisadores/pesquisadoras negros/negras escrevam sobre suas pesquisas desde suas matrizes teóricas.

Considerações finais

Encontrar espaços seguros para as mulheres negras é um desafio social para todas nós e envolve a descoberta da nossa autodefinição. Essa autodefinição, como defendi neste ensaio, é um processo individual e coletivo, por isso o compartilhamento de algumas experiências pessoais. Encontrar o “eu” transformador é um caminho que percorremos em conjunto. Quando alcançamos uma consciência crítica das estruturas de opressões que estão a nossa volta como raça, classe, orientação sexual e nação. Destaco que a consciência crítica é vista como uma construção coletiva desde uma prática libertadora educacional que envolve ativismo e a academia (hooks, 2019). Com essa consciência precisamos fazer o que Audre Lorde (2019) nos ensinou e transformar nossos silêncios em ações práticas.

²⁰ Sobre o lançamento que foi anunciado em julho de 2020 de uma coletânea com a totalidade da obra de Lélia Gonzalez. Para saber mais: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/walter-porto/2020/07/zahar-resgata-obras-de-lelia-gonzalez-intelectual-negra-de-renome-internacional.shtml>.

²¹ No ano de 2019, na Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP), um dos maiores eventos literários do Brasil, dos 5 livros mais vendidos 4 eram de escritores/escritoras negros/negras e 1 de indígena. No último mês de junho de 2020, dos 20 livros mais vendidos 7 eram de escritores/escritoras negros/negras. Também posso destacar vários projetos, lançados nesse período por grandes editoras, de resgate de obras de escritoras negras, como é o caso de Carolina Maria de Jesus que a editora Companhia das Letras projeta resgatar vários dos cadernos originais da autora espalhados pelo Brasil.

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta (hooks, 2019, p. 38-39).

Este ensaio é, portanto, resultado de um despertar para práticas e leituras de rompimento com o silenciamento do pensamento feminista negro, seja de teóricas brasileiras ou estadunidense. Um despertar para a busca por uma produção desde uma epistemologia feminista negra, que incentive outras estudantes negras da pós-graduação a transgredirem as barreiras impostas pelo sistema, criando espaços seguros para que mais mulheres negras ingressem na vida acadêmica. A criação de espaços seguros é uma das muitas alternativas que encontramos para sobreviver às violências simbólicas e físicas que acontecem durante o processo de formação de mulheres negras na carreira acadêmica.

Algumas questões extrapolam os limites deste ensaio e permanecem como estímulos para discussões futuras, tal como o uso incorreto das categorias fundantes do pensamento feminista negro dentro da academia ou uma perspectiva de “modismo” ao incluir pensadoras negras nas bibliografias para demonstrar uma inserção sem um debate profundo. Todas as irmãs que eu trouxe como citação destacam que precisamos de ações transformadoras e nos advertem que a matriz de dominação está em constante mudança e que devemos nos manter atentas. Inclusive, para nós, na academia a preocupação é maior, para não sermos captadas e usadas como “outsiders seguras”, que legitima certos grupos de pesquisa que não incluem em suas investigações e discussões as relações raciais. Portanto, espero que este ensaio seja um início das discussões sobre as possibilidades de sairmos da categoria de *outsiders* internas na academia; assim como espero contribuir para as discussões dentro da perspectiva de uma epistemologia e metodologia negra decolonial.

Referências

BARBON, Júlia. Polícia cometeu uma série de irregularidades no caso João Pedro, diz defensoria. **Folha de São Paulo**, Rio de Janeiro, 4, junho, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/policia-cometeu-uma-serie-de-irregularidades-no-caso-joao-pedro-diz-defensoria.shtml>. Acesso em: 5 ago. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

ENTENDA o caso George Floyd. **O Estadão de São Paulo**, São Paulo, 3 de junho, 2020. Disponível em: <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,entenda-o-caso-george-floyd,70003323879>. Acesso em: 5 ago. 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun., p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-51.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos feministas**, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Negro e racismo. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2006. p. 98-102.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Kuanza, 2006. p. 93-98.

PORTO, Walter. Zahar resgata obras de Lélia Gonzalez, intelectual negra de renome internacional. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 24 de julho de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/walter-porto/2020/07/zahar-resgata-obras-de-elia-gonzalez-intelectual-negra-de-renome-internacional.shtml>. Acesso em: 9 ago. 2020.

RATTTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RIBEIRO, Djamila. Caso do menino Miguel Otavio e a síntese das relações desse país. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 9, julho, 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/djamila-ribeiro/2020/07/caso-do-menino-miguel-otavio-e-a-sintese-das-relacoes-desse-pais.shtml>. Acesso em: 6 de agosto 2020.

WEISSHEIMER, Marco. Universidades repudiam ataque racista sofrido por professora da UFRGS em aula virtual. **Sul 21**, Porto Alegre, 9 de julho de 2020. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2020/07/universidades-repudiam-ataque-racista-sofrido-por-professora-da-ufrgs-em-aula-virtual/>. Acesso em: 8 ago. 2020.

WEST, Cornel. The dilemma of the Black intellectual. **Cultural Critique**, n. 1, p. 109-124, 1985.



CAPÍTULO 3

Habitando o próprio corpo: uma identidade em processo

Joana Maria Borges de Freitas

[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista (Lélia Gonzalez, 1988).

Introdução

“Você é quilombola”? Inicio esta escrita, trazendo esse questionamento feito por um professor, em 2017, durante uma disciplina no mestrado, o que logo revelou sua potência, ponto fundante para uma série de reflexões que geraram e geram (des) e (re)construções, bem como (des) e (re)territorializações.

Compartilho, utilizando a escrevivência como recurso metodológico, o processo de (re)construção de uma identidade antes não pensada, e o “antes” aqui se refere ao período anterior à vivência da pesquisa experienciada durante o mestrado. Isto significa quase três décadas de uma vida; e a ferramenta não poderia ser outra: uma metodologia negra para a construção de uma “escrita que nasce de uma experiência ou lembrança que é vivenciada através da condição de um corpo social e racialmente marcado”. (MAIATO; ALVES; BARCELLOS, 2020, p. 159).

Assim, esta escrevivência é essencialmente sobre como os resultados de uma pesquisa científica podem extrapolar o estritamente acadêmico e conduzir o “corpo” do pesquisador por caminhos inesperados. O texto está estruturado como uma colcha de retalhos, retalhos da pesquisa realizada no mestrado e do processo de subjetivação advindo dela, que contribuiu para o que chamei acima, de (re) construção de uma identidade. E para começar, considero fundamental situar, geográfica e simbolicamente, quem possa se interessar por este processo de escrita.

Com o meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia (PPCASA) da Universidade Federal da Amazônia (UFAM), foi proposto pelo orientador, o desenvolvimento de uma pesquisa com populações quilombolas. Desta forma, o sentido da pergunta

feita pelo professor obviamente teve relação com a razão pessoal que nos faz ter afinidade com um tema ou objeto que se pretende investigar, sendo também sugestiva para uma aprendiz de pesquisadora com ascendência africana e que apresentava interesse em populações quilombolas. Importante dizer que até este momento eu não tinha percepção ou consciência da minha identidade racial, o que acabou se tornando subsídio para autoanálise.

Simultaneamente, também há a questão de gênero atravessando todo o processo, pois ser mulher e negra tem ainda mais implicações em uma sociedade na qual persistem o racismo e o sexismo, mesmo com os avanços referentes ao crescimento econômico, à ampliação da escolaridade e à redução da pobreza, resultantes de políticas sociais redistributivas. Esses mecanismos de reprodução de hierarquias e desigualdades sociais combinam-se “para delinear visões que estereotipam e classificam capacidades e atributos de brancos e negros, de mulheres e homens, de modo a produzir condições diferenciadas de acesso a direitos e a oportunidades” (BAIRROS, 2013, p. 13).

Retomando a ideia de situar geográfica e simbolicamente o leitor, a pesquisa mencionada gerou a dissertação intitulada “Território e Redes Vivas de Saúde numa Amazônia Quilombola”, cujo objetivo central foi analisar as redes vivas de saúde e a relação com o território. Neste caso, o território quilombola do Rio Andirá, um complexo de comunidades reconhecidas, no ano 2013, como remanescentes de quilombos que estão localizadas no município de Barreirinha, Estado do Amazonas. A Amazônia quilombola é uma concepção elaborada partindo da ideia de que “a Amazônia é muito diversa e heterogênea, com histórias e territorialidades que revelam ‘amazônias’ distintas em suas características geográficas, culturais, sociais e históricas” (FREITAS *et al.* 2019, p. 112). Uma noção que valoriza os modos como o grupo social em questão se produz e se reproduz material e simbolicamente em uma “territorialidade específica”. Construção que, de acordo com Alfredo Wagner Almeida (2008, p. 29), se trata das delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados, sendo resultado de diferentes processos sociais de territorialização. As terras trazem o sentido de pertencimento coletivo que convergem para um território, como é o caso das comunidades remanescentes de quilombos.

É nesse cenário, brevemente apresentado, que esta autora é conduzida a habitar o próprio corpo a partir de percepções “fomentadas” pela pesquisa, e

que despertaram uma identidade racial, um sentimento de pertencimento e consciência identitária.

Sobre a presença negra na Amazônia

Conhecida pela rica biodiversidade e hidrografia, a Amazônia é composta por diversos povos, desde os originários aos que surgiram com a colonização europeia, ou de acordo com Ailton Krenak (GUERRAS DO BRASIL, 2019), “invasão europeia”. Dito isso, é importante destacar que a presença negra na Amazônia é atravessada pela negação da escravidão, o que contribui para o processo de invisibilização dos negros nessa região do país.

A noção dominante é de uma Amazônia marcada pela cultura indígena, fazendo com que a escravidão e a cultura africana se configurem como algo menor e sem significado para a formação cultural desse território. Com isso, há um vazio na historiografia regional sobre a escravidão e a presença do negro, o que motivou a organização da coletânea “O fim do silêncio - presença negra na Amazônia”. Nesta obra os autores buscam superar, a partir de vestígios recuperados, o esquecimento, o ocultamento e o silêncio dos negros (FUNES, 2012).

A população negra representa 4,12% da população do Amazonas (IBGE, 2010a), estando entre as “gentes” que compõem o cenário amazônico. Segundo João Marinho da Rocha e Marilene Corrêa da Silva Freitas (2018), vêm ocorrendo no Estado do Amazonas movimentos de lutas por direitos étnicos, territoriais e inclusão social que os autores chamam de “fenômeno quilombola no Amazonas”, visível pelo reconhecimento de comunidades negras do Amazonas como Comunidades Remanescentes de Quilombos, pelo Estado Brasileiro. A saber: Quilombo Tambor dos Pretos, no Município de Novo Airão, em 2006; Quilombolas do Rio Andirá, no Município de Barreirinha, em 2013; Quilombo Urbano do Barranco, na cidade de Manaus, em 2014; e o Quilombo do Lago Serpa, no Município de Itacoatiara, também em 2014.

Os quilombolas são entendidos como grupo constituído por remanescentes das comunidades dos quilombos, cuja historiografia revela um passado marcado por repressão, luta e resistência (FREITAS *et al.*, 2019). Esses sujeitos políticos de direitos étnicos configuram uma “nova etnia”, o que Alfredo Wagner Almeida (2011, p. 82)

conceitua como uma tendência de grupos se investirem, num sentido profundo, de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e reivindicar medidas, fazendo valer seus direitos, face aos aparatos do Estado²². De acordo com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), há uma forte politização dessa questão em decorrência do processo de consolidação do movimento quilombola enquanto força social. Desta forma, a compreensão do conceito de quilombo exige reformulações que superem a ideia de territórios de negros marcados por um passado de repressão.

Apesar dos resultados da luta quilombola, como o direito à terra que ocupam, essas populações ainda lidam com a exclusão, as desigualdades, e o racismo institucionalizado; insumos para a produção, em larga escala, das mais variadas violências. Mesmo sendo um direito, a luta pela posse dos territórios é uma das principais causas de violência contra comunidades tradicionais.

Violência radical, insurgência e resistência integram um permanente estado de tensão vivido histórica e ininterruptamente pelas pessoas negras no Brasil. Na sua expressão mais grave de desumanização, esse cenário tem sido marcado por assassinatos. Nos processos de resistência e sobrevivência desenvolvidos nos quilombos, as relações culturais, as identidades e os conflitos têm como elemento central os territórios, tensionados por interesses ilegítimos e inconstitucionais de terceiros em disputa pela propriedade da terra (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018, p. 16).

Aníbal Quijano (2005, p. 126) aponta a existência de um “padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado”. Isto quer dizer que tudo o que não corresponde aos parâmetros constituintes desse padrão, pelas relações de poder, é excluído e marginalizado. Fatos como esse são a força motriz de movimentos sociais que, em oposição à lógica totalizante imposta pelo sistema colonial e pós-colonial, impulsionam as resistências negras, historicamente, na luta pela sua identidade, por seu território e pela sua memória.

Os quilombos, como símbolo expressivo dessa resistência, apresentam-se como um movimento que, a partir de seus critérios de pertença, trilham metas comuns

²² O aparato principal é o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação demarcação e titulação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 2003).

em busca da garantia de seus direitos (SOUZA, 2008). Os territórios herdados pela ancestralidade e tradicionalmente ocupados são o lugar onde suas vidas se manifestam a várias gerações, construindo seus territórios existenciais a partir da dependência cultural dos recursos naturais, não como exploradores, mas na condição de partícipes da natureza, transmitindo saberes e vivências alicerçados no conhecimento acumulado e na permanente relação com o ambiente (FREITAS, 2019).

Senda para a identidade negra: introspecção e produção para “tornar-se”

A imersão no campo de pesquisa, balizada pela cartografia, estratégia metodológica utilizada para conhecer os processos que conformam o modo de vida quilombola do Rio Andirá, produziu afetações que contribuíram para a construção de uma nova territorialidade dos sentidos. Como método em pesquisas, a cartografia busca compreender o intermediário, ou seja, compreender as relações e inter-relações que conformam as redes (PASSOS; BARROS, 2015). A construção do conhecimento acontece no envolvimento, na mistura do pesquisador com o campo, promovendo uma “in-mundização”, movimento em que o pesquisador “emaranha-se, mistura-se, afeta-se com o processo de pesquisa, diluindo o próprio objeto, uma vez que se deixa contaminar com esse processo, e se sujando de mundo, é atravessado e inundado pelos encontros” (ABRAHÃO *et al.*, 2014, p. 157).

A potência dos encontros mobilizou inquietações que culminaram na minha conscientização racial. Entre entrevistas e conversas paralelas, a vivência da pesquisa de campo intensificou o envolvimento, gerou empatia e construiu vínculos que contribuíram para o desenvolvimento do sentimento de pertencimento que, antes, não fazia parte do meu corpo. A escuta, o olhar e o corpo aberto para aquele território produziram reflexões que, simultaneamente, subsidiaram a produção e a análise dos dados da pesquisa, bem como a introspecção que me conectou a uma ancestralidade, que eu já sabia, mas não conhecia; e por isso, era vazia de sentido quanto ao que constituía o meu *ethos*.

O encontro mobiliza o ato de conhecer para se reconhecer no processo. Durante o período em que vivenciei os modos de vida quilombola nas comunidades do rio Andirá, exatos 14 (quatorze) dias, fui desconstruindo imagens construídas a partir de recortes de informações e ideias pré-concebidas

sobre essa população. Como a ideia, marcada no imaginário mais geral, de que comunidades quilombolas são redutos de negros pobres que habitam lugares distantes dos centros urbanos, sem contato com a “civilização”, e necessitando de “assistência” para saírem de tal situação (CARDOSO, 2010). Certamente tal ideia não se confirma entre as comunidades quilombolas do rio Andirá. Atenta às potencialidades, pude contemplar pessoas que se investiram de direitos e, como sujeitos políticos, se organizam em torno da identidade e da coletividade para sua reprodução social; não se aplicando jamais a ideia de que subsistem.

E assim, o estudo da temática e o envolvimento com quilombolas reverberam em meu corpo, desde 2017, as possíveis razões que estão na origem das ausências de pensamento, e que fazem com que uma pessoa passe uma vida sem consciência identitária e, conseqüentemente, sem o sentimento de pertencimento. Neste caso, a análise parte da condição de ser negro no Brasil, país mestiço, biológica e culturalmente. “No contexto da mestiçagem, ser negro possui vários significados, que resulta da escolha da identidade racial que tem a ancestralidade africana como origem (afro-descendente)” (OLIVEIRA, 2004, p. 57).

Fátima Oliveira (2004, p.58) também diz que “[...] embora a ancestralidade determine a condição biológica com a qual nascemos, há toda uma produção social, cultural e política da identidade racial/étnica no Brasil”. Não basta “ser” por um determinante biológico, se trata de uma identidade que é essencialmente política: me enxergava e era vista fenotipicamente de ascendência africana, mas desprovida de identidade, não me assumia negra por não me reconhecer como tal. Neste sentido, é fundamental compreender os meios e empecilhos para este fim.

A compreensão da história brasileira, quanto à formação da nação, é frequentemente enviesada pelo mito das três raças, noção de que a nação seria resultado do cruzamento entre branco, indígena e negro; camuflagem de uma realidade de violência, preconceito e discriminação. Esse “cruzamento” deu origem à miscigenação, termo formulado inicialmente pelo alemão Karl von Martius, naturalista, botânico, que considerava o estudo do cruzamento entre raças a chave para se compreender a formação de nossa nacionalidade (VAINFAS, 1999). É importante dizer que o conceito de raça já provocou muita controvérsia. Em princípio, quando utilizado pela biologia do século XIX, o conceito abstraía-se da história e das formas sociais, econômicas e culturais para reduzir as desigualdades

de situação entre os povos a caracteres físicos e biológicos (GUIMARÃES, 2011). Na concepção de Aníbal Quijano (2005, p.117), a ideia de raça é na verdade “[...] uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”.

A mestiçagem ora sinônimo ora produto da miscigenação, potencializada pelo ideal de embranquecimento, branquitude e branqueamento gerado com as ondas imigratórias de povos europeus após abolição da escravidão, faz com que os mestiços, como categoria intermediária entre o branco e o negro, apresentem uma das grandes sutilezas e ao mesmo tempo um dos maiores problemas para a conscientização racial no país (SOUSA, 2013). Dito de outra forma, a categoria intermediária entre o branco e o negro se expressa em um gradiente de tons, que somado ao “desejo” de embranquecimento e à discriminação racial configuram o revés para a conscientização.

Percebo que é muito comum a confusão gerada pela ideia de que só é negro quem tem a pele retinta. Desta forma, analiso que essa “confusão” somada ao contínuo de tons produzidos pela mestiçagem criam um tipo de “escape”, visto que a condição de ser negro no Brasil é atravessada pela discriminação racial e, neste sentido, quanto mais pigmentada a pele de uma pessoa, mais discriminação ela sofrerá²³. “Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual as pessoas são julgadas, sem se levar em conta as suas aquisições educativas e sociais” (PAYOT, p. 14, 1949 *apud* FANON, 2008, p. 110).

Temos a ilusão de que é relativamente simples definir quem é negro, mas como diz Kabengele Munanga (2004a, p. 52), a tarefa não é fácil “[...] num país que desenvolveu o desejo de branqueamento. Há pessoas negras que introjetaram o ideal de branqueamento e não se consideram como negras. Assim, a questão da identidade do negro é um processo doloroso [...]”. Por outro lado, começar o movimento de se considerar/reconhecer como negro/negra também é um processo difícil, especialmente para aqueles que não têm a pele retinta. Em minha trajetória, ouvi e ouço: mas você não é uma negra original, olha pra tua cor! Falas que me fazem compreender, parafraseando o pensador francês Jean-Paul Sartre (2009), que é inicialmente pelo olhar do outro que nos reconhecemos; pelo olhar

23 Pigmentocracia ou colorismo, termo usado pela primeira vez pela escritora Alice Walker, no ensaio, *If the Present Looks Like the Past, What Does the Future Look Like?* (Se o presente parece com o passado, como será o futuro?), publicado no livro *In Search of Our Mothers Garden* (1983).

do outro sou “melhor aceita” como mulata, parda ou morena, construções que hoje compreendo como uma forma de negação racial.

O que chamo de negação racial se traduz em alienação e esta velava meus sentidos para algo que é como uma doença crônica na sociedade: o racismo. Por não me ver como negra me sentia invisível, enquanto alvo da discriminação, “cirurgicamente retirada e violentamente separada de qualquer identidade que eu realmente *podia ter*”, como expõe Grada Kilomba (2019, p. 39, grifo nosso) se referindo à ação do racismo.

Até aqui é possível concluir que a mestiçagem e o racismo constituem os principais empecilhos, traduzidos por Fernanda Sousa (2013) como desafios para a afirmação de uma identidade negra. “A ideologia do racismo propõe a desumanização de um em contrapartida do privilégio do outro. Ele incide no negro no que constitui seu sujeito, seu corpo, sua imagem, que é sistematicamente desvalorizada” (POMPERMAIER, 2017).

Surpreendentemente, o movimento que fiz para me assumir negra, movimento que deve ser entendido como o processo de (re)construção identitária, ativou lembranças de situações que na época em que aconteceram não geraram reflexões, no entanto, a busca por compreender os meios e empecilhos para o processo mencionado me fez perceber o quanto naturalizamos e até reforçamos o racismo.

Tatiane Borchardt da Costa e Miriam Cristiane Alves (2020), discorrendo sobre a colonialidade da sexualidade, apresentam entre suas referências o conceito de estereótipo proposto por Stuart Hall (1997), que o define como uma prática representacional e/ou de produção de significados que se utiliza de um conjunto de características sobre determinada pessoa, “reduzem-na a estes traços, os quais são exagerados, simplificados e fixados sem possibilidade de mudança [...]” (HALL, 1997, p. 258). Pessoas negras são carregadas de estereótipos, evidenciados quando as mesmas autoras expõem faces comuns que estereotipam os homens: uma se trata da imagem de pessoa má, criminoso; a outra, do exótico sexualizado (COSTA; ALVES, 2020). Tal leitura me trouxe a lembrança da fala da mãe de uma amiga sobre a possibilidade da filha ser homossexual: para ela, um homem negro seria capaz de tornar a filha heterossexual. Quanto à mulher negra, se naturalizam aspectos em torno de três grandes estereótipos: a mulata, a doméstica/mucama e a mãe-preta. A mulata representa um estereótipo sexual, enquanto a mucama/doméstica é a figura da mulher negra em posição serviçal, e a mãe-preta fomenta a imagem da ama de leite, da mãe que cuida (GONZALEZ, 1983).

Curiosamente, ou não, é comum ao compartilharmos episódios de evidente racismo, o outro não compreender da mesma forma, e/ou ainda denominar como “sutil” quando reconhece. Experiências como essas vão ao encontro do que Tatiane Borchardt da Costa e Miriam Cristiane Alves (2020, p. 70) chamam de naturalização do discurso racista, que se torna aparente quando alguém o denuncia/compartilha e as pessoas ao seu redor buscam amenizá-lo. O que remonta outra lembrança. Nesta ouvi/presenciei o comentário: “ele é pretinho, mas é lindo”, sobre uma criança, colega de escola do meu filho. Inevitavelmente questionei: “Como assim?”. E na tentativa de amenizar ou mesmo de duvidar do racismo, como aponta Grada Kilomba (2019), a resposta girou em torno de uma suposta incompreensão, afirmando que entendi mal, que não foi intenção dizer que pessoas negras não podem ser consideradas bonitas. Um exemplo clássico tem a ver com bebês: “ele é lindo, é bem branquinho!”. O ideal da branquitude não dispensa nem aqueles que acabaram de vir ao mundo.

A experiência relatada acima revela a irracionalidade do racismo que “nos coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranho (a) e incomum; *como exótico*” (KILOMBA, 2019, p. 40, grifo nosso). Exótico, de acordo com o minidicionário da língua portuguesa Houaiss (2004), significa que algo é esquisito, extravagante, incomum. “Ele é pretinho, mas é lindo” é o fora do comum, o exótico. “Você tem uma beleza exótica”. Esses e outros episódios integram o cotidiano de pelo menos 15 milhões de brasileiros (população que se autodeclarou preta no Censo IBGE 2010b).

Considerações finais

“Como formar uma identidade em torno da cor e da negritude não assumidas pela maioria, cujo futuro foi projetado no sonho do branqueamento?”, esse pertinente questionamento de Kabengele Munanga (2004b, p. 137) poderia finalizar esta escrita, pois sintetiza muito bem as questões que permeiam a condição de ser negro no Brasil. Estruturalmente, nossos corpos são colonizados, racializados, atravessados e conformados, nesse sentido, olhar para si e experimentar o corpo como algo inadequado é um evento que conecta experiências e tem consequências (DE OTO, 2020, tradução nossa). Com base na inferência de Alejandro De Oto (2020),

arrisco dizer que o processo de descolonização do pensamento e a conscientização racial são importantes consequências, o que considero uma possível resposta ao questionamento de Kabengele Munanga (2004b).

Se autodefinir é um processo complexo que em decorrência da colonização exige muitas desconstruções. Dialogando com a obra de Paulo Freire, sobre a descolonização e a conscientização, bell hooks (2013, p. 67) nos diz que o “[...] importante estágio inicial da transformação é aquele momento em que começamos a pensar criticamente sobre nós mesmas e nossa identidade diante das nossas circunstâncias políticas”. Em minha trajetória, fui “conduzida” ao processo de (re) construção identitária através da pesquisa acadêmica, no entanto, entendo que este não é um fim em si e que a conscientização implica mais que uma mudança na maneira de pensar, implica também ações concretas e cotidianas.

A experiência vivida por meio dos encontros num caminho nômade entre rios da Amazônia, caminhos e ruas das comunidades quilombolas, dormindo em redes e compartilhando da refeição e da generosidade de uma gente que tem na luta e na resistência sua força motriz, me faz refletir sobre a simplicidade e a cumplicidade dos projetos de vida. Os encontros trouxeram consigo a força do pertencimento, mobilizada e potencializada pela identidade e a relação com o território; constituindo uma dimensão autoformadora, da qual emergi com uma identidade negra em processo de (re)construção. Afinal, a identidade racial negra sempre fez parte de mim, assumi-la me conduziu a habitar o meu corpo, um corpo marcado pela necessidade de combate ao racismo, ao preconceito e a todo tipo de dominação sobre o outro.

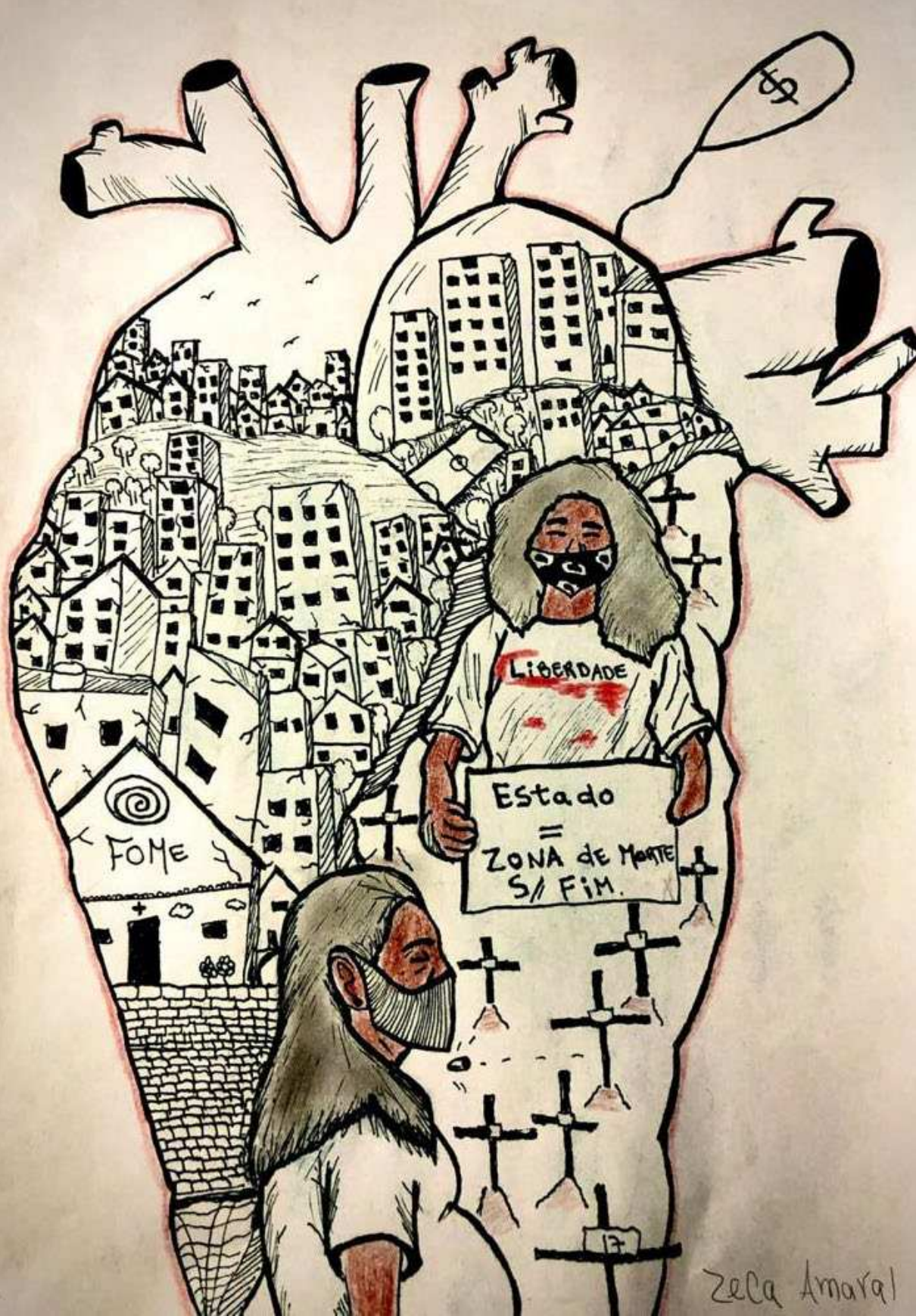
Referências

- ABRAHÃO, Ana Lúcia; MERHY, Emerson Elias; GOMES, Maria Paula Cerqueira; TALLEMBERG, Cláudia; CHAGAS, Magda de Sousa; ROCHA, Monica; SANTOS, Nereida Lucia Palko dos; SILVA, Ermínia; VIANNA, Leila. O pesquisador in-mundo e o processo de produção de outras formas de investigação em saúde. *In*: GOMES, Maria Paula Cerqueira; MERHY, Emerson Elias (orgs.). **Pesquisadores In-Mundo**: um estudo da produção do acesso e barreira em Saúde Mental. Porto Alegre: Editora Rede Unida, 2014. p. 155-170.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.
- BAIROS, Luiza. Apresentação SEPPPIR. *In*: MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* (orgs.). **Dossiê**

mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. p.13-14.

- BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação demarcação e titulação de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União** [República Federativa do Brasil], Seção 1, Brasília, DF, ano 140, n.227, p.4, 21 nov. 2003.
- CARDOSO, Luís Fernando Cardoso e. Sobre imagens e quilombos: notas a respeito da construção da percepção acerca das comunidades quilombolas. **Instrumento**, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, jan./jun. 2010. Disponível em: <https://instrumento.ufjf.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/456>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- CONAQ; TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas; Terra de Direitos, 2018. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/\(final\)-Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/(final)-Racismo-e-Violencia-Quilombola_CONAQ_Terra-de-Direitos_FN_WEB.pdf). Acesso em: 22 jul. 2020.
- COSTA, Tatiane Borchardt da; ALVES, Miriam Cristiane. Colonialidade da sexualidade: dos conceitos “Clássicos” ao pensamento crítico descolonial. *In*: ALVES, Miriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. p.51-84.
- DE OTO, Alejandro. Escritura, representación y colonialidad. Una hipótesis de trabajo a partir de Fanon. *In*: ALVES, Miriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). **Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas**. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. p.22-34.
- HOUAISS, Antônio. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREITAS, Joana Maria Borges de. **Territórios e Redes Vivas de Saúde numa Amazônia Quilombola**. 2019. 77 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia) – Centro de Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Amazonas. Manaus. 2019.
- FREITAS, Joana Maria Borges de; SCHWEICKARDT, Júlio Cesar; FERLA; Alcindo Antonio; HEUFEMANN, Nicolás Esteban Castro. Saúde numa comunidade quilombola da Amazônia. *In*: SCHWEICKARDT, Júlio Cesar; EL KADRI, Michele Rocha; LIMA, Rodrigo Tobias de Sousa. (orgs.). **Atenção Básica na Amazônia**: Saberes e Práticas para o Fortalecimento do SUS. Porto Alegre: Rede Unida, 2019. p.112-125.
- FUNES, Eurípedes A. Negro na Amazônia: recuperando sua história. **Afro-Ásia**, Salvador: n.45, p. 195-200, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912012000100010. Acesso em: 01 ago. 2020.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In*: SILVA, Luis Antônio *et al.* **Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos**. Ciências Sociais Hoje, Brasília: ANPOCS, 1983. p.223-244. (Ciências Sociais Hoje, n.2).
- GONZALEZ, Lélia. “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”. **Raça e Classe**, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988.
- GUERRAS DO BRASIL [Documentário]. Direção de Luis Bolognesi. Produção de Laís

- Bodansky. [S.l.]. Burity Filmes; TV Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.netflix.com/h/81091385?trackId=13752289&tctx=0%2C0%2Cb34cb4b05b2e9ec9cdc4a8bdeb568e6615c07513%3A7b75b86abe5f0c49ee80b182272598dc06271166%2Cb34cb4b05b2e9e-8bdeb568e6615c07513%3A7b75b86abe5f0c49ee80b182272598dc06271166%2Cunknown%2C>. Acesso em: 05 jul. 2020.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça, cor, cor da pele e etnia. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 20, p. 265-271, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36801>. Acesso em 20 jul. 2020.
- HALL, Stuart. **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. London: Sage, 1997.
- hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010a**. Tabela 2094 - população residente por cor ou raça e religião. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/2094>. Acesso em: 05 ago. 2020.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010b**. Tabela 3175 - residente por cor ou raça segundo a situação do domicílio, o sexo e a idade. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/3175>. Acesso em: 05 ago. 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MAIATO, Fernanda; ALVES, Maíne; BARCELLOS, Rafael. Abaixa a guarda e abre o peito: o resgate físico, cognitivo e subjetivo do sujeito negro no Slam Chamego. *In: ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (orgs.). Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede Unida, 2020. p. 159-175.
- MUNANGA, Kabengele. A difícil tarefa de ser negro no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n.50, p.51-66, Jan./Apr. 2004a. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100005. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004b.
- OLIVEIRA, Fátima. Ser negro no Brasil: alcances e limites. **Estudos avançados**, v.18, n.50, São Paulo, p.57-60, Jan./Apr. 2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100006. Acesso em: 22 jul. 2020.
- PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. *In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (org.). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. p.17-31.
- POMPERMAIER, Paulo Henrique. Como a vivência cotidiana do racismo pode se converter em traumas. **Revista Cult** [Online]: 15 ago. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/como-a-vivencia-cotidiana-do-racismo-pode-produzir-traumas/>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.117-142. Disponível em: <https://instrumento.ufff.emnuvens.com.br/revistainstrumento/article/view/456>. Acesso em: 10 ago. 2020.
- ROCHA, João Marinho da; FREITAS, Marilene Corrêa da Silva. Andirá: diálogos interdisciplinares para uma história social do movimento quilombola do rio Andirá, fronteira Amazonas/Pará. *In: III SEMINÁRIO INTERNACIONAL EM SOCIEDADE E CULTURA NA PAN-AMAZÔNIA*, 3., 2018, Manaus. **Anais eletrônicos** [...]. Manaus: UFAM, 2018. Disponível em: <https://www.doity.com.br/anais/iiisiscultura/trabalho/79818>. Acesso em: 02 fev. 2019.
- SARTRE, Jean Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SOUZA, Fernanda. Tornar-se uma mulher negra: uma identidade em processo. **Geledés** [Online], 30 jul. 2013. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tornar-se-uma-mulher-negra-uma-identidade-em-processo-por-fernanda-souza/>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- SOUZA, Barbara Oliveira. Movimento Quilombola: reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA*, 26ª, 2008, Porto Seguro, BA. **Anais** [on line]. Brasília: UNB, 2008. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/2013/07/06/anais-26-rba/>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. **Revista Tempo**, ago. 1999. Disponível em: https://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg8-1.pdf. Acesso em: 30 jul. 2020.
- WALKER, Alice. **In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose**. New York: Harcourt Inc, 1983.



CAPÍTULO 4

Os corpos abjetos na cidade

Cristine Jaques Ribeiro
Camila de Freitas Moraes
Carla Graziela R. B. Araújo

Introdução

O presente estudo constrói através das reflexões e indagações produzidas no âmbito coletivo e em diálogo com o Grupo de Estudos e Pesquisa Questão Urbana, Agrária e Ambiental/ Observatório dos Conflitos da Cidade, da Universidade Católica de Pelotas, no Rio Grande do Sul. Por assim dizer, tal estudo faz-se relevante no pensar o direito à cidade transversalizada, com as questões de raça e gênero na perspectiva descolonial, justamente por ser essa a teoria que nos convoca a pensar uma cidade e os corpos que nela habitam a partir de um discurso que transgride as regras impostas pelo saber/fazer hegemônico.

Nesse sentido, busca-se, ainda, problematizar a construção do lugar da mulher e, especialmente, da mulher negra, no espaço urbano e oferecer argumentos para demonstrar que a noção de raça foi imposta pelo colonizador e permanece sendo (re)construída frente às desigualdades sociais e políticas que se apresentam no corpo negro e no acesso desses à cidade. A mesma lógica também pode ser reflexionada quando o que está em pauta é o gênero, sendo o feminino sobreposto a um não lugar, a um corpo passível de mortificação e de não direito à cidade.

O motivo de escolher a deusa egípcia Neftis está no cerne de sua própria gênese, uma vez que essa se associa aos ritos funerários e à morte, sendo aquela que habita a casa e a cidade pela via da extinção, da destruição. Nesse sentido, a analogia que aqui se faz propõe-se pensar a cidade enquanto lugar de exclusão da mulher, especialmente da mulher negra, já que a raça é um demarcador social que se apresenta pelo viés da morte, anterior à questão que demarca o gênero. No entanto, quando se entrelaçam ao capitalismo por exemplo, acabam por reafirmar

o modo como a morte opera, por isso, a perspectiva decolonial se apresenta na compreensão e na denúncia de diferentes formas de opressão dos corpos, que aqui serão referenciados enquanto corpos abjetos.

Dessa forma, a cidade, bem como todo o tecido social, é espaço constituído à luz dos padrões patriarcais brancos, que definiram e continuam reiterando as questões pertinentes de um dado poder, sendo esses apresentados frente à raça e ao gênero como elementos contributivos das disparidades sociais. Tais disparidades tornam os corpos das mulheres e das mulheres negras invisibilizados e, conseqüentemente, mortificados nos diversos ambientes que compõem a cidade.

Assim, na tentativa de elucidar acerca dos corpos excluídos e subalternizados, alvos do processo de colonização e da necropolítica mbembiana (MBEMBE, 2016), é que se faz importante trazê-los como ponto de sustentação à teoria crítica decolonial, pois essa busca tensionar os saberes, os espaços e os discursos que continuamente têm se fundamentado em uma epistemologia eurocentrada. Além disso, busca reconstruir as epistemologias autóctones, dando ênfase ao fato de que esses são, também, corpos que se fazem resistir frente aos processos de mortificação impostos pelo padrão colonial. Nesse sentido, Adelia Miglievich-Ribeiro (2014, p.78), sinaliza:

O principal desafio ético-político epistemológico [...] é a consciência da geopolítica do conhecimento a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação.

E é nesse sentido que Aníbal Quijano (2005) permite-nos refletir que o pensamento crítico não somente faz referência à construção de uma normativa que se dá na contramão de um poder branco, patriarcal, eurocentrado e

capitalista, por exemplo, mas, sobretudo, reafirma uma perspectiva teórica que se apresenta na compreensão e na denúncia das diferentes formas de dominação e opressão dos corpos, que aqui serão referenciados enquanto corpos abjetos. Corpos estes, negros e femininos, que trazem consigo as marcas da colonização e, conseqüentemente, a insígnia da morte, representada no campo psíquico, social, cultural, político ou religioso.

A mortificação do corpo: do colonial ao contemporâneo

A morte concebida pelo saber médico passa a ser constatada a partir da falência dos órgãos. É dela que se trata quando o corpo biológico se encontra inanimado, sem respostas aos estímulos orgânicos. Mas aqui alude-se à morte que, embora perpassa pelo corpo munido de órgãos e tecidos, é sobremaneira aquela que se personifica nos discursos, nos saberes e nos comportamentos. É a morte que atinge um corpo outro, um corpo regido pelo psíquico e pelo social. Nela encontra-se o racismo e o sexismo enquanto exemplos dos mecanismos que operam nesse corpo, que transcende o biológico, através dos sistemas políticos de dominação.

Os corpos negros, frente ao processo civilizatório narcísico europeu, foram se instituindo enquanto servis e abjetais, justamente por terem sido gestados na concepção do colonizador como seres inferiores e despossuídos de alma, de inteligibilidade e de razão. Nessa lógica, negros foram encarcerados e submetidos ao processo de escravização, sendo postos como sustentáculos do capitalismo no período colonial, ou seja, corpos constituídos enquanto produção de riquezas e *status* social para seus senhores, e considerados abjetais pelos mesmos (NOGUERA, 2018).

As relações sociais que se fundam nos países colonizados surgem a partir de um domínio branco-europeu, que produz a alienação do outro. Assim, a cultura, a religião, os modos de existir e os saberes oriundos do colonizador são tidos como universais. Eis, então, que opera aqui a Colonialidade do Poder e do Ser, que gera, fundamentalmente, sujeitos expatriados, humilhados, subalternizados, esquecidos e degradados (MIGNOLO, 2017).

Nessa lógica, o autor Aníbal Quijano (2005), com um olhar voltado para a América Latina, afirma que países como o Brasil, onde a colonialidade do poder se

dá como uma forma de controle econômico, vivem em uma subalternidade histórica oriunda do processo civilizatório europeu, que é presente em todas as áreas tocadas pelo social. Ou seja, a Colonialidade do Poder apresenta-se nos modos de pensar, nos discursos, nos comportamentos, nas instituições políticas que regem o Estado, com intuito de aniquilar todas as formas de existir e de relacionar-se que estejam na contramão da universalidade europeia (QUIJANO, 2005).

Deste modo, a violência praticada no colonialismo continua existindo na contemporaneidade, a partir da Colonialidade do Poder, por meio de opressões e mecanismos de controle dos corpos negros, especialmente das mulheres, e mulheres negras. E isso têm se ressignificado nos espaços da cidade pela via da segregação ou da violência (física ou subjetiva).

Nesse sentido, ratifica-se, então, que as relações sociais ainda vivem sob a determinação do colonialismo, tendo o que resta da sua identidade subestimada, dominada e tensionada à resistência. Porquanto, Walter Mignolo (2017) se faz importante ao explicitar acerca da relação de poder estabelecida estruturalmente em um panorama mundial no que se refere à Colonialidade do Poder.

Na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. Os eventos se desdobraram em duas direções paralelas. Uma foi a luta entre Estados imperiais europeus, e a outra foi entre esses Estados e os seus sujeitos coloniais africanos e indígenas, que foram escravizados e explorados. O que sustenta as quatro “cabeças”, ou âmbitos inter-relacionados de administração e controle (a ordem mundial), são as duas “pernas”, ou seja, o fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada) (MIGNOLO 2017, p. 5).

Em consonância, Luciana Ballestrini (2013) demonstra com nitidez esse esboço desenhado por Walter Mignolo sobre as dimensões da Colonialidade do Poder, mencionando que tal conceito foi estendido para outros âmbitos e não somente para o poder em si. Assim sendo, MIGNOLO (2010, p.12 *apud* BALLESTRINI, 2013) sugere que a matriz colonial do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”. Logo, a autora descreve a Colonialidade

do Poder como uma forma de controle econômico, cuja autoridade impera na natureza e nos recursos naturais; e nas questões de gênero e sexualidade, enquanto controle da subjetividade e do conhecimento (MIGNOLO, 2010 *apud* BALLESTRINI, 2013).

Percebe-se, então, que a Colonialidade do Poder incide de maneira contundente sobre a América Latina, que enquanto continente invadido tem suas riquezas exploradas, sua existência aniquilada e colocada em condição periférica na relação do sistema mundo (DUSSEL, 1993). Por isso, compreende-se que os corpos negros, submetidos ao controle do colonizador desde a invasão europeia no continente africano até sua chegada em solo brasileiro, foram sujeitos que tiveram seus direitos desprovidos, bem como sua cultura e história. Logo, falando e pensando unicamente a partir do saber colonial, pode-se observar que esses são corpos, embora vivos biologicamente, imersos na condição de nulidade, isto é, demarcados pelo significante da morte (FANON, 2005).

Com isso, afirma-se que o processo colonial não só retira o homem negro e a mulher negra de sua condição de sujeitos, mas também os faz sucumbirem através de torturas e sofrimentos, igualando-os à posição de animais. De fato, a condição de escravizado já resultava em “uma tripla perda: perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político” (MBEMBE, 2016, p.131).

Saindo desse pressuposto, esse indivíduo já não pertence a si mesmo, por ser o corpo do negro a concretização de um corpo-máquina que atende à produção do acúmulo de riquezas e, conseqüentemente, está a serviço do capital colonial, no mesmo sentido em que passa a ser objeto de compra, venda e troca de seus senhores. Supõe-se, então, que esse corpo torna-se essencial para a produção da vida de “seus senhores”, em detrimento de suas próprias vidas enquanto corpos escravizados (LÓPEZ, 2015).

Contudo, ao pensar o contexto da América Latina, Achille Mbembe (2016) remonta à teoria foucaultiana, trazendo à baila os corpos negros procedentes do continente africano e do processo de escravização, e ratificando que esses corpos foram demarcados pelo colonizador europeu como aqueles que são inseridos no campo social, político ou religioso na construção de um não ser, de não humanidade e não racionalidade. Como conseqüência, o negro tornou-se um corpo-abjeto.

Para tanto, Achille Mbembe (2016) nos convoca a pensar que o racismo se apresenta, também, enquanto mecanismo político através do qual a dominação impera, sustentada pela divisão em raças humanas, sob a afirmação da existência de superioridade de uma raça em relação as outras. E diante dessa superioridade construída pelo olhar europeu é que o filósofo camaronês questiona os limites da soberania estatal, buscando relacioná-la ao racismo, e compreendendo que a necropolítica é o uso do poder social e político que exercerá o controle sobre quais grupos sociais devem viver ou morrer, criando, assim, zonas de morte para populações específicas. Achille Mbembe (2017) ainda sustenta que o capitalismo só existe a partir da servilidade, do racismo, do colonialismo e do imperialismo, abrindo espaço para pensarmos também o sexismo que atravessa os corpos femininos, demarcados pelo patriarcalismo e pelo machismo como corpos servis e exclusivos. Esta é a lógica da inimizade, que avança sobre as sociedades contemporâneas precisamente por exercer-se no controle dos corpos, sobretudo dos corpos negros e femininos (MBEMBE, 2017).

Ratifica-se que, considerando as questões acima supracitadas, Achille Mbembe (2016) ajuíza a necropolítica como um modo em que o Estado, pela via de um dado poder, tende a submeter determinadas populações a condições de vida que lhes confere o estatuto de mortos-vivos, ou seja, vidas que ocupam um não lugar. Ele ainda nos possibilita pensar outros corpos, dentre eles os corpos femininos, enquanto aqueles que ocupam um estatuto de mortos-vivos quando pensados a partir do gênero.

Desse modo, o autor faz-nos compreender que ao se tomar como exemplo o corpo feminino, este se apresenta destituído de direitos e de liberdade. Assim, se o controle da necropolítica, por um lado estabelece a morte (subjéctiva e física) por elas experienciadas, por outro, naturaliza as disparidades sociais por elas experienciadas, estruturando uma formação tecnológica do controle da vida, mas pelo viés da morte.

Achille Mbembe (2016), ainda em sua teorização, explana acerca da figura do escravo, a fim de sinalizar como a soberania estatal se apresenta frente à raça nos países colonizados. Porém, aqui, tomar-se-á o corpo feminino, que se atravessa pela raça, enquanto personificação da mesma lógica, pois este se encontra nas 'teias da desigualdade', sendo permeado por questões morais,

sociais, psicológicas, políticas, jurídicas e culturais. Mas, tal qual o escravo, o corpo feminino se vê encapsulado a um processo de mortificação e dominação, sendo expressos pela discriminação e pelo preconceito frente ao gênero; pela perda de direitos sobre o seu corpo; pelo desemprego ou subemprego; pelo não acesso ao direito e aos espaços da cidade (morte social), dentre outros aspectos (MBEMBE, 2017).

A necropolítica surge, então, na reinvenção da morte, e na institucionalização dos processos de morrer e das práxis científicas que se dão antes mesmo do óbito concreto, E foi observando essas questões que Achille Mbembe (2016), ao partir da análise foucaultiana do conceito de biopoder, argumenta que essa noção não é suficientemente capaz de explicar a prática da soberania, a sua condição de "deixar morrer e deixar viver" em países como o Brasil, cujo processo colonial ainda se personifica. Nesse sentido, Achille Mbembe (2016), ao trazer seu olhar para a América Latina, cujas estratégias de poder se dão pelo e/na ótica do colonizador europeu, nos leva a pensar que as sociedades e as cidades colonizadas foram erigidas a partir de um estado de exceção, cuja violência e degradação do outro, bem como as práticas coloniais, se dariam pela via do necropoder (MBEMBE, 2016).

Essa é uma situação análoga à que os escravizados viviam no período colonial, uma vez que tinham seus corpos continuamente aviltados pela violência e à mercê dos desejos de seus senhores. Ato concretizado pelos estupros às mulheres negras e pela hiperssexualização e venda de seus corpos e sendo esses um dos exemplos de como o processo colonial operou na dizimação das populações e na degradação do outro tido enquanto diferente da norma imposta pelo padrão europeu.

Em nossa contemporaneidade, a soberania do Estado é aquela que reproduz tais violações frente ao corpo negro e ao corpo feminino. Tais violações se dão quando aprisionam as mulheres aos afazeres domésticos; ao subemprego; à não liberdade sobre seus corpos, suas subjetividades e seu aparelho reprodutor; quando negam o direito aos acessos à cidade e controlam a liberdade de ir e vir nos espaços que compõem a cidade. Fatos que perpassam automaticamente pelo assédio e pela violência sexual, dentre outras questões, cuja regularização e gestão da violência se dão através dos

sistemas classificatórios entre brancos e negros, homens e mulheres. Ou seja, as políticas de morte que se apresentam no corpo feminino, bem como no racismo, são marcadores essenciais para se refletir como a necropolítica opera na remontagem de outras formas de matar (DAVIS, 2016).

Sendo assim, o corpo negro, e especialmente o corpo da mulher negra, passam a ser postos enquanto abjetos, se apresentando como um mero aparelho à mercê do Estado e do capital, cujo sistema se efetiva pela via da morte de uns, em detrimento da vida de outros.

Segregação da cidade: um projeto em movimento

Quando nos debruçamos sobre os problemas sociais refletidos nas desigualdades do acesso à cidade, é imprescindível interligá-los às relações sociais supramencionadas, uma vez que, conforme já afirmado, as periferias fazem parte da definição do que, de quem e onde é o centro da cidade.

Portanto, é a invenção da modernidade que impõe a resignificação em diversas formas de relacionar-se em diferentes níveis: mundial, nacional, regional e local. As formas de regionalização e fronteiras criadas de maneira a reinventar e proteger a propriedade, bem como as concentrações de renda, definem e sustentam de quem é o direito de existir, com a finalidade de exemplificar de forma material a referida relação (MADEIRO; GOMES, 2018).

Logo, o direito à cidade, enquanto conquista vivenciada no Brasil por meio da Lei nº. 10.257, de 2001, o Estatuto das Cidades, discute o entorno da terra enquanto espaço e propriedade com a função social determinante. Nesta direção, a partir dos coletivos, propunha-se a criação de um organismo, a nível nacional, que coordenasse a política habitacional.

É nessa perspectiva que na década de 1970, os movimentos sociais inserem na pauta das mobilizações a abertura política e, simultaneamente, as relações democráticas, fato que fortalece a retomada de propostas na perspectiva do urbanismo. Sobre isso, Ermínia Maricato (2010) afirma:

Começa um novo período no qual se colocavam em práticas propostas elaboradas nas mobilizações e organizações populares. Arquitetos, Engenheiros, Advogados, Assistentes Sociais e Geógrafos dedicaram-

se a formular, por meio de processos democráticos, novos programas e novas formas de gerir as cidades (MARICATO, 2010, p.17).

Uma nova fase do Brasil inicia com a redemocratização. Sobre a função social da propriedade, a Constituição Federal de 1988 incluiu em sua redação os artigos 182 e 183, que discorrem sobre a função social da propriedade urbana e sobre o Plano Diretor Municipal. Contudo, apenas em 2001 é aprovado o Estatuto das cidades, em que se expõe de maneira mais sistemática um projeto urbanístico democrático. Apesar dos avanços delineados em termos legais para a defesa dos direitos sociais, não houve um redimensionamento da democratização no acesso à cidade, pois as normas capitalistas prevalecem, tendo a desigualdade como ponto importante para a manutenção das relações imperialistas (MADEIRO; GOMES, 2018).

Nesse contexto, a questão social surge como um conjunto de expressões oriundas das desigualdades de raça, gênero e classe e ganham visibilidade por meio de problemas de diferentes ordens. É relevante refletir sobre a maneira como o capitalismo tece suas relações organizacionais, sem negar a desigualdade e suas consequências. Nesta perspectiva, a questão social acompanha a dinâmica das relações sociais, não estática e capaz de se reinventar a fim de manter o *status* imposto pela modernidade (MARICATO, 2010).

Conforme evidenciamos, o neoliberalismo prevê um Estado mínimo que cede ao mercado atribuição de execução de políticas sociais, responsáveis por materializar direitos sociais, sob o viés da mercantilização. Essas mudanças surtem efeito nas novas expressões da questão social, que acabam se manifestando na classe trabalhadora, em especial nas mulheres e particularmente nas mulheres negras (SILVA, 2015). É por meio dessas estruturas que as relações sociais se reinventam para garantir a lógica da superacumulação e opressão, de modo que produz e reproduz a questão social. Assim sendo, situamos os impasses para a materialização do direito à cidade, pois a democratização da cidade e a defesa da função social da propriedade implicam na redistribuição de riquezas e na igualdade das relações, uma vez que vai de encontro à acumulação fundiária e à especulação imobiliária. Nessa perspectiva, a cidade se amplia para as direções periféricas, encurralando a maior parte da população, que se aglomera em espaços sem ou

baixa estrutura, provocando processos acelerados de desigualdade, inviabilizando a sustentabilidade da existência.

Por assim dizer, as desigualdades nas relações sociais são acirradas mediante a incipiência do Estado que não atua em direção a equidade, fortalecendo, assim, a segregação da cidade enquanto projeto de manutenção do sistema colonial, ou seja, capitalista, racista e machista, oprimindo as diferentes dimensões da existência.

Nesse sentido, a relação de gênero é um dos desafios a serem problematizados no acesso à cidade, e essa relação nos coloca a condição de pensar o gênero como um dos vieses de segregação, o que significa considerar a sua vulnerabilidade multidimensionada, uma vez que sofre a marca por existir na condição de mulher em uma cidade desigualmente distribuída. Fato que se complexifica quando falamos de mulher negra (SILVA, 2015).

Com esta breve problematização não queremos ceder espaço ao olhar fatalista, mas sim atentarmos aos desafios que o sistema nos coloca ao refletirmos sobre a cidade; e isso não condiz com a negação não condiz negar da importante conquista que significou a sistematização de diretrizes, preceitos, planos e planejamentos em torno do existir, em especial da mulher e da mulher negra no estatuto da cidade. Contudo, para avançarmos na materialização é necessário o próximo passo, que ousadamente podemos referir ser o reconhecimento dos nossos problemas enquanto país latino-americano, colonizado historicamente e inserido em uma história violentamente imposta, na qual negros, índios e sexualidades não-heteronormativas foi dado o lugar de subalternidade. Nesse sentido, somente legalizar nossas demandas não será suficiente, se não conhecermos a nossa história e nos relacionarmos com nossas questões e movimentos de resistência.

Cidade: uma reflexão sobre as questões do gênero e da raça

Compreendendo a noção de cidade enquanto um espaço onde o poder centralizador se faz presente pela via do Estado, da polícia e demais instituições, pode-se inferir que o direito à cidade, embora salvaguardado na Carta Magna brasileira em seus artigos 182 e 183, bem como descrita no

Estatuto da Cidade, a partir da Lei nº 10.257/2001, não se perfaz enquanto aplicabilidade, isto é, não é uma condição para inserção em um contexto social, territorial, político e econômico. A materialização do direito permeia um cenário de conflito de interesses em que prevalece o poder hegemônico que segrega e demarca o lugar e o não lugar dos povos, sobretudo o povo preto e feminino (BRASIL, 2001).

Haja vista que a cidade foi construída a partir de uma perspectiva masculina, pode-se notar que desde a sua gênese a presença da mulher nesse espaço foi sempre demarcada pela exclusão ou subjugação. Nesse sentido é de suma importância descolonizar pensamentos e denunciar espaços que colocam a figura feminina no lugar de invisibilizada e relegada ao domínio da esfera privada, do cuidado do lar, dos filhos e do cônjuge. Faz-se necessário pensar e sobrepor a perspectiva do gênero no domínio público e, conseqüentemente, no direito à cidade (SILVA, 2015).

Heleieth Saffioti (1992) analisa a questão da mulher, e do gênero feminino subordinado ao masculino, através do constructo social, saindo do pressuposto de que essa é uma invenção social em que a ordem patriarcal é naturalizada desde sua gênese. Desse modo, compreender a cidade em uma transposição com o gênero, é estar ciente de que a cidade é palco de manifestações, disparidades, contradições, explorações, opressões, riquezas, aglomerações, violências, raças e grupos distintos, sendo um emaranhado de elementos sociais, culturais, morais, econômicos e subjetivos, em que a noção de gênero se enlaça. Isto é, as relações sociais são perpassadas por antagonismos e contradições de gênero, classe e raça.

Reitera-se que a figura da mulher enquanto constructo social esteve sempre associada à docilidade, à submissão e à passividade. No outro extremo, coube à figura do homem os atributos de viril, dominador e provedor do lar. Nessa questão, Ana Alice Costa (2008, p.3) compreende que: “Quando falamos relações de gênero, estamos falando de poder. À medida que as relações existentes entre masculino e feminino são relações desiguais e assimétricas, isso mantém a mulher subjugada ao homem e ao domínio patriarcal”. Nesse sentido é imprescindível fazer a consideração que tal realidade refere-se a mulher branca, não incluído a mulher negra que conforme a contribuição de Maria Lugones (2014) ao refletir

sobre a colonialidade de gênero expressa o lugar não humano ocupado pela mulher negra no processo civilizatório colonial compreendida como fêmea tendo sua existência animalizada.

Nota-se, então, que os estereótipos, frutos de uma sociedade patriarcal, impõem nas relações interpessoais, nas leis e nos costumes a concepção heterogênea da inferioridade feminina e da superioridade masculina. Sobre o patriarcado compreende-se como Ana Alice Costa (2008, p.4): “Organização sexual hierárquica da sociedade [...]. Alimenta-se do domínio masculino na estrutura familiar (esfera privada) e na lógica organizacional das instituições políticas (esfera pública) construída a partir de um modelo masculino de dominação (arquétipo viril)”. No que segue, a autora ainda expõe: “Não é preciso praticar a discriminação aberta contra a mulher ou a violência explícita para demonstrar sua presença na medida em que esse poder de gênero está assegurado através dos privilégios masculinos e das desigualdades entre homens e mulheres (COSTA, 2008, p.4)”.

Por certo, o patriarcalismo, enquanto forma de organização social, é hierarquizado e tomado pela concepção da subordinação e da exploração da mulher pelo homem. Diante do acima exposto, quando se fala em patriarcalismo reitera-se que este é um conceito que tem suas raízes no âmbito social, sendo atravessado pelas relações desiguais entre homens e mulheres e que se presentificam através da linguagem, das ações e dos comportamentos (COSTA, 2008). Sendo assim, é frequente um enredamento de valores socioculturais que marcam e reafirmam constantemente o papel da mulher na sociedade, colocando-a num lugar de subordinação e expondo-a às mais variadas agressões, por não possuírem as mesmas chances e recursos consagrados social e culturalmente à figura masculina. Cibele Cheron e Elena Severo (2010) ratificam esse argumento:

A violência constitui um componente fundamental do adestramento das mulheres à ordem social patriarcal. A garantia de sobrevivência e de manutenção da família tem na obediência dos filhos e na submissão e dependência das mulheres a metodologia operativa da dominação patriarcal, terreno fértil para a ocorrência de abusos (CHERON & SEVERO, 2010, p.2).

Deslocando-se desse pressuposto, Joan Scott (1988) analisa a questão do gênero enquanto as relações sociais constituídas a partir das diferenças entre os sexos. Nessa perspectiva, cabe acrescentar a dimensão de raça ao fator de gênero, uma vez que há diferença no processo de ocupação da cidade. A noção de cidade frente à violência urbana desvela-se através do feminicídio, do abuso sexual, do estupro até as questões concernentes ao separatismo das áreas industriais, residenciais e comerciais, que acentuam e corroboram com a divisão sexual e racial do trabalho, além de estabelecer lugares e não lugares a mulheres negras, brancas, homens negros e homens brancos no que compete ao direito à cidade.

Posto isso, entende-se que esta extensão da violência urbana acaba por excluir e/ou segregar mulheres a espaços e horários, fazendo com que essas não só estejam segregadas do espaço de fruição da cidade, mas também não tenham autonomia sobre o seu próprio corpo.

Frente a essa questão, o gênero deixa de ser compreendido apenas na esfera biológica e passa a se construir através do âmbito social, o que inclui sua relação com o corpo, o comportamento e o espaço público. Nota-se, então, que o gênero feminino, tal qual o masculino, se delinea através das relações sociais e também é controlado por elas, seja pela via das representações culturais, pelo capital ou pelo próprio Estado enquanto corporeidade do poder.

Como já exposto, são muitos os desafios, dificuldades e disparidades enfrentadas pelo gênero feminino em comparação ao masculino no que compete ao direito à cidade. Especialmente quando se trata das desigualdades frente ao gênero e à raça, sistematicamente a idealização e a ocupação da cidade têm sido cotidianamente realizada pela figura do homem branco. É através dessa perspectiva que se pensa a Cidade e o Estado constituídos pela via da Necropolítica. Achille Mbembe (2011), baseado no pensamento foucaultiano, compreende que o controle populacional se dá através da subjugação dos corpos. Isto é, o Estado, através de seu poder normativo, coercitivo e regulador, tende a ditar aqueles que irão morrer ou viver, sendo comumente os passíveis à morte: mulheres; mulheres negras e a população periférica.

Nesse contexto, é importante referir que a questão racial se coloca como uma dimensão estruturante da questão social, uma vez que historicamente tem-se

colocado o corpo negro na condição de exploração, de subjugação e de opressão, culminando em seu extermínio e não somente na sua exclusão.

Diante do exposto, compreende-se que a mulher negra tem sua força produtiva eminentemente subtraída, corpo objetificado e coisificado e sua vida condicionada aos interesses do capital, do patriarcalismo e, por consequência, do poder estatal enquanto corporeidade de regulação, segregação e extermínio. Assim, aqui se faz alusão a uma sociedade fundada pela via do poder que se manifesta de múltiplas formas, mas com o intuito final de regular, hierarquizar e exterminar os indesejados. Fato que revela o lugar social da mulher, da mulher negra e da mulher periférica quando refletimos sobre a segregação, exclusão e o extermínio destas frente à questão do direito à cidade.

Considerações finais

Pensar a cidade como espaço estruturante da morte, é reconhecer a influência de uma política que regula e decide a vida de todos. É uma política que fortalece os processos de segregação territorial, que tenta inviabilizar os modos heterogêneos de existência e que fortalece constantes os urbidícios impostos para a população empobrecida, especialmente mulheres negras, homens negros e mulheres brancas.

Consequentemente, tal realidade, problematizada nos itens acima, revelou a construção disciplinar das relações de raça e gênero bem como seu controle frente às subjetivações do sistema capitalista. Um modo de subjetivar as relações na história é através dos lugares predeterminados para as mulheres na sociedade e dos códigos de normalização que impuseram comportamento entre os seres. Outro modo é a partir do agenciamento de equipamentos dos corpos agenciar equipamentos de controle que definem como vamos habitar e nos relacionar no mundo ou com o mundo.

O imaginário instituído socialmente impôs códigos de verdade através dos regimes institucionais, cujos discursos condicionam a existência dos cidadãos e, nesse caso, das populações periféricas. Equipamentos são acionados para legitimar a política que autoriza violentar a diferença. Essa dinâmica é resultado de uma administração do saber, fruto das instituições econômicas, políticas e sociais.

Sendo assim, este artigo teve o objetivo de problematizar a construção do lugar da mulher e, especialmente, da mulher negra, no espaço urbano, além da negação do seu direito de existir na cidade, portanto, do seu direito à cidade.

A escrita que transversalizou estas linhas tentou evidenciar os atravessamentos impostos nos modos de existir da mulher. Atravessamentos que se impõem através dos constrangimentos e violações, seja nas relações de trabalho, familiares, religiosas, dentre outras. No entanto, é possível afirmar que este registro se coloca como denúncia e salienta que, mesmo com os processos impostos à subjetivação e subalternização da mulher, especialmente da mulher negra, e com o lugar estabelecido para sua existência, a mulher negra continua com suas práticas cotidianas, reverberando lugares e funções. Reverberar nas lutas no dia a dia é pulsar resistências coletivas capazes de reinventar seus corpos antes “docilizados” e agora “desconstruídos”.

Por fim, consideramos que os corpos abjetos na cidade se apresentam potentes para refletirmos no contexto do direito à cidade e da colonialidade do poder e do ser, o corpo da mulher, especialmente daquele cuja raça é demarcadora. Assim, destaca-se o processo de naturalização de práticas de eliminação e subalternização de sujeitos por meio da violência, da violação de direitos, da abjetificação dos corpos e como esse se reconstrói pela necropolítica. Desse modo, se este texto por um lado busca denunciar a morte que se perfaz no território da cidade, por outro, alude à teoria crítica descolonial como fundamento de ser de suma importância para se traçar caminhos outros, caminhos esses em que os corpos das mulheres (re)existam.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciências Políticas*. Brasília, v.1, n.11, p.88-117, mar. 2013.
- BRASIL. **Lei nº. 10.257, de 10 de julho de 2001**. Estatuto das Cidades. Regulamenta os arts. 182 e 183 da Constituição Federal, estabelece diretrizes gerais da política urbana e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm. Acesso em: 02 jul. 2020.
- CARLOTO, Cássia. Maria. O conceito de gênero e sua importância para a análise das relações sociais. *Serviço Social em Revista*, Londrina, v. 3, n. 2, p. 201-213, 2001.
- CHERON, Cibele; SEVERO, Elena Erling. Apanhar ou passar fome? A difícil relação entre

- dependência financeira e violência em Porto Alegre, RS. *In: Fazendo Gênero*, 9., Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 2010, Florianópolis. **Anais** [...]. Florianópolis: UFSC, 2010. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- COSTA, Ana Alice. **Gênero, poder e empoderamento das mulheres**. 2008. Disponível em: http://www.reprolatina.institucional.ws/site/respositorio/materiais_apoio/textos_de_apoio/Genero_poder_e_empoderamento_das_mulheres.pdf. Acesso em: 10 jul. 2020.
- COSTA NETO, Antonio Gomes da. A denúncia de Cesáire ao pensamento decolonial. **Revista Eixo**, Brasília, DF, v. 5, n. 2, p.46-54, jul./dez. 2016.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016. Disponível em: <http://www.mediafire.com/file/zhgt1pn0tn7voui/mulheres-rac3a7a-e-classe.pdf>. Acesso em: 29 jul. 2020
- DUSSEL, Enrique. O eurocentrismo. *In: DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993. p.16-26.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- LÓPEZ, Laura Cecilia. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 301-330, jun. 2015.
- LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas. Florianópolis. SetDez.2014.
- MADEIRA, Zelma; GOMES, Daiane Daine de Oliveira. Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo. **Serviço Social & Sociedade** [online], n.133, p.463-479, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso em: 28 jun. 2020.
- MARICATO, Ermínia. O estatuto da cidade periférica. *In: CARVALHO, Celso Santos; ROSSBACH, Anaclaudia. Estatuto da cidade comentado*. São Paulo: Ministério das Cidades: Aliança das Cidades, 2010. Disponível em: <http://www.secid.ma.gov.br/files/2014/09/Estatuto-da-cidade-comentado.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2020. p.05-22.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e ensaios**, Rio de Janeiro, v.2, n.32, p. 123-152, dez. 2016.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan./abr. 2014.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira Ciências Sociais**, v.32, n.94, p.01-18, jun., 2017.
- NOGUERA, Renato. Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos. **Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia**, v. 1, n. 3, p. 59-73, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p.117-142.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Rearticulando gênero e classe social. *In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (orgs.). Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. p. 183-215.
- SCOTT, Joan Wallach. **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1988.
- SILVA, Kamila Anne Carvalho. **Mulheres e o direito à moradia: uma análise a partir do programa Minha Casa, Minha Vida**. 2015. 85 f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.



CAPÍTULO 5

Escrevivência: experiências vividas, pensadas, sentidas, doídas, marcadas pelo racismo ao longo de histórias de vida²⁴

Maria Leonor Mesquita Tarques da Silva
Míriam Cristiane Alves

Abrindo caminhos e perspectivas

Não fomos vencidas pela anulação social
Sobrevivemos à ausência das novelas, e no comercial.
O sistema pode até me transformar em empregada
Mas não pode me fazer raciocinar como criada
Enquanto mulheres convencionais lutam contra o machismo
As negras duelam para vencer o machismo, o preconceito, o racismo
(IZALÚ, 2016).

O desejo de desenvolver este ensaio emerge de inquietações quanto aos efeitos do racismo em nossas vidas, na vida dos nossos – negros e negras. Temos o intuito de refletir sobre experiências vividas, pensadas, sentidas, doídas que evidenciam sofrimento psíquico e movimentos de (re)existência em histórias de vida marcadas pelo racismo. Caminhamos por estas linhas, resgatando memórias, histórias vividas que aqui serão escritas, tendo Conceição Evaristo (2016) como inspiração.

Na maior parte do tempo, você leitor/a irá acompanhar as minhas experiências, vivências, escrevivências marcadas pelo racismo ao longo da minha história de vida – mulher negra, moradora de periferia, até pouco tempo trabalhadora doméstica e, agora, psicóloga clínica. Nestes momentos, o texto estará em primeira pessoa do singular. No entanto, a nossa voz, na terceira pessoa

²⁴ O presente ensaio é resultado de Trabalho de Conclusão de Curso, defendido no curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas. Está integrado a uma pesquisa maior, intitulada “A Violência do Inexistir: a construção de uma Clínica Política De(s)colonial”, realizada pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas ÉLÉÉKO. O referido projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Medicina da UFPel no dia 21 de junho de 2017, sob parecer número 2.128.721, de acordo com a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde.

do plural, também estará presente, marcando o escrever com minha orientadora e com tantas outras pessoas que estão comigo nesta caminhada.

O exercício de retomar e reconstruir memórias marcadas pela violência racista não figura como fácil, pois sempre remete ao tempo distante que está aqui, presente. Remete às minhas, às nossas vivências de infância, de jovem, de adulta, de mulher negra moradora de periferia. E, neste exato momento, lembro-me da narrativa de um homem negro. Ele tinha idade para ser meu pai. Seria o meu pai? Aqui ele é o João. Mas poderia ser o Antônio, o Amarildo, o Rivair. Eu era criança e ele dizia: “Já passei e vivi muitas situações em que, por vezes, me senti acolhido e protegido, e outras me senti mais raso que o chão, ou melhor, por vezes nem o chão me pertencia”.

Eis que remonto minha inquietude ao reconstruir essa narrativa, que já tem mais de 40 anos. Mas, também, meu sentimento de liberdade, afinal, eu tenho a possibilidade de fazer ecoar o que homens e mulheres negras já vivenciaram e ainda vivenciam frente ao racismo, por meio dessa escrevivência e do diálogo com intelectuais negros e negras que nos inspiram, tais como: Frantz Fanon, Neusa Santos Souza e Conceição Evaristo.

Este ensaio crítico constitui-se em uma experiência viva que irá remeter a mim, a nós, e a você leitor/a, para tempos e vivências que talvez alguns e algumas jamais tenham imaginado a possibilidade da sua existência. Outros e outras, quem sabe, talvez manifestem o desejo de mantê-las nas profundezas do invisível, afinal, lembrar, reviver as mazelas produzidas pela violência racista desperta dor e sofrimento, tirando do eixo. Mas ainda há aqueles e aquelas que desejam e necessitam denunciar e deslocar tal sofrimento, mesmo que a partir de si. Eu sou uma delas, embora já tenha transitado pela suposta calma do invisível. Suposta, pois para nós, negras e negros, o invisível é sempre declarado.

Falar de si enquanto ser existente e pertencente ao mundo. Falar de si, falar através de si sobre a ferida aberta que insiste em não cicatrizar é anunciar e denunciar as mazelas às quais negros e negras são diuturnamente expostos na sociedade brasileira. Movimento que produz desconforto, indignação, que produz lágrimas de dor, sofrimento psíquico, mas que, ao mesmo tempo, produz resistência, senso crítico, vida, (re)existências.

Souza (1983, p. 18) faz referência à “experiência como matéria-prima” que permite a homens e mulheres negras vivenciarem a metamorfose de suas vidas e histórias enquanto “processo de libertação”.

Reviver e repensar sobre a violência racista a partir de histórias de vida no contexto da Psicologia remete à necessidade de uma escuta psicológica antirracista. Escuta que tenha a potência de criar possibilidades para homens e mulheres negras se reinventarem, resistirem e existirem em uma sociedade cujo racismo estrutura as relações cotidianas de modo tão preciso que, às vezes, chega ser quase imperceptível. Conforme Fanon (2008), negros e negras, ao longo das suas histórias de vida, vivenciam uma revolta por ter que travar no seu dia a dia uma batalha interna na tentativa de provar a capacidade de atingir seus objetivos e ideais, levando-os a uma busca incessante por reconhecimento como ser humano.

Souza (1983), ao pôr em discussão as dificuldades emocionais de negros e negras que rejeitam a sua própria imagem, traz à tona a indução racista que seu representante máximo – homem, branco, europeu, heterossexual, burguês –, produz sobre corpos negros com o intuito de destruir seus elementos existenciais e, assim, mantê-los como incapazes e submissos.

Portanto, as narrativas apresentadas neste ensaio foram vividas e revividas por mim – cada uma delas, todas elas. Aqui, essas histórias de minha vida ganharam novos contornos, novas silhuetas, novas aparições e novos nomes, e se coadunam em polifonia com muitas Joanas, Mercedes, Ricardos, Joãos, homens e mulheres negras deste país, permitindo-me traçar uma escrevivência, ao passo de Conceição Evaristo (2016).

Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faça a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre o meu próprio rosto, deixo o choro viver. E, depois, confesso a quem me conta, que emocionada estou por uma história que nunca ouvi e nunca imaginei para nenhuma personagem encarnar. Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con) fundem com as minhas. Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são

contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2016, p. 7).

Nesta escrevivência, realizamos leituras e releituras sobre narrativas negras, histórias negras, vivências negras na perspectiva de aproximá-las, articulá-las, entrelaçá-las e fazer ecoar a minha voz, a nossa voz, a voz de homens e mulheres negras em polifonia.

Escrevivência e Diálogos Descoloniais

Enquanto o couro do chicote cortava a carne

A dor metabolizada fortificava o caráter
A colônia produziu muito mais que cativos
Fez heroínas que pra não gerar escravos, matavam os filhos
Não fomos vencidas pela anulação social
Sobrevivemos à ausência na novela, no comercial (IZALÚ, 2016).

Joana, filha de mãe branca e pai negro, nunca teve um relacionamento com um homem branco: “não me interessei nem mesmo por curiosidade, sempre foi inerente para mim esta questão”. Por quê? Responde Joana: “Talvez por ter sido criada por e entre pessoas brancas e por ouvir sistematicamente comentários como: uma negra esperta certamente não irá se casar com um negro, pois, já sabe como é ser negro”. “Um preto, ora essa, não vale grande coisa! É degradante ter relações com qualquer indivíduo dessa raça. Porém, antes de mais nada, ele quer provar aos outros que é um homem, que é um semelhante” (FANON, 2008, p.71).

No entanto, Joana se afirma na “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008) e política da lógica colonial e racista, ou seja, desloca-se das imposições e verdades da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2017) sobre o ser negro/

negra. Ela põe em questão a branquitude e o seu olhar sobre os corpos negros, explicitando um movimento de resistência, de (re)existência.

“Não quero embranquecer! Nunca tive problema em ser negra” – Joana, em sua postura ético-política, explicita que o problema está no branco que quer a qualquer custo nos embranquecer. Ela é enfática no seu posicionamento: “O branco não tem sensibilidade para procurar saber como vejo tal situação, se sou feliz como sou, se quero isso ou aquilo”. E continua: “O racismo não parte do negro, mas sim do olhar racista do branco que insiste em classificar tudo em preto e branco”.

Ser filha de mãe branca nunca foi problema para Joana. A epiderme de sua mãe com uma porção significativamente menor de melanina não intimidava a construção subjetiva de Joana em tornar-se mulher negra. No entanto, salienta: “os comentários maldosos e preconceituosos em relação a minha mãe e aos filhos, por sermos negros e ela branca, sempre me incomodou. Na visão dos brancos, jamais poderíamos ser filhos biológicos de uma mulher branca”. Mas qual o estatuto que é atribuído à mulher branca que se relaciona afetivamente com um homem negro? Joana responde: “uma mulher branca quando se relacionava com um homem negro, na época da minha mãe, deixava de ser branca, passava a ser a mulher do negro”.

As vivências de Joana potencializam nossa inquietude e indignação quanto à herança colonial que atua para manter viva a ideia de inferioridade e superioridade entre brancos e negros. Nessa perspectiva, Quijano (2010, p.94) apresenta a colonialidade como sendo “um dos elementos constitutivos e específico do padrão mundial do poder capitalista” e eurocêntrico, que consolida uma “concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo diferencia-se em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p.86). Souza (1983, p. 20) refere que “na sociedade de classes multirraciais e racista como o Brasil, a raça exerce funções simbólicas”, valorativas e classificadoras.

Os efeitos da colonialidade na vida de homens e mulheres negras são vividos e sentidos em todas as fases da vida, produzindo efeitos sobre a dimensão subjetiva. “Quando éramos criança e saímos com nossa mãe, ela sempre era questionada se era nossa mãe adotiva”, conta Joana. Ela

lembra o quanto essa situação lhe incomodava, causava-lhe aversão. Afinal, o estranhamento vinha de fora: “Para nós, enquanto filhos, mesmo quando crianças, não havia nenhuma estranheza”. Os “efeitos da colonialidade na experiência vivida”, ou seja, a colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130), irá produzir efeitos na constituição subjetiva de crianças, jovens, homens e mulheres negras.

Mercedes explicita algumas experiências de infância: “Fomos criados como negros, por um casal inter-racial, ele, neto de uma mulher que foi escravizada, ambos pobres, mas tivemos exemplos de pai e mãe que não se intimidavam quando precisavam se posicionar nessas condições, há sessenta anos. Meu pai e minha mãe resistiram criando formas de sobrevivência”. Conforme Fanon (2008, p.84), o colonialismo comporta “não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas”, mas também a atitude das pessoas “diante dessas condições”. Ou seja, comporta a subjetividade produzida pelo domínio colonial. Na narrativa de Mercedes, ela deixa explícitas essas condições objetivas e históricas, mas, sobretudo, a produção de uma subjetividade de (re)existência frente ao racismo colonial.

Joana, hoje mulher negra, trabalhadora, mãe de Viviane, companheira de Márcio, fora adotada, ainda criança, por uma família branca e rica. Sua narrativa traz elementos importantes sobre o processo de branqueamento vivenciado no Brasil. “Quando apresentei meu marido, a primeira fala que ecoou foi: como ele é pretinho e tu tão clara! Mas formam um casal bonito”, diz a mãe adotiva de Joana. E Joana segue: “a mensagem que ficou subentendida para nós foi que seríamos um casal mais bonito se ele fosse branco ou mais claro. Mas eu sempre soube quem era e o que eu queria”. Ontologia do ser! “Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p.104), no entanto, Joana sinaliza o contrário.

A partir de suas vivências, Joana faz questão de enfatizar seus movimentos de (re)existir: “Mas nunca me curvei, sempre travei uma batalha acirrada para ser mulher negra, sempre acreditei que poderia estar onde quisesse, que deveria ser respeitada como ser humano”.

Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria. Mas, alguém poderá dizer, há nas suas afirmações um desconhecimento do processo histórico (FANON, 2008, p. 122).

Conforme Souza (1983, p.77), “ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças”. Eu diria que é criar formas possíveis de se reinventar.

“Um homem negro por mais claro que seja, e que não aceita sua negritude, tem a ilusão de que não sofre com o racismo. Engana-se!”. Joana faz essa narrativa ao lembrar-se de seu irmão, Ricardo, que também fora adotado e, diferentemente dela, buscou o embranquecimento para se sentir incluído socialmente. E continua: “Ao pensar que é tratado como branco, em algum momento ele será posto de lado, excluído. E, talvez, nem perceba que isso aconteceu porque ele é negro, de pele clara, mas negro”. Para Fanon (2008, p. 95), Ricardo “sofre de um complexo de inferioridade”, de modo que “é preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente”. E continua:

Se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo. Enquanto psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a “manter as distâncias”; ao contrário, meu objetivo será, uma

vez esclarecidas as causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (FANON, 2008, p. 95-96).

Joana, em minha memória, ao pé do meu ouvido, lembrou-se de uma história vivida, sentida, doída a cada palavra: “Quando era criança me lembro de ouvir minha mãe adotiva, branca, dizer que o negro era negro por causa de um castigo, um pecado cometido”. Para Joana, a intenção de sua mãe adotiva era salvá-la de tal castigo, na medida em que se tornaria branca: “Ela achava que o convívio ali me tornaria menos negra e tal castigo não seria lembrado, assim, eu seria aceita entre eles, brancos”. O racismo é como uma “ferida onde a humilhação sofrida pelo seu corpo negro não dá trégua” (SOUZA, 1983, p. 07).

Ao explicitar a violência racista vivenciada na relação com sua mãe adotiva, Joana continua: “Ela dizia que quem nascia preto e com cabelo ruim era porque nossos ancestrais tinham cometido um pecado e que, por eu ser clara o castigo não era tão grande, mas ainda assim era resultado do pecado”.

É no momento mesmo que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem do seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade (SOUZA, 1983, p. 7).

“Que pecado seria este?” Joana se questiona e, ao mesmo tempo afirma: “Meus antepassados foram escravizados e desumanizados para servir aos brancos e contribuir para o crescimento de suas riquezas. Esse pecado não é meu e sim daqueles que arrancaram a essência e a cultura de meu povo”.

No início da história que os outros fizeram para mim, colocaram em evidência o pedestal da antropofagia, para que eu me lembre bem. Descriviam meus cromossomos como tendo genes mais ou menos espessos, representando o canibalismo (FANON, 2008, p.111).

E, Joana continua: “Eu, quando criança, frequentava os lugares onde só os brancos podiam estar, pois fui criada por brancos ricos”. Ela sempre enfatiza

o privilégio branco: “Eles me levavam aos lugares que frequentavam: clube de branco, onde negro não tinha acesso, CTG de brancos”. Joana demarca seu incômodo em presenciar cotidianamente esse privilégio dos herdeiros coloniais e explicita o mundo com o qual se identifica e que lhe representa: “Quando minha tia, também negra, foi morar na cidade, mais uma vez me libertei do mundo branco que me era imposto e passei a frequentar lugares onde podia ir com meus irmãos e irmãs que já moravam na cidade”.

E vem o sentimento de pertencimento: “Tive a sensação de estar em um lugar onde finalmente eu pertencia, sem os olhares críticos e curiosos dos brancos que me viam como um ser estranho e diferente”. As sensações, as constatações: “Ao menos essa era a sensação que eu tinha. Não, não era uma sensação, era real, eu não pertencia àqueles espaços brancos”. Conforme Souza (1983, p. 2), “a violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso”, a partir do ideal do corpo branco e da recusa do corpo negro.

“Teve uma época que senti um distanciamento por parte dos meus irmãos e irmãs. Eles achavam que eu tinha uma vida boa, de muita fartura e conforto. E eles não tinham”. Joana traz mais um pouco de suas vivências e, novamente, enfatiza a dor de não sentir-se pertencente. Mbembe (2014) fala do não lugar do negro como signo do ser negro.

Joana sentia-se em um não lugar quando morava com sua mãe branca, e não compreendia o desejo de seus irmãos e irmãs habitarem naquele não lugar, ou melhor, o lugar de brancos. Ela não compreendia os motivos pelos quais eles não valoravam a existência negra, em território negro, com pessoas negras. Para Joana este era o lugar onde poderia existir enquanto ser pertencente no mundo.

Joana sabia que aquele mundo branco no qual sobrevivia não era seu lugar. Porém, essa não era a compreensão de seus irmãos, pois viam-na como se não fosse igual a eles. Mesmo se sentindo muito incomodada com tal situação, ela esforçava-se para afirmar e convencê-los de que eram iguais, que pertenciam ao mesmo mundo e que a diferença é que eles não estavam submetidos a uma criação de subserviência como ela. Fanon (2008) fala do não pertencimento a um

mundo onde o sujeito negro nunca desejou estar, mas que estava e, ali, tinha que sobreviver e viver seus dias.

Tendo o campo de batalha sido delimitado, entrei na luta. Como assim? No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem! O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto (FANON, 2008, p.107).

Joana fora adotada, mas nunca foi tratada como filha ou irmã, e sim como uma criança escravizada que tinha deveres e obrigações de uma empregada, não de um membro da família. Ela acordava cedo para fazer o café da “irmã” que estudava pela manhã, levava café na cama para sua mãe adotiva. Não sentava à mesa para as refeições. Tinha louças e talheres separados como se sua pele negra pudesse ser contagiosa. Não usava o banheiro que era comum a todos os membros brancos da família. Em suas palavras, Joana revela:

Eu vivia em um mundo branco e rico, com muita fartura, mas nada daquilo me pertencia. Não fazia parte de mim aquele lugar que nunca desejei estar. Aquela fartura não era para mim, sempre usava as roupas e calçados usados da minha irmã adotiva, meu alimento não era o mesmo da família, eu não tinha cama muito menos quarto para dormir, dormia num colchão ao lado da cama da minha mãe adotiva. Meus irmãos não tinham ideia de como era minha vida. E o que eu mais queria, era estar junto deles, meus irmãos e irmãs, meu pai e minha mãe.

O pai de Joana também fora adotado por uma família branca:

Meu pai foi adotado pela senhora branca a quem minha vó paterna pertencia, e quando ele e minha mãe foram morar juntos contrariando a muitos, essa senhora branca o fez prometer que a primeira filha mulher ele daria para sua filha – ‘irmã’ de criação de meu pai, que não pôde ter filhos biológicos. Essa desprovida de sorte fui eu, juntamente com meu irmão que era dois anos mais velho que eu. Ele também tivera o mesmo destino da adoção, desta vez por um ‘irmão’ de criação de meu pai. Meu pai foi criado com algumas regalias, mas, nunca teve acesso

à escola, não sei por que, e sua mãe adotiva sempre o mimou muito. Então meu pai nunca trabalhou. Ela sempre lhe fez todas as vontades, as melhores roupas, sempre com dinheiro no bolso e curtindo as festas de época, e ao mesmo tempo dilapidando seu patrimônio. Ele herdou uma boa quantia de terras e animais de sua mãe adotiva. Porque meu pai tinha problemas com alcoolismo e, mesmo tendo bens materiais, a vida não era fácil para minha mãe, meus irmãos e irmãs. Quando meu pai bebia, ele vendia tudo que tinha. Quando fui adotada meus pais moravam no interior, eu também, só que em outra fazenda. Era costume entre os fazendeiros morar na fazenda até que os filhos tivessem idade para entrar na escola.

Fanon (2008, p. 124) nos dá caminhos para a reflexão sobre as histórias de Joana, sobre as nossas histórias: “De vez em quando, dá vontade de parar. É duro investigar sobre a realidade. Mas quando alguém mete na cabeça que quer exprimir a existência, arrisca não encontrar senão o inexistente”.

Existência, inexistência que vai se expressar em cada parte do corpo de Joana, inclusive nos fios de cabelo, no nariz, no corpo: “Eu me lembro de colocarem meus cabelos sobre a cama e passarem com ferro quente, para que ficasse liso. Prendiam meu nariz com prendedor de roupa para que não ficasse tão chato”. E diante dessa escrevivência, lembrando, rememorando, revivendo tudo isso, eu, hoje, percebo e reflito sobre o quanto queriam me embranquecer. Hoje percebo o quanto tive que me posicionar para ser quem sou: mulher negra. Sinto-me livre!

Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. Culpa do branco, por ser mais irracional do que eu! Por pura necessidade havia adotado o método regressivo, mas ele era uma arma estrangeira; aqui estou em casa; fui construído com o irracional; me atolo no irracional; irracional até o pescoço. E agora, vibra a minha voz (FANON, 2008, p.113).

Nesse sentido, as vozes negras de Joana, Mercedes, Ricardo, e João são as vozes de homens e mulheres negras, são a minha voz, a nossa voz que se faz liberta de um tempo onde apenas ficamos, espiamos e nos escutamos internamente.

Por vezes questionando e racionalizando formas de resistência para sobreviver naquele espaço branco de uma elite que quer embranquecer-nos de todo modo e, ao mesmo tempo, nos manter submissos/as e subalternos/as. Assim como Joana, percebo que não tenho a mesma facilidade de me expressar e me posicionar, como meus irmãos. Mesmo travando essa luta antirracismo diariamente ainda me pego, eventualmente, como se precisasse de um aval para validar algo que necessito, mas, logo me dou conta que não preciso de nada disso para Ser Mulher Negra, simplesmente Ser.

As vozes de Joana, de Mercedes, de Ricardo, e de João são minhas vozes. São as nossas vozes, de homens e mulheres negras que querem sua humanidade, que tem sonhos, desejos, objetivos, expectativas. Estamos há mais de 500 anos lutando por isso. “Meu Deus, Meus Deus, Está Extinta a Escravidão?”

Não sou escravo de nenhum senhor
Meu Paraíso é meu bastião
Meu Tuiuti, o quilombo da favela
É sentinela na libertação

Irmão de olho claro ou da Guiné
Qual será o seu valor?
Pobre artigo de mercado
Senhor, eu não tenho a sua fé
E nem tenho a sua cor
Tenho sangue avermelhado
O mesmo que escorre da ferida
Mostra que a vida se lamenta por nós dois
Mas falta em seu peito um coração
Ao me dar a escravidão
E um prato de feijão com arroz

Eu fui mandiga, cambinda, haussá
Fui um Rei Egbá preso na corrente
Sofri nos braços de um capataz
Morri nos canaviais onde se plantava gente

Ê, Calunga, ê! Ê, Calunga!

Preto Velho me contou, Preto Velho me contou
Onde mora a Senhora Liberdade
Não tem ferro nem feitor

Ê, Calunga
Preto Velho me contou
Onde mora a Senhora Liberdade
Não tem ferro nem feitor

Amparo do Rosário ao negro Benedito
Um grito feito pele do tambor
Deu no noticiário, com lágrimas escrito
Um rito, uma luta, um homem de cor

E assim, quando a lei foi assinada
Uma lua atordoada assistiu fogos no céu
Áurea feito o ouro da bandeira
Fui rezar na cachoeira contra a bondade cruel
Meu Deus! Meu Deus!
Se eu chorar, não leve a mal
Pela luz do candeeiro
Liberte o cativo social (G.R.E.S. PARAISO DO TUIUTI, 2018)

No ano de 2018, a Escola de Samba Paraíso do Tuiuti entrou na Avenida Marques de Sapucaí²⁵, no Rio de Janeiro, trazendo as dores e mazelas vividas por homens e mulheres negras no Brasil, e mostrou como foi e como tem sido o enfrentamento ao racismo que, mesmo com muitos disfarces, continua a perpetuar a disparidade racial e social na sociedade brasileira.

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bon banania”²⁶ (FANON, 2008, p. 105-106).

25 Sambódromo da Marques de Sapucaí, local onde são realizados os desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro.

26 A expressão y’a bon banania remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo criador pintor De

Como refere MBEMBE (2014, p.19), “a carne foi transformada em coisa, e o espírito em mercadoria”, ou seja, Joana desde que saiu do convívio com seus pais e irmãos, mesmo convivendo entre brancos, nunca se permitiu desistir de sua humanidade.

Seria o fim?

Enquanto homens e mulheres negras baixarem suas cabeças, desviarem seus olhares, calarem suas vozes ou sequer conseguirem perceber os efeitos da lógica colonial em suas vidas, eles estarão presos aos efeitos da modernidade/colonialidade.

Escrever essas linhas foi apenas uma abertura de caminho, uma revolução interna que ainda está em curso em meu corpo político. Ficam muitas coisas em aberto! Enfatizamos aqui a abertura de caminhos e de possibilidades no campo da Psicologia que ainda necessita ser percorrido para a produção de uma escuta psicológica que ofereça elementos sobre o “Tornar-se Negro” (SOUZA, 1983), sobre a “Pele Negra e Máscaras Brancas” (FANON, 2008) e sobre as “Insubmissas Lágrimas de Mulheres” (EVARISTO, 2016). Elementos para a construção de uma clínica antirracista.

Referências

- EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malé, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- G.R.E.S. Paraíso do Tuiuti. **Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?** Compositores: Claudio Russo, Moacyr Luz, Dona Zezé, Jurandir e Aníbal. 2018.
- IZALÚ. **Mulheres Negras**. Compositor Carlos Eduardo Taddeo. 2016.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In: CASTRO-GÓMEZ, S. et al. (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-168.
- MBEMBE, Achille. **A Crítica Da Razão Negra**. 2. Ed. Portugal: Antígona, 2017.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *In: LANDER, Edgardo (Org.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p.122-151.

SOARES, Elza. **O Que Se Cala**. Autor: Douglas Germano. Álbum Deus é Mulher. 2018.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**; as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã (FANON, 2008).



CAPÍTULO 6

Negra, acadêmica e preterida: do conto às realidades afetivas no Brasil

Marina Gonçalves Moreira
Dyana Helena de Souza

Primeira Parte: O conto

Dandara andava com os passos fortes e decididos de uma mulher que fora escolhida. Aos 26 anos de idade e negra, era exceção em sua raça: há cinco anos mantinha um namoro estável com um homem branco e pouco mais velho do que ela. Fabrício era estudado e empresário de sucesso, dono de um restaurante no centro da cidade. A rotina da garota era desgastante, trabalhava e estudava, fazendo mais horas por semana do que qualquer colega de classe. Apesar disso, sentia que tinha o mundo nas mãos e que o futuro era uma estrada certa, onde estavam previstos os sonhos de se formar, casar, comprar a casa na beira da praia e viver a vida mansa no interior do nordeste.

Ele, filho de uma professora branca e nordestina, tinha tido em casa a educação que não se espera de um homem brasileiro: sabia cozinhar e defendia a igualdade entre os sexos. Dandara fora a primeira preta que ele desejara, mas não a última. Tinha, sem perceber, moldado os gostos sexuais dele conforme uma unanimidade nacional, a de que transa boa era com as pretas. Essa coisa suja, rebolada, malemolente, cheia de desejo, da cor do pecado e sem limite moral. Branca nenhuma se comparava. Eram felizes.

Dandara, exibida, recitava para ele trechos de obras de feministas negras que lia. Questionou quando ele pediu para que ela lavasse suas roupas. Que colocasse o avental e atendesse seus convidados no restaurante, de graça. Que cuidasse do afilhado dele enquanto ele trabalhava. Teve a audácia de lhe dizer que, no futuro, ela que colocaria o dinheiro em casa e ele que fosse pra cozinha. Lembrou-lhe que a grana que ela ganhava dando aulas particulares já batia os rendimentos escassos que ele tirava com o salário do comércio. Atravessou, sem saber, a linha do limite.

Fora trocada com a facilidade que só um homem branco e alto do jeito que ele era poderia ter para arrumar uma nova namorada. Arranjou uma moça mais doce, mais simples e menos obstinada. A moça, de pele mais clara do que a última, mas sem perder o rebolado, tinha até um filho pequeno e entendia mais da vida, era experiente. Dava valor a Fabrício, homem excepcional, de caráter e que ajudava em casa. Fabrício, por sua vez, às vezes, até trocava as fraldas sujas do moleque. Ele teve a certeza de que fizera a escolha certa. Seus amigos, todos brancos, concordavam: a ex podia até ter a cara de safada que só essas morenas jambo têm, mas era problema demais. Não calava a boca e ainda tinha esse hábito horrível de ficar falando de racismo, logo aqui, no Brasil! Isso é coisa de americano, aqui é terra do carnaval e a gente sabe que a preta vai ser sempre a rainha da festa. Dandara juntou os pedaços como pôde, escondeu-se atrás da imagem de orgulhosa, que toda preta estudada tem, pra fingir que sentira pouco o baque.

Jônatas era um preto retinto, um pouco baixinho e tímido atrás dos óculos. Era um dos únicos retintos que cursavam medicina, tinha tido o privilégio de ter um pai bombeiro e uma família de classe média. A pressão por estudar tinha vindo da família, mas bom moço que era, tomou-lhe como sua. Tinha o sonho de ser cirurgião e as mãos habilidosas necessárias para o cargo. Era discreto, calmo e guardava para si as merdas que passava pela sua cor. Nem o carro novo, presente do pai, nem o jaleco tinham-no salvado de levar baculejos, sempre calado, de vez em quando, da polícia. Conheceu Dandara numa festa de formatura. Ela, um pouco bêbada e acuada num canto, confessou-lhe que estava cansada da solidão e fez, de forma desastrada, um convite para um beijo. Não pensou muito, mulher a gente pega logo, pensa depois. Ficaram mais próximos do que esperavam e, em pouco tempo, estavam fazendo malabarismos com os horários apertados para se encontrarem toda semana.

A estudante, contrariada, sentia-se arrebatada, mais uma vez, por um homem. Não soube resistir aos avanços de Jônatas e, em pouco tempo, já ria, besta, pelos corredores da faculdade. Pensou, quando passou a noite na casa dele, que, mesmo que escondida, já não era qualquer uma. Fingiu não se importar em sair do quarto só depois que todos tivessem saído para trabalhar e que a casa estivesse vazia. Achou ter encontrado ele nas trincheiras do seu quilombo e que o amor preto curaria tudo. Quando ele ligou o computador e ela viu de relance a foto de

uma loira, não falou nada, nem fez escândalo. Encontrou na ignorância um alívio momentâneo do peso do amor negado. Mas alegria de preta dura pouco. Em menos tempo do que esperava, fora surpreendida pela inevitabilidade dos fatos.

Em meio aos beijos escondidos na biblioteca, Jônatas lhe contou que namorava. Aquela loira mesmo, dos olhos verdes, da imagem do computador. Mas que não conseguia resistir ao corpo, ao cheiro, ao provocamento da preta. Entrou, sem perceber, no time da unanimidade nacional: trepada boa é trepada com tempero, cor de chocolate e sem apego. Não queria abrir mão de nada. Queria continuar com as duas. Ela, engolindo o choro, afastou-se em silêncio. Deixou Jônatas para trás, confuso com sua reação. Ele achava que, mais uma vez, iam dar uma ali entre os livros esquecidos da parte mais antiga da biblioteca. Se soubesse que ela desistiria, teria deixado pra contar como eram as coisas só depois do sexo.

Cassandra, negra, lésbica e estudante universitária, escreveu uma carta para tentar colocar no papel e expressar a dor que, mais uma vez, a fez chorar, intitulada de: “Eu me apaixonei por uma garota branca (de novo)”. Contava, na carta, como fora estranho perceber que já viu essa história acontecer. Essa nova garota branca, se mostrava diferente, tinha até um discurso politizado. Dessa vez, Cassandra resolveu ir em frente com a paixão que, até então, acreditava ser correspondida. Como tudo, no começo, ela desejava estar sempre ao lado da garota e se entregar, entregar seus mais profundos sentimentos, medos, e entregar o seu corpo negro.

Abriu seu coração para compartilhar situações racistas que vivenciou em outros relacionamentos. Em um deles, outra garota branca que se envolvera fazia comentários do tipo: “seu cabelo fica melhor molhado, pois assim ele fica baixo”. Cassandra, aos 20 anos, se submetia a procedimentos dolorosos para alisar o cabelo crespo. Procedimentos que foram iniciados ainda na infância. A garota, branca com quem se relacionava, também comentava que ela era uma das poucas negras que já tinha se envolvido (antes dela, apenas uma), e que era a melhor que já teve na cama.

O curto envolvimento acabou, pois ela disse que não estava pronta para um relacionamento. Pouco tempo depois, apareceu namorando, e como não era surpresa para ninguém, estava em um relacionamento com uma mulher branca. O tempo foi passando e Cassandra percebeu o quanto seu cabelo e sua pele eram

lindos. Engajou-se no movimento negro e o que menos queria era algum tipo de relacionamento que reproduzisse o que acontecera no passado.

Cassandra acreditava que amor não tem cor, abrindo seu coração, mais uma vez, para uma mulher branca, aquela mencionada no começo da carta. Mas, após algum tempo, vieram as desculpas. A garota branca disse que estava estudando para um concurso público e que ficaria com pouco tempo para que as duas pudessem se encontrar. O distanciamento foi crescendo e Cassandra se culpando, pensando o que tinha feito de errado. Após semanas sem respostas, resolveu deixar uma mensagem nas redes sociais. Dessa vez teve resposta, a garota branca disse que estava em um momento egocêntrico extremo, que não havia espaço para relacionamentos em sua vida. Ainda que Cassandra fosse uma pessoa incrível, estava tentando apenas lidar com sua própria instabilidade.

Mais uma vez, a garota branca sumiu. Se não fosse a insistência de Cassandra pedindo uma explicação, ela não iria deixar nem um pedido de desculpas ou um até logo. Ficou cheia de questionamentos, e todos eles a culpavam por, em algum momento, ter errado, o que poderia ter motivado o afastamento e o término do relacionamento. Mais uma vez, a mesma garota negra apaixonou-se por uma garota branca e fora abandonada sem uma explicação, após se entregar, compartilhar sentimentos e carinhos, após deixar que tocassem seu corpo negro e seu cabelo crespo. Pouco tempo depois, a surpresa: a mesma garota branca, que afirmava não poder continuar em um relacionamento, apareceu namorando. Dessa vez, um namoro publicizado nas redes sociais, com apoio da família e dos amigos, com declarações de amor infinitas e pedido de casamento. O final feliz entre as duas garotas brancas.

Dandara e Cassandra sofreram, mais uma vez, em silêncio: *preteridas*. Entendiam, finalmente, seus lugares. Não importavam os esforços, diplomas, currículos, cuidados e afetos. Eram negras e, nessa terra, seus lugares eram os de provocadoras, de rebolados, de caras e bocas, mas não de casamentos. Nunca entrariam para o quadro da família no Natal. Aprenderam a lição e trataram de enterrar, fazer luto e rezar missa de sétimo dia para suas expectativas com o amor.

Segunda Parte: Perspectivas do mercado matrimonial brasileiro

As histórias de Dandara e Cassandra têm sido comuns entre mulheres negras acadêmicas. A partir das experiências subjetivas presentes nesse conto, que partem de diversos pontos comuns que atingem as negras acadêmicas no contexto brasileiro, será possível expandir a análise para dados demográficos sobre casamentos, escolaridade, seletividade matrimonial, raça e relacionamentos. Em especial, será possível entender como a mulher negra acadêmica encontra barreiras específicas no processo de amar e de ser amada como igual na sociedade brasileira de hoje, constituindo união conjugal em relacionamentos hetero e homoafetivos.

A solidão de mulheres negras é, para além de uma experiência emocional, a expressão de um significado que dá a dimensão da estrutura social e de seus entrelaçamentos, com questões de gênero, raça, classe social e outras formas de poder situadas no Brasil atual (PACHECO, 2013). A quantidade de pessoas que vivem em união conjugal, considerada como casamento civil, religioso ou união consensual, apresenta variações nos diversos estratos, sendo observável, por exemplo, que homens tendem a se unir com mulheres mais jovens (IBGE, 2010).

Dessa forma, a união conjugal será vista como uma forma privilegiada de expressão das relações entre os grupos no interior de uma sociedade e que, para além disso, essa escolha não é aleatória: expressa as regras sociais que tendem a facilitar ou dificultar certos tipos de uniões (PETRUCELLI, 2000). Ainda, segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, o comportamento seletivo em relação aos cônjuges, também chamado de mercado matrimonial, é regido por determinantes sociais, econômicos e culturais, sendo que alguns indivíduos têm maior ou menor condição de serem escolhidos e que a miscigenação racial e mobilidade social estão muito relacionadas a esse processo.

Nas últimas décadas, o país manteve as taxas de uniões dentro da mesma cor em cerca de 70% (IBGE, 2010), o que caracteriza uma sociedade formada na polarização racial e social, com baixas taxas de intercâmbios maritais (PETRUCELLI, 2001). Ademais, apesar do aumento aparente de uniões fora do mesmo grupo racial, as fronteiras inter-raciais se mantêm, sendo as desigualdades mantidas a partir da importância da seletividade matrimonial no comportamento

nupcial por grupos raciais na população brasileira (PETRUCCELLI, 2001). Ainda segundo o Censo 2010:

A noção de endogamia, no sentido estrito, corresponde à prática de casamento dentro do próprio grupo. Em 2010, a endogamia foi mais forte nos grupos de brancos (74,5%), pardos (68,5%) e indígenas (65,0%) (...). As diferenças entre homens e mulheres foram mais marcantes em relação às pessoas de cor ou raça preta. Homens pretos tenderam a escolher mulheres pretas em menor percentual (39,9%) do que mulheres pretas em relação a homens do mesmo grupo (50,3%) (...). Em termos educacionais, a endogamia também foi preponderante, pois 68,2% uniram-se a pessoas com o mesmo nível de instrução (IBGE, 2010, p. 64).

Para o perfil de uniões de pessoas do mesmo sexo, foi somente neste Censo de 2010 que foi aberta a possibilidade de enumeração e identificação destas. Elas corresponderam a 0,1% das unidades domésticas do país, sendo sua maioria no Sudeste e atingindo cerca de 58 mil famílias em todo o território. Destas uniões, a maioria era de mulheres, 53,8%, sendo que 25,8% do total declararam possuir ensino superior completo. Infelizmente, não houve recorte racial quanto às uniões homoafetivas apresentadas (IBGE, 2010).

A condição das mulheres pouco tem se modificado neste mercado, reafirmando as desvantagens das negras, em especial das mais retintas. Mulheres brancas encontram-se em maior número entre as casadas, seguidas pelas pardas e, em último lugar, as pretas. As mulheres negras (pretas e pardas) encontram-se em desvantagem, e ainda segundo os autores, a posição intermediária das mulheres pardas, com números mais próximos das pretas do que das brancas neste índice, demonstra como o pertencimento racial acarreta desvantagens semelhantes para esse grupo (PEREIRA; RODRIGUES, 2010). Outros estudos chamam a atenção para as particularidades da solidão da mulher negra em números: 30% delas estão solteiras aos 30 anos, 41% aos 50 anos e 71% aos 60 anos, enquanto que somente 20% dos homens negros estão solteiros aos 60 anos (BERQUÓ, 1987). Ademais, dentre as negras, as pretas são maioria das que nunca chegaram a se casar, atingindo o alto nível de 13,4% destas, contrastando com 7,7% das brancas e 8% das pardas (IBGE, 2003).

Quanto à endogamia entre pessoas do mesmo nível de instrução, citada anteriormente, Petrucelli (2001) apresenta um estudo que correlaciona a

endogamia por cor e nível de escolaridade, sendo a última representada por anos de estudo. Aqui, foi encontrado que o grupo de mulheres negras, em especial, observa altas taxas de comportamento endogâmico racial, mais de 80%, para qualquer condição educacional.

Quanto às condições de mulheres acadêmicas, com ensino superior completo, podemos encontrar dados relevantes nas estatísticas de gênero. Os resultados mostram que a população com 25 anos ou mais de idade com ensino superior completo, por sexo e cor ou raça é bastante heterogênea: mulheres brancas apresentam os maiores números com 23,5%, seguidas pelos homens brancos com 20,7%, mulheres negras (pretas ou pardas) com 10,4% e por último homens negros (pretos ou pardos) com ínfimos 7% da população (IBGE, 2020).

No que se refere ao casamento civil entre pessoas do mesmo sexo, o IBGE, a partir dos dados das estatísticas de Registro Civil, divulgou que houve um aumento de 61,7% de casamentos homoafetivos no ano de 2018, sendo que os casamentos entre mulheres foi o que mais contribuiu para este aumento, porém, mais uma vez, não houve classificação segundo raça/cor no estudo divulgado (IBGE, 2020). É importante ressaltar que há limitações nessa área em estudos sobre mercado matrimonial, principalmente considerando que, apenas em 2011, o Supremo Tribunal Federal “equiparou as uniões homoafetivas às heterossexuais para efeitos de garantia de direitos e deveres” (MORAES, 2020, p. 20). E, ainda, em 2013, a Resolução n.º 175 do Conselho Nacional de Justiça “obrigou que os cartórios do país convertessem a união estável homoafetiva em casamento e celebrassem o casamento civil entre pessoas do mesmo sexo” (MORAES, 2020, p. 20). A identidade de pessoas LGBT tem sido historicamente apagada, bem como a forma que expressam afeto. As estruturas de poder de uma sociedade patriarcal e heteronormativa têm estabelecido modelos de vida que são considerados legítimos, invisibilizando, patologizando e criminalizando aquelas pessoas que não estejam nesses padrões.

Não foram encontrados, para fins deste estudo, dados específicos que demonstrem quais são os números reais das mulheres negras acadêmicas dentro e fora de uniões hétero ou homoafetivas no Brasil. Pode-se, então, fazer algumas suposições com os dados gerais aqui informados.

Como visto anteriormente, mulheres negras são o grupo que é menos escolhido para uniões, sendo também o grupo que é mais endogâmico no quesito racial para qualquer escolaridade. Ao mesmo tempo, os homens pretos são o grupo que é menos endogâmico para mulheres pretas, sendo, ainda, visível uma continuidade cada vez maior de casamentos de mulheres mais claras com homens mais escuros (PEREIRA; RODRIGUES, 2010). Para as mulheres negras com ensino superior, tão poucas, encontramos números mais escassos ainda de homens negros com o mesmo nível de escolaridade. Seriam as negras e acadêmicas sujeitas do preterimento, ou seja, ultrapassadas, deixadas para trás, afetivamente por esses poucos homens negros que já ascenderam socialmente pela educação? Ou ainda, mesmo em relações homoafetivas, é possível perceber que mulheres negras também são preteridas?

Terceira Parte: Apenas um conto?

Patricia Hill Collins, ao analisar as posições marginais que as mulheres negras têm tido em ambientes acadêmicos, argumenta que muitas intelectuais negras têm feito uso da própria marginalidade de forma criativa. Dessa forma, o conto apresentado, produto de experiências subjetivas das autoras, utiliza do lugar de *outsider within* (estrangeiras de dentro) para reintroduzir a forma de conhecimento produzida pelas experiências pessoais e culturais no conhecimento de pesquisa. Para ela:

Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do self durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse status parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada (COLLINS, 2016, p. 123).

Já para bell hooks (2015), o ponto de vista de mulheres negras deve ser reconhecido, pois exatamente a marginalidade que é imposta socialmente a essas mulheres dá a elas uma perspectiva privilegiada para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante. Dessa forma, o conto será analisado por esta perspectiva. Vemos que tanto para Dandara quanto para Cassandra, a relação dos casais está sujeita a uma animalização da sexualidade da negra, que cursa com uma desmoralização do seu corpo e, paradoxalmente, com a aceitação, mesmo que inicial, da negra deste papel. Como entender esse suposto paradoxo?

A sexualização do corpo de mulheres negras, tidas como dotadas de um erotismo primitivo e animalesco, foi um modo de justificar a exploração pelos homens brancos e seus estupros. Ainda, para bell hooks (2020), essa animalização dos corpos negros foi construída historicamente, interpretando as negras enquanto sexualmente depravadas e as responsabilizando pelas ações masculinas, mesmo que violentas. Cabe destacar a dupla discriminação que sofrem as mulheres negras em relações homoafetivas, pois a cultura do estupro também tem sido utilizada como forma de “mostrar a elas que são assim por falta de homem”, sendo reproduzida tamanha violência racial, de gênero e de orientação sexual, como mostra Soares (2017):

Na história de nossa civilização, quem não se enquadra no padrão estabelecido, (...) está em desvantagem por causa das relações de poder que põe identidades como, ser homem branco, heterossexual e burguês no topo da hierarquia, conferindo-lhe uma posição social, econômica e política contrária à de mulheres, negras, não heterossexuais e pobres (SOARES, 2017, p. 251).

Soares (2017) destaca as invisibilidades e os processos de embranquecimento sofridos pelas mulheres negras, em especial a invisibilidade que as negras não heterossexuais sofrem. Em função da determinação de uma cultura ocidental, a sexualidade está “intimamente ligada à relação entre sexo e reprodução, o que reforça os padrões de heteronormatividade e exclusão da diversidade de orientações sexuais” (SOARES, 2017, p. 256). Os padrões da heteronormatividade também são responsáveis pela construção do ideal de amor romântico e do estereotipado príncipe encantado e branco, que sempre tem

um final feliz ao se casar com uma princesa, também branca. Dessa forma, as mulheres são culturalmente ensinadas que é naturalmente dado que a felicidade se resume à realização do casamento heterossexual, sendo invisibilizadas histórias que relatam relações homoafetivas.

As concepções sobre o corpo negro apresentadas permeiam o imaginário brasileiro, muito bem descritas na sexualização da negra na obra de Gilberto Freyre (1986), sendo reproduzidas nas interações sociais e dando alguma valorização, ainda que perversa, na sua natureza sexualizante, ao corpo de mulheres negras. Lélia Gonzalez, em sua obra “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, diz:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas (GONZALEZ, 2018, p. 228).

Resumindo, para uma negra que nunca teve qualquer valorização, tal atitude é como se fosse ouro. De forma semelhante, a mulata que desfila nua no carnaval dá valor ao seu local de destaque, mesmo que reserve para ela somente o papel a ser interpretada nua, já que este é o único papel que lhe é dado (GONZALEZ, 2018). Na segunda parte do conto, na carta de Cassandra, faz-se pensar alguns aspectos sobre como as mulheres negras também são preteridas nas relações homoafetivas. Collins (2016, p. 108) refere que uma “abordagem mais holística implícita no pensamento feminista negro trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo”, e que, a partir do conceito de interseccionalidade, demonstra como os eixos de raça, gênero, identidade de gênero e orientação sexual, entre outros, devem ser considerados no entendimento entre sistemas interligados de dominação que potencializam as discriminações vivenciadas por determinados grupos. Considerando a característica, racista, patriarcal e heteronormativa da sociedade brasileira,

não é de se estranhar que, no conto, ambas as personagens relatam uma hipersexualização de seus corpos.

Por outro lado, é interessante perceber que nem mesmo o acesso ao ensino superior foi suficiente para a construção desse local social de valorização. Para bell hooks (2020), as mulheres negras adaptaram-se à cultura sexual dominante e, mesmo que individualmente alguma se tornasse advogada, ou médica, era provavelmente rotulada como prostituta, tendo graves efeitos sobre a autoestima destas:

Os esforços de disseminação contínua de desvalorização da natureza feminina negra tornaram extremamente difícil e frequentemente impossível às mulheres negras desenvolverem um autoconceito positivo, pois somos diariamente bombardeadas com imagens negativas. De fato, esse estereótipo negativo foi uma força opressiva para a nossa aceitação disso como um papel viável e modelo sobre o qual podemos modelar as nossas vidas (hooks, 2020, p. 62).

Pacheco (2013), ao estudar as relações afetivas de mulheres negras ativistas com seus pares amorosos não-militantes, constatou os obstáculos específicos ao se juntar política e afeto. Conforme Dandara questiona a dinâmica do casal que reproduz os papéis sociais de subordinação social, como exercer atividades domésticas e trabalhar sem remuneração, ou conforme Cassandra, que tem esperanças nessa nova parceira, graças ao seu discurso politizado, é possível perceber a importância que a política tem nestes relacionamentos. Dessa forma, para essa autora, gênero, raça e política delinearão a ausência de parceiros fixos para as mulheres que são ativistas (PACHECO, 2013).

Os comentários e os procedimentos dolorosos que Cassandra se submetia para alisar seus cabelos e o desconforto que Dandara causou em Fabrício e seus amigos, especialmente ao falar sobre racismo, são sintomáticos do mito da democracia racial (GONZALEZ, 2018), ainda tão presente no imaginário dos brasileiros, mesmo que divergente da realidade. O racismo, para Lélia Gonzalez (2018), age como uma neurose cultural brasileira, onde o silêncio é a relação esperada pelas tensões criadas por esse mesmo racismo. Temos aqui um triplo local de silenciamento gerado pela intersecção de gênero, raça e orientação sexual, pois, ao mesmo tempo em que Dandara e Cassandra são sexualizadas com “a cara de

safada que só essas morenas jambo têm”, ou “a melhor que já tivera na cama”, são retiradas delas não só a liberdade de se ter a performance sexual que bem entender, livre de preconceitos raciais, mas também são negados os seus lugares como mulheres negras, utilizando-se de nomes como “morenas jambo”. O estereótipo da mulata sexualizada, presente em todo o texto, confirma, mais uma vez, a presença do imaginário que desumaniza mulheres negras, roubando delas a capacidade de se autodefinirem, tendo como objetivo o seu controle (COLLINS, 2016).

Nos dois relacionamentos é possível perceber a falta de responsabilidade afetiva daqueles que se relacionam com Cassandra e Dandara. O corpo racializado não é aceitável no local público, persistindo a prática, visível em vários tratamentos narrados no conto. As atitudes em “sair do quarto só depois que todos tivessem saído para trabalhar e que a casa estivesse vazia”, ou utilizarem a justificativa de não estarem dispostos no momento para um relacionamento, ainda que pouco tempo depois, aparecessem publicamente em um relacionamento com uma mulher branca, reforçam para elas que seus afetos não seriam para casar e que sequer poderiam ser assumidos para as famílias das pessoas com as quais se relacionavam. Para Pacheco (2013):

A mulher negra e mestiça estariam fora do “mercado afetivo” e naturalizadas no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes à cultura do afetivo, do casamento, da união estável (PACHECO, 2013, p. 25).

Logo, não é de se surpreender que, em ambos os relacionamentos, Dandara e Cassandra tenham sido “trocadas” por mulheres de peles mais claras. Como poderíamos explicar que, enquanto outros grupos priorizam a si mesmos no amor, os homens pretos, por exemplo, estão o mais distante de priorizar mulheres pretas no casamento? Desde autores clássicos, como Fanon (2008) até recentes como Moreira e Sobrinho (1994) e Pereira e Rodriguez (2010), trazem as consequências da internalização do racismo e do ideal do embranquecimento nas relações afetivas.

O casamento inter-racial, em especial com uma mulher mais clara, apresenta-se como uma via para melhora da posição social. Ainda que esse real objetivo seja invisibilizado no discurso, proferido pelo próprio homem negro

ao justificar a escolha de uma parceira mais clara, de que essa escolha é fruto apenas de leis do acaso, Pereira e Rodriguez (2010) vão além, para explicar a ideologia de homens negros, trazendo a ideia de que essa “casualidade” perpetua o preterimento e exclusão da mulher negra, já que ela não faz parte da ascensão social idealizada. Ademais, pessoas negras, homens e mulheres, carregam consigo uma história de discriminação racial que é internalizada numa desqualificação de si e dos semelhantes, com a vontade de pertencer a uma raça menos estigmatizada, representada na mulher branca e sua ascensão social e racial ao se juntar a ela. Conforme os dados apresentados anteriormente, o ideal de embranquecimento está presente tanto na primeira relação quanto na segunda. Infelizmente, a frase do imaginário popular “branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar” ainda rege as afetividades brasileiras (PACHECO, 2020).

Ao final dos relacionamentos, temos uma reação emocional semelhante em Dandara e Cassandra. Em primeiro lugar, escondem-se atrás da imagem de orgulhosas “que toda preta estudada tem”. Exceção na sociedade acadêmica e, por isso mesmo, passível de subverter os papéis de quem segura a caneta ou a vassoura, é de se esperar que a negra seja interpretada pela sociedade como “cheia de si”. Em seguida, entendem “seus lugares” e “enterram” suas expectativas do amor romântico. Ora, se para o amor romântico temos uma quantidade de energia desprendida exagerada para as mulheres, com uma demanda maior de tempo, maior energia e maior responsabilidade da manutenção da relação, apoiadas também no silêncio como performance ideal da manutenção do “bem estar” e nas relações sexuais como forma de barganha relacional (ZANELLO, 2018), é de extremo interesse que esse “amor” seja devidamente superado.

Qual amor nos resta, então? bell hooks, em seu texto “Vivendo de amor” (2000), traz reflexões para responder esta questão. Mulheres negras se acostumaram a não serem amadas, foram socializadas para cuidar e amar dos outros e ignorar suas necessidades. O amor é, acima de tudo, uma ação. Uma ação para o crescimento pessoal e para o crescimento de outra pessoa. Temos medo de expor essa face, a do nosso amor. E as mulheres negras seguem num local de preterimento nas relações humanas, dando muito e recebendo pouco. Como diria Nina Simone (2020), devemos aprender a nos levantarmos da mesa quando o amor já não estiver mais sendo servido.

Referências

- BERQUÓ, Elza. **Nupcialidade da população negra no Brasil**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Núcleo de estudos de população, 1987.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *In: Revista Sociedade e Estado*. Vol.31, n.1. jan./abr., p.99-127, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura brasileira. *In: Primavera para as rosas negras*. Brasília: Diáspora Africana, 2018
- hooks, bell. Moldando a teoria feminista. *In: Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília: n.1, jan./abr. 2015.
- hooks, bell. **Não sou eu uma mulher**: Mulheres Negras e o feminismo. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Disponível em: https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf. Acesso em: 01 ago. 2020.
- hooks, bell. Vivendo de amor. *In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. O Livro da Saúde das Mulheres Negras*: nossos passos vêm de longe. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2000.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico**. Nupcialidade, fecundidade e migração: resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Estatísticas de gênero**: Indicadores sociais das mulheres no Brasil. Estudos e Pesquisas. Informação demográfica e socioeconômica, nº 38. 2018. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101784_informativo.pdf. Acesso em: 01 ago. 2020.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA (IBGE). **Estatísticas do século XX**. Rio de Janeiro: Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Centro de Documentação e Disseminação de Informações, 2003.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Pesquisa do registro civil**. Estatísticas; manual de introdução. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/135/rc_2018_v45_informativo.pdf. Acesso em: 01 ago. 2020.
- MORAES, Carolina Rezende. **Casamento**: da caracterização da natureza jurídica aos direitos e afetos nas relações conjugais. Disponível em: <https://bdm.unb.br/handle/10483/21443>. Acesso em: 01 ago. 2020.
- MOREIRA, Diva; BATISTA SOBRINHO, Adalberto. Casamentos Inter-Raciais: O Homem Negro e a Rejeição da Mulher Negra. *In: COSTA, Albertina de Oliveira e AMADO, Tina (orgs.). Alternativas escassas*: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. São Paulo: Ed. 34, 1994.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar**: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280705>. Acesso em: 01 ago. 2020.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra**: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013.
- PEREIRA, Edilene Machado; RODRIGUES, Vera. Amor não tem cor Gênero e raça/cor na seletividade afetiva de homens e mulheres negros(as) na Bahia e no Rio Grande do Sul. *In: Revista da ABPN*, v. 1, n. 2, p. 157-181, 2010. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/295>. Acesso em: 01 ago. 2020.
- PETRUCCELLI, José Luis. Seletividade conjugal por cor: a reprodução da diferença. *In: Anais do Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP*. Belo Horizonte: Associação Brasileira de Estudos Populacionais - ABEP, 2000, v. 1.
- PETRUCCELLI, José Luis. Seletividade por Cor e Escolhas Conjugais no Brasil dos 90. *In: Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n. 1, p. 29-51, 2001.
- SIMONE, Nina. **You've got to learn**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_xvWScdUT_g. Acesso em: ago. 2020.
- SOARES, Naira Évine Pereira. Para eles eu não existo - A invisibilidade da negra não heterossexual nas telenovelas brasileiras. *In: Revista Periódicus*, v. 1, n. 7, p. 248-262, 2017.
- ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos**: cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2020.



CAPÍTULO 7

Por uma política de escrita do cotidiano: enfrentamentos ao racismo e sexismo na academia

Luciana Rodrigues
Aline Kelly da Silva

Abrindo passagem

As artimanhas do racismo e do machismo de cada dia, em uma sociedade estruturada por sistemas de dominação que conjugam os ideais e valores da supremacia branca e do patriarcado (hooks, 2019a), nos fazem encontrar na escrita uma possibilidade de enfrentamento ao silenciamento. Uma possibilidade que pede urgência. E, como mulheres negras, precisamos falar. No entanto, o ato da fala não é tão simples como pode parecer. Isso não é uma questão pessoal, cognitiva ou de falta de linguagem - vide a quantidade de intelectuais feministas negras e não brancas que já escreveram sobre os processos que nos silenciam. bell hooks, inclusive, além de trazer essa questão em diferentes textos, tem um livro inteiro sobre isso, chamado “Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra” (hooks, 2019a). Assim, a partir dessa e de outras produções de autoras feministas (prioritariamente negras), discutiremos neste texto como o sexismo alia-se às opressões de raça e classe em nossas experiências como mulheres negras no contexto acadêmico.

Todas somos silenciadas e submetidas a determinados processos de opressão e dominação simplesmente por sermos mulheres em uma sociedade hegemonicamente construída sob bases patriarcais. Sendo mulheres negras, independente dos lugares pelos quais transitamos, a encruzilhada das opressões aumenta pesando sobre nossos corpos. Como duas mulheres negras ocupando espaços diferentes na estrutura acadêmica, é exatamente a partir desses nossos lugares, de nossas experiências no âmbito da universidade, que desejamos nos voltar para os tensionamentos e as violências que o sexismo exerce sobre nossos corpos no cotidiano das práticas acadêmicas, tomando a escrita como gesto de resistência diante das opressões de gênero, raça e classe.

O machismo que incide sobre nós na academia se conecta com a violência de gênero que todas nós sofremos em diferentes momentos e diferentes lugares de nossas trajetórias. Se essa experiência fala de nós e fala de outras, temos o compromisso em buscar não separar a discussão de raça da discussão de gênero e de classe. Isso é o que as mulheres negras nos ensinam a fazer: não separar o pessoal e o político (hooks, 2019a). Nesse caminho, apostamos em uma escrita, como produção de conhecimento, que parta de uma política do cotidiano, como nos convida bell hooks (1995), possibilitando articular as vivências pessoais e singulares com as análises dos processos de produção subjetiva e social. Uma produção que, portanto, não separe vida e escrita, como nos fala Glória Anzaldúa (2019).

Como mulheres negras, percebemos como a pauta contra o machismo e a violência de gênero, por vezes, se torna ofuscada ou ignorada quando se trata de enfrentamentos ligados à luta antirracista. Mulheres negras vêm sendo atacadas, por brancos e negros nas redes sociais (e fora delas), por sustentarem que não é possível falarmos de raça sem falar de gênero²⁷. Feministas negras, como Angela Davis (2016), têm evidenciado essa postura tanto na história do movimento feminista, como na luta pela igualdade racial. Portanto, a luta antirracista não blinda homens do machismo (nem homens brancos, nem homens negros). Audre Lorde (2019) nos aponta como homens negros podem querer assumir a posição de homens brancos. Nesse sentido, exercer práticas machistas, que nos silenciam, é assumir uma posição de dominação ligada à supremacia branca. Não podemos esquecer, ainda, que o fato de ser uma mulher também não nos blinda do risco de reproduzir ideias e práticas patriarcais. Por isso, necessitamos estar atentas aos mecanismos de reprodução do machismo nos espaços que ocupamos.

Portanto, é a partir do feminismo como “movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão” (hooks, 2019b, p. 13), que situamos nosso trabalho, pois a luta feminista oferece possibilidades práticas e epistemológicas de enfrentamento contra as diferentes opressões. Assim, acompanhadas pelo pensamento de intelectuais e feministas negras e não brancas, buscamos discutir caminhos de enfrentamento aos sistemas de dominação supremacista branco e

²⁷ Stephanie Ribeiro, arquiteta e militante, é um exemplo, entre outras mulheres negras, que tem sido alvo de ataques em postagens em suas redes sociais, onde comenta e discute questões relacionadas à intersecção gênero e raça.

sexista no contexto acadêmico. Caminhos construídos através da potência da escrita como ferramenta de autorrecuperação e resistência, a partir do convite de bell hooks (2019) a erguermos a voz e do chamado de Audre Lorde (2019) para que transformemos o silêncio em linguagem e ação.

Como bell hooks (2019a) afirma, a capacidade de produzirmos um conhecimento valorizador de nossas experiências questiona a separação entre público e privado - dissociação que nos faz acreditar que nossas experiências deveriam permanecer ocultas, como se pertencessem somente ao espaço privado e ao foro íntimo. Todavia, o que escrevemos e produzimos academicamente dá-se a partir daquilo que experienciamos – em nosso caso, como mulheres negras nesse espaço –, pois é o cotidiano que possibilita nos darmos conta do modo como racismo, elitismo e sexismo constituem os cenários que vivenciamos.

Assim, inspiradas pelas proposições de uma política do cotidiano de bell hooks (1995) e da escrita de Glória Anzaldúa (2019), que ensina a ancorar nossas discussões em nossos corpos, não separando escrita e vida, recorremos à produção de duas cartas, escritas com o intuito de compartilhar e trocar experiências entre nós que possam se constituir como um convite ao diálogo com nossas leitoras e leitores. Ao mesmo tempo em que há elementos em comum em nossa experiência, escrevemos nossas cartas em primeira pessoa, mantendo especificidades de nossas trajetórias pessoais e acadêmicas. Nesse caminho, nos inspiramos em Glória Anzaldúa (2019) ao nos convidar:

Joguem fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais — não através da retórica, mas com sangue, pus e suor (p. 93).

Como nos fala Bruna Battistelli (2017), a produção de cartas pressupõe uma política de escrita pautada por um trabalho artesanal e afetivo, fundamental para romper com uma escrita acadêmica rígida, inexpressiva e institucionalizada. Além disso, como aponta a autora, trata-se de assumir uma perspectiva epistemológica não explicativa da realidade e valorizadora do fluxo da experiência e da experimentação.

Na encruzilhada das experiências

Carta I: “erguer a voz como aquelas que vieram antes de nós”

Cara Aline,

As amarras que tentam nos silenciar são bastante persistentes. Mas em nossa resistência, também somos. Olhando para aquelas que nos antecedem, que abriram os seus e os nossos caminhos com tamanha força e coragem, arrisco dizer que somos ainda mais persistentes. Com frequência, ao me deparar com o racismo que incide sobre nós a partir de nosso tom de pele, de nosso cabelo, de nossas feições, assim como, ao me deparar com o machismo que tenta nos subjugar pela hierarquização de gêneros busco estabelecer minhas forças olhando para o passado, para nossas ancestrais. Pois o racismo e o sexismo formam uma dupla violência que se soma, ainda, às diferenças sobre os lugares que ocupamos na produção das hierarquias da acumulação capital (seja ele humano, social ou financeiro).

Como mulher negra de pele clara, que encontrou condições para se tornar doutora e exercer a docência em uma universidade federal, tive acesso a uma rede de apoio e educação que me permitiram ocupar um lugar de privilégio, tal como o espaço da academia. Um lugar onde a população negra, embora constituindo metade da população desse país, tem menos condições de acesso do que a população branca. Na universidade na qual trabalho, menos de 5% dos docentes são negras/os²⁸. Li no trabalho de Joselina da Silva (2010), que analisou dados de fontes oficiais sobre o ensino superior no país, que de 63.234 docentes brasileiras/os, apenas 251 por volta de 0,4% do total) eram mulheres negras²⁹. Desde o ano desse estudo, esses números devem ter se modificado, pois as políticas afirmativas têm contribuído para o ingresso da população negra nos diferentes âmbitos da universidade. Ainda assim, a docência continua sendo um lugar árduo para a gente conquistar. Isso porque as dificuldades de acesso que se colocam em nossos caminhos estão ligados tanto às desigualdades raciais quanto às desigualdades de gênero e classe.

²⁸ Informação disponibilizada em: <https://adufgrs.org.br/noticias/77403/>. Acesso em: 22 jul. 2020.

²⁹ Neste estudo Joselina da Silva (2010) utiliza como quesito raça/cor os termos negra e parda. Considerando que os termos para classificação racial da população negra, adotados atualmente pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, são preta/preto e parda/pardo, ambas constituindo a população negra, presumimos que em seu trabalho a autora refere-se a negra como pessoas autodeclaradas pretas.

Do lugar de docente negra de pele clara, de mãe de um filho pequeno e em um relacionamento homoafetivo, as nuances do racismo e machismo estão sempre ali, possíveis de serem atualizadas sobre mim. Ao longo de minha formação acadêmica houveram vários episódios marcados por isso, mas, com certeza, foram muito menos do que vivências onde esses mesmos episódios recaíram sobre o corpo de mulheres negras de pele escura. É incrível perceber o quanto as discussões sobre o racismo e machismo podem ser desvinculadas nesse nosso ambiente acadêmico. Sim, sei que não só nele, já que na sociedade como um todo nossas relações são permeadas, constituídas por valores e práticas que perpassam um ideal de supremacia branca, patriarcal e capitalista. Mas em minha experiência acadêmica, ingenuamente, há situações em que eu não esperava encontrar certos discursos opressores pelos quais me vi silenciada por colegas homens (brancos e negros) que precisavam mostrar como “detinham” o saber, nem que isso significasse “destruir” o trabalho alheio, desqualificar o ponto de vista de outras mulheres, dar a última palavra atuando na manutenção de um certo status de intelectualidade – tanto de homens brancos, como de homens negros.

Quero lhe falar de minha experiência, pois ela não é só minha. bell hooks (2019a) está sempre a nos lembrar como o pessoal é, sim, político. Há situações do cotidiano acadêmico que me fazem perguntar por que parece tão difícil nomearmos práticas machistas pelos coletivos e espaços que ocupamos? Às vezes tão difícil quanto nomear o racismo. Ainda sinto o peso de uma situação onde meu posicionamento em uma discussão foi atacado, não enquanto diferença epistemológica, mas como impossibilidade de falar sobre o assunto. Por que uma mulher afirmar e sustentar seu posicionamento dá o direito a um homem de silenciá-la? Como lembra bell hooks (2019b), o patriarcado diz respeito ao sexismo institucionalizado.

Depois desse episódio me vi cobrando a mim mesma por não ter conseguido ter outra reação, pois o que consegui foi chorar diante de mais uma atualização das relações hierárquicas entre homens e mulheres, do machismo que nos silencia, da minha solidão daquele momento. Ser mulher, negra, lésbica, mãe... tudo isso que me constitui é, por vezes, utilizado para tentar me silenciar. Ora me dizendo que falo com raiva, ora ignorando o que falo, ora me agredindo porque o que eu falo não deveria falar. Ou porque, simplesmente, me posiciono.

O que resta para uma mulher negra na academia? É o que essas situações me convocam a interrogar. Volta e meia há uma certa sensação de que sempre preciso, como mulher negra, estar alerta, vigilante, pensar duas vezes no que falar e em como falar, para ser ouvida, para não ser atacada. Isso é o que a violência faz na gente, em nosso corpo e subjetividade. E essa, repito, não é uma experiência só minha. Mas erguer a voz como aquelas que vieram antes de nós é o que venho aprendendo. Enfim, cara irmã, não é fácil falar sobre tudo isso. Imagino que para você também não seja. Mas a escrita é, também, possibilidade de autorrecuperação e cuidado de nós, para nós e entre nós mesmas!

Um abraço, Luciana.

Carta II: “Que as palavras não permaneçam sufocadas na garganta!”

Lu,

Iniciar esta carta é encarar o desafio de uma página à espera de palavras vacilantes, sem saber ao certo que rumo tomarão. O ato de escrever pressupõe lidar com a abertura ao desconhecido. Mesmo quando me proponho a falar sobre minha experiência, escrever é tarefa árdua. Há um poema chamado “Catar feijão” em que João Cabral de Melo Neto (2007) aproxima o ato de escrever do ato de catar feijão. Por mais que tentemos jogar fora a palha, há o risco de sobrar algum grão imastigável, pedra de quebrar o dente. Diz o poeta que, quando se trata de catar palavras, a pedra dá à frase o seu grão mais vivo. Assim, a escrita possui riscos que não devemos tomar como obstáculos, mas como grãos vivos do nosso pensamento. É desse modo que venho tecer estas linhas: vacilante, porém atenta e ciente dos riscos da escrita.

Durante o tempo investido para dar alguma costura a essas palavras vacilantes, reli o conto “A gente combinamos de não morrer”, de Conceição Evaristo (2016a), no qual Bica afirma que escrever é uma maneira de sangrar. Toda vez que o leio fico encantada pelo modo como narra a dureza e a violência sem perder a potência do que se passa no miúdo da vida, ainda que se trate de uma vida situada entre a morte e o desaparecimento. Cheguei a compreender,

então, que a poética não está na forma de um texto, mas sim no modo como a escrita entrelaça experiência e memória na composição de uma narrativa.

Conceição Evaristo, mulher negra, poeta, escritora, empregada doméstica, professora, me diz muito sobre escrita e experiência. Também eu sou mulher negra e filha de empregada doméstica. Encontrei na literatura e na leitura uma forma de reinventar um cotidiano que não seja só dureza, mas possibilite a imaginação para partilhar um mundo possível, sempre em vias de construção. Quando criança, minha mãe me trazia livros doados por uma ex-patroa. Alguns continham histórias das quais sou capaz de lembrar até hoje. Contos, poemas, romances policiais, crônicas, ensaios...

Com a leitura recente de bell hooks (2019a), surpreendi-me por ver que há em seus textos uma escrita acadêmica, científica e completamente articulada com a experiência. Lendo-a, senti-me mais encorajada a escrever para fazer com que as palavras não permaneçam sufocadas na garganta. Muito recentemente, na minha história de vida, passei a me afirmar como negra. Não parda nem morena, mas sim negra. Este tem sido um gesto libertador, saber que ocupo um lugar no mundo, pois durante muito tempo me vi em um não-lugar por não ser branca, mas também não ter a pele preta. Ao mesmo tempo em que saber de minha pertença racial me traz alegria, sei também da necessidade de permanecer alerta às lutas diárias. O racismo e o sexismo, como você bem aponta na carta que recebi, caminham de mãos dadas. De modo nada sutil, lembram-me de que o caminho exige atenção e luta.

Tal como acontece com muitas outras mulheres, na luta antirracista enfrentamos o sexismo, ao passo em que no feminismo ainda lidamos com a hegemonia da branquitude, reprodutora de racismo. Durante um debate de um coletivo antirracista, um homem negro atropelou uma fala minha. Mesmo tendo pontuado meu desconforto e incômodo, ele afirmou não entender. Precisei me explicar, me repetir e escutar justificativas que vieram sem o reconhecimento de que ali se reproduzia um ato machista, enunciador de que em muitos espaços os homens continuam considerando legítima somente a voz de outros homens.

O desconforto dessa situação me fez rememorar situações vividas anteriormente – e aqui mencionarei apenas uma para não me alongar demais. Há alguns anos fui preceptora em uma unidade de internação provisória masculina, vinculada a um projeto de extensão. Um dos desafios naquela instituição foi adentrar

muros cujos códigos, linguagens e normas de conduta eram eminentemente masculinos. Quando eu me dirigia a agentes socioeducativos, era comum que eles dificultassem determinadas ações que eu solicitava. Todavia, quando se tratava de solicitações feitas por homens que integravam a equipe do projeto, a comunicação dava-se de modo diferente. Parecia não haver entraves para as atividades.

Essas situações me levam a pensar que não podemos ignorar o machismo como se fosse um mal menor do que o racismo, pois as violências a serem enfrentadas reproduzem-se frequentemente de modo articulado, de forma que não dá para sustentar uma luta antirracista que possa ser conivente ou tolerante com o machismo. É nossa tarefa buscar espaços em que possamos erguer nossa voz, como defende bell hooks (2019a), sem sermos caladas ou ignoradas simplesmente por sermos mulheres. Para cada silenciamento, teremos palavras a serem ditas em gesto de resistência, pois “enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução” (EVARISTO, 2016b, p. 114).

Me despeço por aqui, na expectativa de que sigamos conversando.

Abraços, Aline.

Tecendo a escrita como ato político de afirmação e luta

Como apontamos no começo de nosso texto, bell hooks (2019a) propõe a escrita como gesto de resistência e relutância, onde a experiência torna-se a própria matéria-prima do ato de escrever. A fala, para ela, é não somente um ato de expressão criativa, mas sobretudo um ato de coragem, resistência e cura. Erguer a voz em corajosa fala de mulher nos dá a possibilidade de romper com os silenciamentos que sufocam o que temos a dizer. Essa escrita, em que nos revelamos a nós mesmas, é uma escrita tecida com nossas vivências como mulheres negras e, portanto, também, com aquilo que nos machucou e marca as experiências que historicamente as mulheres negras têm vivenciado. É um modo de coletivizar e curar as feridas provocadas pelas opressões sexistas e racistas.

Uma corajosa abertura na fala faz com que tomemos a voz e a palavra onde geralmente não somos escutadas. O ato de escuta, negado às mulheres negras em diferentes espaços, torna-se possível a partir de nossa reivindicação política.

Desse modo, temos que lutar para fazer com que nossas palavras articulem uma linguagem que possa ser compartilhada (hooks, 2019a). Para mulheres oprimidas do Sul Global³⁰, erguer a voz é fundamental para denunciarmos como a história do colonialismo é repleta de violência, traições e enganos. Nesse sentido, exigir que escutem nossa voz é parte do processo de reparação e transformação social. A escrita carrega consigo uma importante dimensão de cura da dor e do sofrimento outrora não reconhecido. Fazer a transição do silêncio à fala é um gesto de cura e de transformação pelo qual o oprimido, colonizado e explorado deixa de ser objeto e faz-se sujeito capaz de produzir vozes múltiplas que reconheçam e defendam as diferenças (hooks, 2019a).

As mulheres negras, dentre outros grupos subalternizados, são alvo de políticas de dominação que desqualificam seus anseios e sua voz na medida em que regulam em quais espaços e sobre quais questões podemos ou não falar. Somos postas num lugar de não-escuta quando o que temos a dizer confronta e incomoda o modo hegemônico de pensar, pautado por uma racionalidade moderna e masculinista. Mesmo que venhamos lutando contra o silenciamento, nossas vozes ainda têm pouca ou nenhuma reverberação significativa em instituições hegemonicamente masculinas. Dessa maneira, nas instituições em que se faz ciência e política é necessário fazer nossa voz ser ouvida e disputar ativamente modos de participação (hooks, 2019a).

A possibilidade de escrever, ao mesmo tempo em que é um privilégio, haja vista que muitas de nós não temos acesso à escolarização ou condições suficientes de dedicar tempo a ela em meio às tarefas domésticas, conjura também certos perigos sob o risco de sermos acusadas de loucura, desvario ou histeria. O medo da ridicularização, medo da exposição dos próprios sentimentos ou, ainda, o sentimento de inadequação e a sensação de estarmos em uma seara que não nos pertence levam ao receio de que certas questões não deveriam compor nossa escrita, ou que nem deveríamos estar na academia. Afinal, “[n]ão nos diz a nossa classe, a nossa cultura e também o homem branco, que escrever não é para mulheres como nós?” (ANZALDÚA, 2019, p.87).

30 Optamos pelo uso do termo “Sul Global” em vez de “Terceiro mundo”, como referem Glória Anzaldúa (2019) e bell hooks (2019a), por entendermos que esse último, em função de sua historicidade, demarca uma relação pautada em aspectos de desenvolvimento/subdesenvolvimento dos países, enquanto o termo “Sul Global” marca uma mudança de foco do desenvolvimento econômico ou da diferença cultural para uma ênfase nas relações geopolíticas de poder, a história e efeitos do colonialismo (DADOS; CONNELL, 2012).

Dessa maneira, a escrita é, para as mulheres de cor do Sul Global, tanto um privilégio negado pelos sistemas de opressão como também um perigo, pois “temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla” (ANZALDÚA, 2019, p. 92). Tais opressões não somente desqualificam o que uma mulher negra diz, mas desvalorizam, sobretudo, sua dimensão ontológica, ou seja, o silenciamento recusa à mulher negra a própria condição de sujeito.

Entretanto, ainda que seja dolorosa e persistente a máscara de silenciamento imposta a nós em nossa dimensão corporal, existencial e simbólica (KILOMBA, 2019), ao desatar os fios de metal que subjagam e emudecem, intelectuais negras investem contra tais formas de silenciamento e continuam a reivindicar lugar próprio, afirmando sua existência humana e buscando narrar histórias do cotidiano - aquelas que a história oficial descarta. Nesse sentido, tomar o lugar da escrita é tomar também o lugar da vida (EVARISTO, 2005). Portanto, erguer a voz em resistência constante contra as políticas de dominação é uma aposta na força da escrita em nos proteger da desumanização, do desespero, do aniquilamento de nosso ser. Escrever assume uma função política ao narrar memórias e histórias negadas pela produção hegemônica de conhecimento e ao constituir-se como estratégia de afirmação da vida no presente (EVARISTO, 2005).

Por ser um ato de coragem, erguer nossa voz ameaça o sexismo, o racismo, assim como suas estratégias de exploração e subjugação com as quais tentam operar sobre nossos corpos constantemente. O processo de autotransformação é, desse modo, indissociável da voz e da escrita. Como diz bell hooks (2019a), é um modo se engajar em uma autotransformação e, também, um rito de passagem pelo qual deixamos de ser objeto e alcançamos o estatuto de sujeito, pois somente como sujeitos é que podemos exercitar tal gesto. Por isso, nossas experiências devem ser compartilhadas na medida em que possibilitam colocar em questão os mecanismos de subalternização que nos afetam coletivamente. bell hooks (2019a) alerta para estarmos atentas aos riscos de nossos discursos e anseios mais radicais serem alvo de cooptação e enfraquecimento, transformados em mero produto ou discurso da moda pelos sofisticados modos de dominação do sistema capitalista em suas alianças com a supremacia branca e patriarcal.

Como a autora ensina, é necessário abdicarmos do medo de convocar outras mulheres negras para o centro da conversa em nossas produções acadêmicas. Com isso, não se trata de excluir mulheres não negras. Ao contrário, colocar mulheres negras no centro constitui um convite para que mulheres não negras e homens reconheçam nosso lugar de produção intelectual e o modo como os sistemas de opressão hierarquizam nossos corpos como o outro do outro, expressão empregada por Kilomba (2019). Assim, é fundamental interrogar quem nos ouve e o que se ouve daquilo que dizemos. Devemos saber para quem falamos, sem receio de direcionarmos nossa voz, primeiramente, às mulheres negras. Ao saber com quem dialogamos passamos a compreender se nossas palavras estão agindo para resistir e transformar ou, ao contrário, para reproduzir mecanismos de dominação política. Nosso conhecimento deve ter como parâmetro, portanto, seu potencial crítico e revolucionário (hooks, 2019a).

Falar requer a coragem de estarmos expostas a críticas destrutivas, a hostilidades e rejeição, inclusive, em contextos que se afirmam críticos e abertos à diversidade. Erguer nossa voz é, portanto, parte fundamental da luta libertadora. É transformar, como nos convoca Audre Lorde (2019), nosso silêncio em linguagem e ação. A mudança em direção à liberdade começa quando exercemos uma voz corajosa. Esse processo de aprendizagem de nossa fala articula-se com a luta global contra as formas de dominação, porque se conecta com as vozes de outras pessoas silenciadas em diversas partes do mundo. Nesse sentido, para a “transformação do silêncio em linguagem e ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo” (LORDE, 2019, p. 54).

O comprometimento com a luta revolucionária requer uma responsabilidade individual e coletiva na construção de uma voz que seja gesto de resistência e afirmação de luta para as mulheres negras, rompendo o silêncio que nos desumaniza, construindo processos de autorrecuperação para nós (hooks, 2019a). E nesse processo é fundamental que possamos “fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão (...). Devemos usar o que achamos importante para chegarmos à escrita. *Nenhum assunto é muito trivial*” (ANZALDÚA, 2019, p. 90, grifos da autora).

Considerações finais

A necessidade de falar, encontrar e erguer uma voz mostra o desafio de enfrentarmos os mecanismos de silenciamento, submissão e captura daquilo que temos a dizer como mulheres negras. Seria ingênuo acreditar, porém, que podemos falar o que quisermos numa atmosfera de abertura, pois o pensamento de mulheres feministas do Sul Global coloca em questão privilégios mantidos historicamente por outros sujeitos, incluindo mulheres brancas e homens negros. A voz libertadora confronta e incomoda, exigindo dos ouvintes uma mudança nos modos de ouvir e ser (hooks, 2019a).

Como afirma bell hooks (2019a) “[q]uando nos desafiamos a falar com uma voz libertadora, ameaçamos até aqueles que podem, a princípio, afirmar que querem ouvir nossas palavras” (p. 55). Sentimos esse incômodo quando discutimos gênero com homens negros implicados em discussões sobre raça e racismo, mas pouco dispostos a colocar em questão os privilégios da masculinidade, como apontamos em nossas cartas. Lidar com o machismo em coletivos de luta antirracista expõe o quanto os espaços formados por pessoas negras podem ser complexos e contraditórios, a ponto de tentar subordinar os interesses das mulheres negras a uma causa supostamente maior da comunidade, o que seria incompatível com a luta libertária das mulheres negras (COLLINS, 2019).

Os esforços de apoio e união na luta antirracista não podem, portanto, servir de justificativa para a reprodução do sexismo. A escrita deste texto é, assim, fruto do entendimento de que os espaços institucionais da universidade ainda reproduzem formas cotidianas de silenciamento de mulheres negras. Para afirmar nossa voz, ignorada em muitos momentos, escrevemos com e entre mulheres negras, gesto político pelo qual produzimos agência e transformamos o silêncio em voz e luta constante.

Referências

- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda; MESQUITA, André (org.). Histórias das mulheres, histórias feministas*. v. 2. São Paulo: MASP, 2019, p. 85-94.
- BATTISTELLI, Bruna Moraes. *Carta-grafias: entre cuidado, pesquisa e acolhimento*. 257f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Universidade Federal do Rio

Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

- COLLINS, Patricia Hill. Mammies, matriarcas e outras imagens de controle. *In: COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro*. Boitempo: 2019, p. 135-177.
- DADOS, Nour; CONNELL, Raewyn. The global south. *Contexts*, v. 11, n. 1, p. 12-13, 2012.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Idéia/Editora Universitária - UFPB, 2005. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivencia-de.htm>. Acesso em: 02 ago. 2020.
- EVARISTO, Conceição. A gente combinamos de não morrer. *In: EVARISTO, Conceição. Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016a.
- EVARISTO, Conceição. Ayoluwa, a alegria do nosso povo. *In: EVARISTO, Conceição. Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016b.
- hooks, bell. Intelectuais negras: bell hooks. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, 1995. Disponível em: <http://search.proquest.com/openview/66db7421fda8692ba1f6f2c1c370ce0e/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2036510>. Acesso em: 03 jun. 2020.
- hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019a.
- hooks, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rosa dos Tempos: Rio de Janeiro, 2019b.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. *Irmã Outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra e depois*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 16-17.
- SILVA, Joselina da. Doutoradas professoras negras: o que nos dizem os indicadores oficiais. *Perspectiva*, v. 28, n. 1, p. 19-36, 2010.



CAPÍTULO 8

Interseccionalidade: reflexões sobre as opressões de raça, classe, gênero e sexualidade a partir da perspectiva crítica decolonial em Terapia Ocupacional

Leticia Ambrosio
Carla Regina Silva

Este trabalho é fruto de reflexões teórico-práticas que resultaram de uma pesquisa de mestrado³¹, que tem como intenção apresentar reflexões e discussões teóricas sobre a interseccionalidade presente em cotidianos periféricos de jovens negras LGBT+, em composição com a Terapia Ocupacional.

A Terapia Ocupacional se constituiu enquanto um campo de conhecimento e de intervenção em saúde, educação e na esfera social que reúne tecnologias orientadas para a emancipação e autonomia de pessoas que, por diferentes problemáticas inclusive sociais, apresentam dificuldade na participação na vida social, presentes em seus cotidianos (WFOT, 2018).

Os processos hegemônicos de poder, engendrados pelo colonialismo, heterocispatriarcado e o capitalismo neoliberal, marcam as experiências de vidas determinando os processos de participação, cidadania e compreensão de si-coletivo. O racismo, o machismo, a LGBT+fobia, o capacitismo e o classismo, entre outros, como estruturantes da sociedade impactam a vida cotidiana das pessoas e comunidades. Nesse sentido, a interseccionalidade (CRENSHAW, 1989; 2002, COLLINS, 2014, AKOTIRENE, 2019) nos fornece ferramentas de análise relevantes para pensar o cotidiano de mulheres, pessoas negras³², pessoas LGBT+³³, pessoas que vivem os efeitos mais diretos da exclusão e das desigualdades sociais, entre outras possíveis características de intersecção.

31 Pesquisa de mestrado intitulada "Raça, gênero e sexualidade: uma perspectiva da terapia ocupacional para as corporeidades dos jovens periféricos". A pesquisa, realizada entre 2018 e 2020, pelo Laboratório de Atividades Humanas e Terapia Ocupacional - AHTO UFSCar, teve parceria com projetos de extensão dentro do laboratório, e esteve relacionada nos eixos pesquisa, ensino e extensão.

32 Ao longo do texto, será o usado o termo negro para referir às pessoas pretas e pardas. Essa convenção está em consenso com o desenvolvimento de políticas públicas e sociais e com os conceitos utilizados pelo IBGE.

33 Não há um consenso para o uso da sigla referente às sexualidades não heterocisnormativas. Atualmente, a sigla mais usada é LBGT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transsexuais), com a adição do símbolo "+", que significa a existência de outras identidades de gêneros e sexualidades para além das representadas.

Nesse sentido, terapeutas ocupacionais podem contribuir na produção de estratégias, reflexões e práticas contra hegemônicas, anticoloniais, anti heterocispatriarcais e antirracistas na busca pela ruptura e superação dos impactos gerados pelas práticas hegemônicas e violentas, nos modos de vida e relações humanas (SILVESTRINI, SILVA; ALMEIDA PRADO, 2019, p. 934).

Apresentamos esse trabalho em três seções, na seção ‘Marcadores sociais presentes no cotidiano: reflexões para Terapias Ocupacionais críticas decoloniais’ há uma contextualização da experiência da Terapia Ocupacional, a partir do acompanhamento de uma jovem negra bissexual, moradora de um bairro periférico em um município no interior de São Paulo. Na segunda seção, ‘Feminismo Negro e Interseccionalidade: definindo um instrumento para ação técnica’ traremos reflexões teóricas acerca do feminismo negro e da interseccionalidade apontando-a como instrumento para as ações terapêuticas ocupacionais. E, finalmente, na terceira seção ‘Raça, gênero, classe e sexualidade: interseccionalidade na/para a Terapia Ocupacional’ apresentaremos como os marcadores de raça, gênero, sexualidade e classe atuam nos cotidianos, atividades humanas, ocupações, participação e vida social.

Marcadores sociais presentes no cotidiano: reflexões para Terapias Ocupacionais críticas decoloniais

Mas você não precisa me excluir/ Faça como se nunca tivesse acontecido e nós nunca tivemos nada/ E eu nem preciso mais do seu amor/ Mas você me tratou como um estranho e isso foi tão rude. (Gotye, Somebody That I Used To Know, tradução nossa)³⁴.

Conheci Kauani³⁵ durante andanças, parte do trabalho de campo, pelo bairro onde ela reside. Quem nos apresentou foi o agente de saúde que a acompanha. Nos conhecemos na porta de sua casa, e quase sempre nos encontramos por lá. Kauani é bastante tímida e sempre que começamos uma conversa ela fica avermelhada,

34 Original: But you didn't have to cut me off/ Make out like it never happened and that we were nothing/ And I don't even need your love/ But you treat me like a stranger and that feels so rough (Trecho da música Somebody That I Used To Know, uma das preferidas de Kauani).

35 Nome fictício adotado para preservar a identidade de acordo com as premissas éticas em pesquisas com seres humanos. Todos os procedimentos éticos de pesquisa com seres humanos foram respeitados e o relatório final da pesquisa foi aprovado pela CAAE, No 94791318.3.0000.5504

olha bastante para baixo e contrai o corpo encurvando os ombros. No decorrer das conversas ela se solta, ri, chora e diz o que precisa e o que quer dizer.

Ela é uma jovem negra bissexual, estudante do último ano do Ensino Médio e bolsista integral num curso técnico de administração. Ela é alta, magra, tem piercing no lábio inferior, no nariz, no umbigo, alargadores nas orelhas, cabelo alisado bem curto, na altura da orelha, com um *sidecut* lateral e mechas coloridas. A escola que frequenta fica localizada a um quilometro e meio de sua casa, para onde vai todos os dias a pé, e o curso técnico, do Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (Senac), fica no centro da cidade, e ela usa dois ônibus por trecho.

Filha de uma mulher negra que tem como fonte de renda o recolhimento de resíduos recicláveis no bairro onde residem. A renda mensal média da família é de R\$ 200,00, e elas recebem complemento do Programa Bolsa Família³⁶. Eventualmente, Kauani trabalha como babá para pessoas conhecidas do bairro ou trabalha na distribuição de panfletos no centro da cidade, ajudando a complementar a renda mensal da casa. Muitas vezes esses trabalhos extras que permitem Kauani pagar as passagens de ônibus necessárias para o deslocamento para poder realizar o curso técnico.

Sua casa compõe um Conjunto Habitacional (COHAB) localizado em região considerada periférica, tem dois quartos, um banheiro, uma sala e uma cozinha. Na frente da casa, há um portão improvisado com telhas galvanizadas e um muro de tijolos empilhados. Na casa moram Kauani, a mãe e a irmã mais nova.

Todos os dias, a jovem acorda antes das 6 horas da manhã, divide com a mãe algumas tarefas domésticas, e sai de casa para a aula antes das 7 horas. Sai da escola às 12 horas e corre para pegar o ônibus. O trajeto até o curso leva cerca 1 hora e 30 minutos, e nem sempre tem tempo ou dinheiro para o almoço. O curso termina às 18 horas e, às vezes, ela fica para dormir na casa da namorada, que também é no centro da cidade, para não ter que voltar para casa sozinha à noite.

Kauani se sente bastante diferente de seus colegas de curso, e atribui isso a múltiplos fatores: a falta de dinheiro, ao bairro que reside, às roupas que usa, ao corte

36 O Bolsa Família é um programa federal de transferência direta de renda, direcionado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza. Tem como objetivos: combater a fome e promover a segurança alimentar e nutricional; Combater a pobreza e outras formas de privação das famílias; Promover o acesso à rede de serviços públicos, em especial, saúde, educação, segurança alimentar e assistência social. Para ter acesso ao auxílio, a renda per capita da família não deve ultrapassar R\$178,00 mensal, bem como o cumprimento de outros critérios. O valor do benefício pode variar entre R\$89,00 e R\$205,00 mensais, de acordo com situações consideradas de maior risco e vulnerabilidade, como por exemplo, gestantes e crianças de 0 a 15 anos.

de cabelo, entre outros. Quando não tem aula do curso, ela sai da escola e passa o resto do dia em casa, cuidando da irmã, ajudando nos cuidados da casa e interagindo com amigos nas redes sociais. Kauani não tem muitas atividades de lazer, há uma escassez de equipamentos e atividades de esporte, lazer e cultura no bairro.

Veza ou outra, frequenta uma batalha de rimas que acontece numa praça central da cidade. Por ser um evento à noite, ela vai pouco por não ter como retornar para casa, a não ser a pé sozinha ou com a namorada. No entanto, elas não se sentem confortáveis andando juntas a noite na rua, principalmente porque já sofreram impedimentos em praças públicas e cinemas, por serem, socialmente, lidas como um casal lésbico. Quando elas estão em grandes mercados centrais da cidade, as situações são ainda piores: muitas vezes são seguidas por seguranças e vistas como alguém que vai assaltar o mercado.

Apesar de ter apoio e respeito da mãe com relação a sexualidade, Kauani evita os eventos familiares porque tem parentes que não aceitam e não respeitam o seu relacionamento com uma mulher, e traz muitos incômodos para as duas.

Com este breve relato, podemos perceber como o cotidiano e vida social de Kauani estão atravessados por vários elementos que agem como impeditivos ou dificultadores de suas ocupações e participação. É preciso considerar uma gama de desdobramentos de forma a superar as concepções relacionadas a somatória de fatalidades, dados de perfil ou demográficos, características pessoais relacionadas ao risco, pois mais do que elementos característicos de um caso é preciso considerar processos sócio-históricos, ancestrais, políticos, econômicos, territoriais, culturais, espirituais, assim como eles se relacionam com seus marcadores identitários. Além disso, demarcar que a história de Kauani pode ser representativa de todo um coletivo, apesar de sempre singular.

No relato, percebemos como sua raça/cor, orientação sexual, gênero, condições financeiras, mobilidade, ciclo de vida, vivência em território periférico, escassez de políticas e serviços públicos, condições de trabalho e geração de renda, família, entre outros, moldam suas atividades humanas, sua própria percepção de si e, portanto, suas relações, suas ocupações coletivas, suas possibilidades de produzir mais vida e de sonhar.

Nesse sentido, a Terapia Ocupacional nos fornece algumas ferramentas desde uma perspectiva crítica e complexa sobre os conceitos que implicam os

processos de vida atuais: cotidiano, ação humana, diversidade, justiça social/ocupacional³⁷ e ação ético-política (GALHEIGO, 2012).

Para Kronenberg e Pollard (2005), as injustiças ocupacionais ocorrem a partir da restrição ou do impedimento do acesso e da participação das pessoas, com base em raça/cor, etnia, deficiência, gênero, orientação sexual, religião e crenças espirituais, recortes socioeconômicos e outros.

Considerando que grande parte dos pressupostos epistemológicos e teórico-metodológicos das profissões da saúde e, em particular da Terapia Ocupacional, estão pautados em lógicas neoliberais, eurocentradas e biomédico-centradas, isso implica em modelos e técnicas que se direcionam para as questões individuais, para as competências e produtivismos, e para a normatização e normalização das pessoas (HAMMELL, 2018, 2020).

Como pautar, então, a construção de epistemes e referenciais teóricos metodológicos que deem conta de valorizar as diversidades e as subjetividades das pessoas, de forma a promover a justiça social/ocupacional diante dos elementos estruturantes da sociedade patriarcal, heterocisnormativa, branca, cristã, capacitista e capitalista? As Terapias Ocupacionais do Sul se constituem, nesse sentido, como proposições de transformações sociais, políticas e culturais para a Terapia Ocupacional nortecentrada (GUAJARDO, 2012; GUAJARDO; KRONENBERG; RAMUGONDO; 2015; PINO MORÁN; ULLOA, 2016; PALACIOS TOLVETT, 2017; VALDERRAMA NÚÑEZ, 2019; SILVA *et al.*, 2019).

Pino Moran e Ulloa (2016) propõe uma desobediência epistemológica e crítica que supere os saberes considerados universais e hegemônicos, e que se posicione desde uma perspectiva ética, política e cultural de valorização das pluridiversidades. Valderrama Nuñez (2019) aponta que as Terapias Ocupacionais do Sul, necessariamente, precisam ser sociais, políticas, descolonizadoras, feministas, embasadas nas ocupações coletivas e engajadas com os direitos humanos.

Guajardo (2012) apresenta a transposição do foco e da atuação do/a terapeuta ocupacional sobre a emergência de categorias como contexto social, sócio histórico, cultura, sociedade, categorias estas cada vez mais pronunciadas, analisadas e refletidas

³⁷ A justiça ocupacional vem sendo construída como proposta teórico-prática, fundamentalmente, da/para a Terapia Ocupacional e a Ciência Ocupacional. Justiça social não é conceito propriamente da Terapia Ocupacional, tendo origem nas áreas das Ciências Sociais, e tem sido usada por terapeutas ocupacionais. Justificarei o uso dos dois conceitos a partir da compreensão de que há um diálogo profundo entre eles, e que o desenvolvimento do conceito de justiça ocupacional só é possível a partir da compreensão da justiça social.

nos debates disciplinares e profissionais. Esse deslocamento demanda diferentes eixos ao debate, reflexão e sustentação, desde o *epistemológico*, a compreensão do social e do sujeito; o *metodológico* com a presença de estratégias e modos de fazer; o *político e ético* e o questionamento sobre o capitalismo e a globalização e seus efeitos na vida social; a urgência dos direitos humanos, como eixo fundamental de qualquer fazer terapêutico ocupacional que interpela os desafios de emancipação e liberdade dos sujeitos e de suas condições de opressão e alienação e a *ação comunitária e coletiva* que rompe com as atuações individualistas (GUAJARDO, 2012).

A partir de análises críticas, decoloniais, antirracistas e feministas negras, apresentaremos reflexões teóricas e epistêmicas pautadas na interseccionalidade como uma ferramenta potente para as Terapias Ocupacionais Críticas, Decoloniais e do Sul, que nos possibilitam captar os impactos de marcadores identitários como gênero, raça e sexualidade para o cotidiano de uma jovem mulher negra e bissexual.

Feminismo Negro e Interseccionalidade: definindo um instrumento para ação técnica

Para entender a importância de partir epistemologicamente do feminismo negro é preciso compreender as críticas que esse movimento levanta com relação ao movimento sufragistas e as diversas vertentes de feminismos brancos, liberais ou conservadores. Uma das intelectuais negras mais importantes para nos ajudar a traçar essas críticas é bell hooks³⁸.

Segundo a autora, existe uma visão equivocada que aponta para a possibilidade de existirem vários feminismos, e serve apenas aos feminismos conservadores, hegemônico, racistas e elitistas (hooks, 2018). bell hooks acredita que o único feminismo visionário e possível é essencialmente e fundamentalmente radical e antirracista: radical porque não se pode compactuar com nenhuma lógica patriarcal, heteronormativa, liberal e individualista; antirracista porque é essencial que se pense a partir das desigualdades produzidas pela colonização branca do mundo (hooks, 2018).

A exemplo, para a autora, “feminismos” antiaborto, “feminismos” brancos, “feminismos” liberais e de poder econômico, não podem ser considerados

³⁸ A autora opta por usar nome e sobrenome com iniciais minúsculas, posicionando-se contra a corrente do academicismo capitalista e hegemônico que valoriza nomes e não ideias.

feminismos porque, fundamentalmente, estão pautados em alguma lógica de dominação (hooks, 2018). Além disso, esses “feminismos” carregam a falsa afirmação de que todas as mulheres compartilham de uma mesma opressão de gênero e, portanto, fatores de diferenciação como raça, sexualidade, classe econômica, idade, entre outros, não alteram as violências sofridas (hooks, 2018).

Luiza Bairros (1995), intelectual feminista negra brasileira, aponta que os próprios conceitos de mulher, feminino, feminilidade e termos correlatos, dentro de alguns “feminismos”, corrobora com lógicas patriarcais e colonizadoras à medida que tentam estabelecer conceitos que abarquem todas as mulheres.

Para a autora, o primeiro grande problema está no entendimento do que é ser mulher, quando se parte da compreensão de uma “natureza feminina”, que aborda diferenças biológicas entre homens e mulheres, e aponta para as diferenças fundamentadas no sexismo e determina comportamentos adequados para esta categoria, misturando determinações de sexo biológico e papéis socialmente construídos para gênero (BAIRROS, 1995).

O segundo problema está no conceito da “experiência feminina”, que abre margem para a generalização das experiências vividas por mulheres independente de raça, classe e sexualidade, e tomam como base a maternidade e a sexualidade. Como se todas as mulheres experienciassem a maternidade da mesma forma e a heterossexualidade enquanto única forma de relacionar-se sexualmente com outro, sendo a forma de poder masculina que objetifica sexualmente as mulheres (BAIRROS, 1995).

E o terceiro problema, está na crença de que as questões feministas são pessoais e apolíticas, que compreende que as violências do âmbito pessoal não cabem nos enfrentamos das políticas públicas. Crença que foi abandonada quando o movimento feminista passou a lutar na esfera política, principalmente, no que se refere as políticas matrimoniais (BAIRROS, 1995).

Para Lélia Gonzales (1984), o corpo da mulher negra vem se caracterizando na sociedade colonial e escravocrata brasileira como o corpo que presta bens e serviços sexuais e domésticos aos homens: a mulata doméstica. A estrutura social brasileira, patriarcal e racista, é tão brutalmente violenta que se constitui da exploração física e sexual e do genocídio de mulheres negras e indígenas (CARNEIRO, 2003).

Pensando atualmente, a constituição dessa compreensão autoriza homens objetificarem o corpo das mulheres negras e tratá-los unicamente como objetos sexuais, passíveis inclusive de violências física e sexual. Sendo assim, as mulheres negras sofrem diferentes impactos em relação à vivência de suas sexualidades, conforme ainda, as formas, estética e tonalidade de seus corpos (COSTA; ALVES, 2020). Por isso, a somatória das violências coloca a mulher negra em situações de crueldade, exclusão e marginalização.

Audre Lorde, intelectual negra lésbica estadunidense, ativista do movimento feminista negro, sistematizou e organizou alguns apontamentos para as feministas negras que, nos anos 1980, enfrentavam o “feminismo” branco pelos apagamentos raciais e de classe, mas que reproduziam dentro das comunidades negras opressões no âmbito sexual com mulheres lésbicas.

Segundo Lorde, as mulheres negras heterossexuais afastavam as mulheres negras lésbicas do movimento feminista negro para garantir a atenção dos homens negros (LORDE, 2019). Isso, porque a comunidade negra era bastante fechada e a homofobia, na época, excluía pessoas LGBTQ+ de diversos espaços e da vida em comunidade (hooks, 2018; LORDE, 2019).

A LGBTQ+fobia também está estruturada no patriarcado, no capacitismo, no sexismo e na heteronormatividade. Para Lorde (2019), essas estruturas funcionando como um monstro de várias cabeças que precisa ser enfrentado por inteiro. Não lutar contra quaisquer que sejam as opressões, de gênero, de raça, de sexualidade, religião, cultura, de classe social, e outras, é manter alimentada a opressão estrutural.

Embora Lorde nunca tenha definido nesses termos, algumas estudiosas dessa autora (NASCIMENTO, 2018; AKOTIRENE, 2019; AMBROSIO, 2020) que discutem a interseccionalidade, compreendem que ela foi uma das primeiras intelectuais a sistematizar e articular a ideia do cruzamento, da somatória das opressões de gênero, raça, sexualidade, classe social e idade.

Kimberlé Crenshaw, jurista estadunidense, é provavelmente, a primeira mulher negra a teorizar academicamente sobre a interseccionalidade, pensando na invisibilidade de mulheres negras para os sistemas judiciários, denunciando a incapacidade de os sistemas compreenderem a violência de gênero e raça agindo em sobreposição nos corpos das mulheres negras (CRENSHAW, 1989).

Para a autora, os homens negros, apesar de viverem sob a exploração e violência colonizadora e racializada, reproduzem as opressões sexistas dentro das comunidades negras e, portanto, subordinando mulheres negras à violência de raça e sexo dentro de suas próprias comunidades (CRENSHAW, 2002).

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Patricia Hill Collins (2014), outra intelectual negra que teorizou sobre a interseccionalidade, compreende o conceito como um instrumento de luta política de combate às opressões múltiplas sobrepostas que provocam desigualdades dentro de determinadas estruturas sociais. Para a autora, a interseccionalidade é uma ação de produção de conhecimento que busca emancipação e justiça social (COLLINS, 2014).

No contexto brasileiro, a intelectual Carla Akotirene (2019), reflete sobre a importância de pautar a LGBTQ+fobia em pé de igualdade com o racismo, o sexismo e o classismo, a fim de romper com toda a estrutura de dominação racista, sexista, heteronormativa e classista.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo, e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p. 19).

É pensando nessa característica instrumental da interseccionalidade que reivindicamos essa ferramenta para análises terapêuticas ocupacionais, no sentido de levantar proposições que nos possibilitem considerar o cotidiano, as atividades

humanas, ocupações, participação e vida social de mulheres, pessoas negras, pessoas LGBTQ+, mulheres negras LGBTQ+, de tantas *Kauanis*. Que nos possibilite sermos capazes de captar as encruzilhadas, amarras, violências e armadilhas sociais em que corpos como o de Kauani são insistentemente colocados.

Nessa direção, “seria perda de tempo essa epistemologia acompanhada de expedientes ideológicos da cosmovisão ocidental, essa patologia histórica” (AKOTIRENE, 2019, p. 25), na qual, inclusive, hegemonicamente estão pautados os modelos, técnicas e teorias das profissões de saúde e, em particular na Terapia Ocupacional. Por isso, faz-se necessário recuperar, desvelar e ampliar práticas, técnicas e teorias que estejam pautadas em cosmovisões africanas, amefricanas³⁹ e indígenas.

Raça, gênero, classe e sexualidade: interseccionalidade na/para a Terapia Ocupacional

Assim né, tem dificuldade bastante. Que eu vejo várias coisas acontecendo por causa de uma cor de pele. Ou, tipo, sua sexualidade também, chega ser difícil fazer as coisas (Kauani).

Alguns estudos brasileiros, na Terapia Ocupacional consideram que gênero (OLIVEIRA; FERIGATO, 2019), sexualidade (MONZELI; FERREIRA; LOPES, 2015; MURASAKI; GALHEIGO, 2016), pobreza, idade, deficiências, doenças, e outros, são fatores que interferem no cotidiano das pessoas. No entanto, a maioria dos trabalhos nos apresentam discussões direcionadas para apenas um marcador: ou o gênero, ou a sexualidade, ou a raça, ou a pobreza, e não necessariamente, colocam em diálogo, em intersecção, os múltiplos atravessadores das vidas das pessoas.

Por exemplo, quando discutimos marginalização de travestis e transexuais (MONZELI; FERREIRA; LOPES, 2015) ou as violências em torno das *saídas do armário*⁴⁰ (MURASAKI; GALHEIGO, 2016), que pessoas são essas que mais sofrem com a marginalização e a exclusão social ao saírem dos armários? Se em 1980, bell hooks e Audre Lorde já nos davam indícios de que os homens gays

39 Ameericana é o termo usado para pessoas nascidas no continente americano com raízes na diáspora africana. Aqui, usamos para referir às teorias desenvolvidas nas Américas a partir da valorização de culturas e conhecimentos africanos, que considera as diásporas africanas no processo de construção das sociedades americanas e a valorização das comunidades negras nesse continente. No Brasil, também usamos afro-brasileira.

40 Sair do armário é a expressão usada para quando uma pessoa LGBTQ+ se assume socialmente.

brancos da alta sociedade podiam assumir-se e manter seus privilégios, hoje não é diferente. Tanto que o movimento LGBTQ+, já se organiza em torno de realizar críticas ao que denominados movimento GGGG⁴¹ (LAHNI; AUAD, 2019).

Em 2016, Melo (2016) apresentou algumas pistas de que a Terapia Ocupacional precisava, urgentemente, “considerar, além do gênero e da sexualidade como marcadores sociais da diferença, a interseccionalidade que reforça as dinâmicas de marginalização desses sujeitos, tais como raça, geração, etnia, religião, classe social, entre outros” (p. 220). No entanto, não se aprofundam as intersecções desses marcadores ou seus impactos e consequências de sobreposição, como também, não apresenta a interseccionalidade como ferramenta teórico-prática para a Terapia Ocupacional.

Por isso, ressaltamos a importância de propor a interseccionalidade como ferramenta de análise de pensar-fazer, em especial para as Terapias Ocupacionais do Sul, para que não deixemos escapar o que fica nas encruzilhadas, nas intersecções das violências simbólicas e materiais, reconhecendo a interdependência das opressões.

A Terapia Ocupacional, nos entrelaçamentos Crítico, Cultural e Social, tem se preocupado com uma produção científica e prática descolonizadora, e produzido reflexões que caminham na direção de gerar rompimentos com as estruturas de opressão. Pautar as questões de raça, gênero e sexualidade se apresenta como um caminho possível, mas é imprescindível a compreensão de que os enfrentamentos devem considerar a interdependência entre as estruturas de opressão. A interseccionalidade aparece como uma importante ferramenta de ação técnica e científica, que nos permite ampliar perspectivas e possibilidades para a compreensão e o enfrentamento das violências, possibilitando alcance para as diferentes esferas de opressão que marcam, corporificam e contextualizam as corporeidades das juventudes. (AMBROSIO, 2020, p. 136).

E para isso, considerar o racismo como uma ferramenta de opressão estrutural que promove injustiças significativas para as ocupações de todos os gêneros e faixas etárias (FARIAS; LEITE Jr; COSTA, 2018). E como opressão central no sistema de colonização, que gera processos de adoecimento e rupturas

41 GGGG (Gay, Gay, Gay, Gay) é uma sigla usada dentro do movimento LGBTQ para criticar as pautas e as ações dentro do próprio movimento que privilegiam homens cis gays, geralmente brancos e ricos.

ocupacionais que exigem um raciocínio sensível, capaz de captar as sutilezas racistas sobrepostas à outras opressões (MARTINS; FARIAS, 2020).

Quando Kauani nos conta sobre a falta de lazer e expõe situações cotidianas que inclusive a faz ter menos vontade de sair de casa, é possível afirmar que Kauani não acessa espaços de lazer em decorrência da marginalização geográfica, da falta de dinheiro ou do abandono público do bairro, mas essas situações ainda não são suficientes para apresentar todas as interseccionalidades envolvidas.

Eu e minha amiga sempre ia e voltava a pé. É muito tarde que acaba, é umas dez e meia. E a gente parou simplesmente de ir, porque não tinha ônibus no horário que acabava. A gente queria ficar mais tarde e pra voltar é muito ruim, porque sempre tinha uns caras que seguiam a gente. Muito assédio, também. Eu já deixei de ir em vários lugares por causa disso também (Kauani).

Eu e ela, esses dias... aí, que vontade de chorar. A gente foi no cinema e tinha vários casais, também. Tinha outro casal de lésbicas do nosso lado, na nossa frente. Eu e ela simplesmente sentamos e ficamos abraçadas, só. E a moça falou que se a gente não se comportasse, a gente poderia ser expulsas (Kauani).

Quando a gente vai no mercado grande, que tem segurança pra lá e pra cá (chora). Eles seguem a gente (Kauani).

As tentativas de lazer, de mobilidade, de circulação na cidade de Kauani, não são apenas impedidas pelas desigualdades socioeconômicas. Ela tem medo de andar sozinha a noite por ser mulher e por estar acompanhada de outra mulher, e não tem condições financeiras para fazer os trajetos de táxi ou ônibus. Ainda que tivesse condições de pagar a passagem do ônibus, teria que percorrer cerca de dois quilômetros a pé, sozinha, porque após determinado horário, os motoristas de ônibus não chegam até o último ponto, o qual fica a 100 metros de sua casa.

Nas situações do cinema e do mercado, há ainda o marcador de raça atuando. Certamente, casais homoafetivos brancos e/ou que aparentam melhores condições financeiras, sofrem menos impedimentos no que diz respeito ao acesso de espaços privados, assim como, possuem outras possibilidades de opções mais seguras relacionadas ao deslocamento, entre outras. Não significa analisar

o sofrimento em escala hierárquica, mas compreender como a sobreposição de linhas de opressão podem gerar maiores desigualdades e exclusões sociais.

No curso em que frequenta, Kauani também relata outras situações que refletem a interseccionalidade das opressões:

Eu não sei, porque no meu curso as pessoas falam que eu tenho um pouco de cara de ser desleixada, que eu não tô nem aí com as coisas. E é. Eu talvez seja. Só que eu gosto de fazer coisas que as pessoas do meu curso são mais certinhas e não entendem, sabe? Do tipo, as roupas que eu uso. Por mais que seja normal e as outras meninas usem, eu, por ter cabelo curto e raspado, eles falam que eu sou desleixada e tal. Mas é algo que eu não ligo, e gosto, porque eu sou pouco (...). Eu sou a que sai da escola e já vai pra lá. Coisa que poucas pessoas fazem, porque tem mais condições. Porque é poucas bolsas na minha sala. A metade paga e a outra metade não. Mas são pessoas que tem a vida melhor. Que os pais trabalham e tal. Então, sei lá. Talvez o jeito também que eu me expresso, com as coisas. Eu não, eu não explicar (Kauani).

Essa percepção que os colegas de curso têm de Kauani e que ela nos apresenta, se refere a uma construção de corporeidades atravessadas por marcadores da sexualidade, da raça e da classe social. Um corpo que performa representações de diversos marcadores identitários que carrega a expressão de intolerâncias e exclusões num território onde reincide e acumulam as hierarquias de estruturas de opressão (SIMÕES; FRANÇA; MACEDO, 2010). E, portanto, se concretiza numa homofobia racializada (RODRIGUES; BRASILEIRO; ZAMBONI, 2018), que nos obriga a pensar como cotidianos, atividades humanas, ocupações, participação e vida social estão atravessados por sobreposições interseccionais.

Eu nasci em [cidade], mas teve um tempo que eu fui pra [outra cidade], mas voltei. Agora eu moro aqui no [bairro onde reside]. Eu não gosto muito de morar aqui. Não é um lugar que eu acho que eu ficaria pra sempre. Um dia eu quero mudar. A minha vó mora pertinho de casa. Eu moro com a minha mãe e com a minha irmãzinha de três anos, quatro, não lembro. Ah, é maravilhoso. Eu amo a minha família e elas super me aceitam do jeito que eu sou. [...] Eu não tenho muita comunicação com as pessoas, eu não gosto, eu não saio muito pra fora. E, sei lá. Eu não tenho tanto amigo aqui, que mora perto. Mais aqui pra baixo. Eu me assumi muito nova, bissexual, e minha família tem um pouco de preconceito. [...] Eu estudo, faço cursos, às

vezes eu trabalho de bico pra conseguir comprar as coisinhas que eu quero, carregar passe pra ir pro curso, que é muito caro. Ah, só isso (Kauani).

À medida que as narrativas de Kauani se concretizam em representações cotidianas ao longo da sua trajetória de vida, é quase impossível dizer onde os entrelaçamentos das estruturas de raça, classe, gênero e sexualidade começam e terminam. Nesse sentido, qualquer outra análise de seu cotidiano que fosse apenas social, ou apenas feminista, ou apenas racial, deixaria escapar violências sutis que se concretizam nos processos de exclusões, rupturas e desigualdades na realização de atividades humanas, ocupações, participação e vida social.

Considerações finais

Diante de aspectos tão plurais atuando nos processos de invisibilidade, é mais do que necessário utilizarmos e construirmos ferramentas capazes de dar conta das pluralidades das opressões. De forma a conseguir almejar processos emancipatórios e a promoção de justiça sociais/ocupacionais para esses corpos e vidas que sobrevivem, resistem e insurgem frente à sociedade conservadora, racista, patriarcal, sexista, homofóbica, classista, entre outras opressões.

De certa forma, a Terapia Ocupacional, nos entrelaçamentos Crítico, Decolonial, do Sul, tem se preocupado em produzir conhecimentos e práticas na direção de produzir rupturas com as estruturas hegemônicas opressoras. Pautar a interseccionalidade como ferramenta de análise e de intervenção apresenta-se como um caminho possível de desvelar, enfrentamento e de reconhecimento para as injustiças sociais/ocupacionais, desde que se compreenda a indissociabilidade e interdependência dos fatores estruturantes dessas injustiças.

Silenciar ou invisibilizar uma violência baseada nas estruturas sociais mantém alimentado o monstro das opressões. E, por isso, é importante desvelarmos todas as camadas que produzem desigualdades e exclusões no cotidiano de uma jovem negra bissexual da periferia, produzindo Terapias Ocupacionais antirracistas, antissexistas, antiheterocispatriciais e anticapitalistas.

As pluralidades das intersecções extrapolam ainda compreensões capacitistas e produtivistas de mundo, intolerâncias religiosas, aporofobias,

genocídios étnicos, culturais, epistemicídios, xenofobia, violências etárias/cursos de vida, e tantos outros que não temos condições de abordar em um único texto, mas, são igualmente necessários e urgentes. Ainda ressaltamos que os desafios postos à frente são inúmeros e não se encerram na academia.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen. Série Feminismos Plurais, 2019.
- AMBROSIO, Leticia. **Raça, gênero e sexualidade: uma perspectiva da Terapia Ocupacional para as corporeidades dos jovens periféricos**. 165f. 2020. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12374>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, 1995, p. 458-463. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, 2003, p.117-132. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- COLLINS, Patricia Hill. “Intersectionality: a knowledge project for a decolonizing world?”. **Comunicação ao colóquio internacional Intersectionnalité et Colonialité: Débats Contemporains**, Université Paris Diderot, 28 mar. 2014.
- COSTA, Tatiane Borchardt da; ALVES, Miriam Cristiane. **Colonialidade da sexualidade: dos conceitos “Clássicos” ao pensamento crítico descolonial**. In: ALVES, Miriam Cristiane; ALVES, Alcione Correa (Org). *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020, p. 51-84.
- CRENSHAW, Kimberle W. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**, University of Chicago Legal Forum, Iss. 1, Article 8, 1989, p. 139-167. Disponível em: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- CRENSHAW, Kimberle W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, 2002, p. 171-188. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- FARIAS, Magno Nunes.; LEITE JR, Jaime Daniel; COSTA, Isabella R. B. B. Terapia Ocupacional e população negra: possibilidades para o enfrentamento do racismo e desigualdade racial. **Revista Interinstitucional Brasileira de Terapia Ocupacional**. Rio de Janeiro, v.2, n. 1, 2018, p. 228-243. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ribto/article/view/12712/>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- GALHEIGO, Sandra. Perspectiva crítica y compleja de Terapia Ocupacional actividad, cotidiano, diversidad y justicia social y compromiso ético político. **Revista de Terapia Ocupacional Galicia**, Galicia, n. 5, p. 176-187, 2012. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/278038420>. Acesso em: 20 jul. 2020.

- GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 25 jul. 2020.
- GUAJARDO, Alejandro C. Enfoque e práxis em terapia ocupacional: reflexiones desde una perspectiva de la terapia ocupacional crítica. **TOG (A Coruña)**, v. 5, 2012, p. 25-40. Disponível em: <http://www.revistatog.com/mono/num5/prologo.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- GUAJARDO, Alejandro C.; KRONENBERG, Frank; RAMUGONDO, Elelwani L. Southern Occupational Therapies: Emerging Identities, Epistemologies and Practices. **South African Journal of Occupational Therapy**, Pretoria, v. 45, n. 1, p. 3-9, 2015. Disponível em: <http://Dx.Doi.Org/10.17159/2310-3833/2015/V45no1a2>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- HAMMELL, Karen Whalley. Ações nos determinantes sociais de saúde: avançando na equidade ocupacional e nos direitos ocupacionais. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 28, n. 1, 2020, p. 378-400. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoARF2052>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- HAMMELL, Karen Whalley. Building globally relevant occupational therapy from the strength of our diversity. **World Federation of Occupational Therapists Bulletin**, United Kingdom, v. 75, n. 1, p. 13-26, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/14473828.2018.1529480>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- KRONENBERG, Frank; POLLARD, Nick. Overcoming occupational apartheid: a preliminary exploration of the political nature of occupational therapy. In: KRONENBERG, Frank; ALGADO, Salvador Simó; POLLARD, Nick. (Org.), **Occupational therapy without borders: learning from the spirit of survivors**. Edinburgh: Elsevier, 2005. p. 58-86.
- LAHNI, Claudia Regina; AUAD, Daniela. Não é mole não, ser feminista, professora e sapatão: apontamentos de uma história a partir do espaço das lésbicas e da lesbianidade na produção de conhecimento sobre mídia. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 26 – e2019301, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/90001>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.
- MARTINS, Sofia; FARIAS, Magno Nunes. Práticas de terapia ocupacional e contexto sociocultural: caso de uma menina negra. In: Gradim, Luma Carolina Câmara; Finarde, Tamara Neves; Carrijo, Debora Couto de Melo. **Práticas em terapia ocupacional**. Barueri: Manole, 2020, p. 32-37.
- MELO, Késia M. Maximiano. Terapia Ocupacional Social, pessoas trans e Teoria Queer: (re) pensando concepções normativas baseadas no gênero e na sexualidade. **Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 215-223, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/0104-4931.ctoARF0645>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MONZELI, Gustavo Arthur; FERREIRA, Vitor Sergio; LOPES, Roseli Esquerdo. Entre proteção, exposição e admissões condicionadas: travestilidades e espaços de sociabilidade. **Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 23, n. 3, 2015, p. 451-462. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/0104-4931.ctoAO0518>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MURASAKI, Aryel Ken; GALHEIGO, Sandra M. Juventude, homossexualidade e diversidade: um estudo sobre o processo de sair do armário usando mapas corporais. **Cad. Ter. Ocup. UFSCar**, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 53-68, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/0104-4931.ctoAO0648>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- NASCIMENTO, Tatiana. o cuierlombo da palavra (y da palavra queerlombo...) > poesia preta lgbtqi de denúncia da dor até direito ao devaneio. In: BARBOSA, Adriana de Fátima; SILVA, Susana Souto (Org.). **Literatura, Estética e Revolução**. Brasília: Universidade Federal de Brasília, 2018. p. 7-23.
- OLIVEIRA, Maribia Taliane; FERIGATO, Sabrina, H. A atenção às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar: a construção de tecnologias de cuidado da terapia ocupacional na atenção básica em saúde. **Cad. Bras. Ter. Ocup.**, São Carlos, v. 27, n. 3, p. 508-521, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoAO1729>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- PALACIOS TOLVETT, Monica. Reflexiones sobre las prácticas comunitarias: aproximación a una Terapia Ocupacional del Sur. **Revista Ocupación Humana**, v. 17, n. 1, 2017, p. 73-88. Disponível em: <https://doi.org/10.25214/25907816.157>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- PINO MORÁN, Juan; ULLOA, Fredy. Perspectiva crítica desde latinoamérica: hacia una desobediencia epistémica en terapia ocupacional contemporânea. **Cadernos de Terapia Ocupacional**, São Carlos, v. 24, n. 2, 2016, p. 421-427. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/0104-4931.ctoARF0726>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- RODRIGUES, Alessandro; BRASILEIRO, Castiel Vitorino; ZAMBONI, Jéσιο. No entre-lugar do corpo, gênero, sexualidade e raça: encontros com outras crianças e infâncias. **Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 2, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.unilab.edu.br/index.php/rebeh/article/view/107/79>. Acesso em: 25 jul. de 2020.
- SIMÕES, Julio A.; FRANÇA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. **Cadernos Pagu**, v. 35, julho-dezembro de 2010, p. 37-78. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n35/n35a3.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.
- SILVA, Carla Regina; MORRISON, Rodolfo; CALLE Yolanda, KRONENBERG Frank. Terapias Ocupacionales del Sur: demandas actuales desde una perspectiva socio-histórica. **Rev. Interinst. Bras. Ter. Ocup.** Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 172-178, 2019. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/ribto/article/view/24867/pdf_espa%C3%B1ol. Acesso em: 15 jul. 2020.
- SILVESTRINI, Marina Sanches; SILVA, Carla Regina; ALMEIDA PRADO, Ana Carolina Silva. **Cad. Bras. Ter. Ocup.**, São Carlos, v. 27, n. 4, 2019, p. 929-940. Disponível em: <https://doi.org/10.4322/2526-8910.ctoARF17272019>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- VALDERRAMA NÚÑEZ, Cristian Mauricio. South occupational therapies: a proposal for its understanding. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, v. 27, n. 3, 2019, p. 671-680. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.4322/2526-8910.ctoarf1859>. Acesso em: 10 jul. 2020.
- WFOT, **DEFINITIONS OF OCCUPATIONAL THERAPY**, 2018. Acesso em: <http://www.wfot.org/resources/definitions-of-occupational-therapy-from-member-organisations>. Acesso em: 10 jul. 2020.



CAPÍTULO 9

Narrativas de uma psicóloga negra: reflexões sobre o processo de formação profissional, intelectual e pessoal⁴²

Camila Dutra dos Santos

Introdução

O presente trabalho versa sobre minhas narrativas e processo de formação como mulher cisgênero negra, durante a Residência Multiprofissional em Saúde (MS), no Grupo Hospitalar Conceição (GHC). E tem como objetivo desenvolver uma reflexão crítica sobre esse processo de formação profissional, intelectual e pessoal, tendo como mote de discussão as relações raciais e de gênero que me atravessaram nesse contexto.

O Grupo Hospitalar Conceição é referência no atendimento pelo Sistema Único de Saúde (SUS), sendo 100% dos atendimentos realizados por meio do SUS. As Unidades de Saúde (US) do GHC são formadas por equipes multidisciplinares, que seguem as diretrizes da Atenção Primária à Saúde (APS), como longitudinalidade, integralidade, coordenação do cuidado e a busca por ser a porta de entrada do SUS. Além disso, o GHC é guiado pelas normas específicas desse modelo de saúde pública.

As Unidades de Saúde pertencem ao território de Porto Alegre. Conforme Pekelman e Santos (2004), o território é o espaço da produção da vida, ou seja, da saúde, sendo definido como espaço geográfico, histórico, cultural, social e econômico, construído e constituído coletivamente. Devido a essas características, as Unidades de Saúde possibilitam uma maior aproximação e vínculo com as comunidades e com situações que podem ser relatadas (GRUPO HOSPITALAR CONCEIÇÃO, 2019).

Já a Residência Multiprofissional em Saúde no Grupo Hospitalar Conceição é uma modalidade de pós-graduação *lato sensu*, oferece formação em serviço para

⁴² Esse texto é resultado do meu Trabalho de Conclusão da Especialização em Saúde da Família e da Comunidade pelo Grupo Hospitalar Conceição, tendo como orientadora Sílvia Regina Ramão e como coorientadora Aline Branchi.

diversas profissões da saúde. É uma formação orientada e estruturada a partir dos princípios e das diretrizes do SUS, composta por carga horária teórica, teórico-prática e prática. A formação em serviço tem por objetivo qualificar profissionais da saúde para atender às demandas do SUS, conforme as realidades locais e regionais. São dois anos de duração, com carga horária de 60 horas semanais, a qual realizei de março de 2018 a fevereiro de 2020. A Residência Multiprofissional em Saúde também visa proporcionar uma compreensão ampliada e cuidadosa a respeito das questões sociais, possibilitando a vivência de situações que me fizeram refletir sobre as questões raciais (GRUPO HOSPITALAR CONCEIÇÃO, 2019).

Ao longo desse percurso realizei a construção deste trabalho, utilizando como estratégia metodológica o memorial formativo, que constitui-se em uma escrita acadêmica autobiográfica, na qual se analisa a própria formação de forma crítica e reflexiva, explanando os fatos, as situações, os encontros com as pessoas, textos, poesias e músicas. É uma ferramenta que subjetiva aquele que escreve e, a partir disso, faz-se uma análise crítica e reflexiva sobre a formação profissional e intelectual (PASSEGGI, 2010).

Esta metodologia me permitiu articular vivências e memórias do dia a dia na Residência Multiprofissional em Saúde no GHC à respeito das relações raciais, e, conforme Abrahão (2011), esse é um processo de reflexão e rememoração dos fatos, por meio de uma narrativa de vida que faça sentido, visando, no caso, elucidar e ressignificar aspectos da minha própria formação. A escrita deste memorial é também uma forma de protagonismo, enquanto mulher negra, ouvindo a própria voz, que por muito tempo foi silenciada. Ao possibilitar que eu narre as minhas histórias e as de outras pessoas negras, essa escrita torna-se um ato político (KILOMBA, 2019).

Dessa forma, esse manuscrito articula conceitos trazidos por autoras e autores que discutem as relações raciais com minhas memórias e vivências nos espaços por onde eu circulei, ou seja, nas Unidades de Saúde, nos espaços teóricos e nos lugares de estágio, bem como com minhas lembranças do processo de construção da minha identidade.

Identidade que está articulada ao que Aimé Césaire (2010) refere ser imprescindível, para a construção da singularidade, sendo o núcleo que fundamenta o processo de construção de subjetivação das pessoas, das culturas e das civilizações. Sendo a negritude a valorização e o reconhecimento da nossa identidade coletiva.

As informações deste memorial foram trabalhadas a partir de diários de campo, anotações, poesias, músicas, livros e artigos científicos relacionados com o tema da pesquisa e a própria construção das narrativas. Sou uma mulher cisgênero, negra e psicóloga, atuei como residente em uma Unidade de Saúde do GHC, em um território com vasta população negra, em uma equipe multiprofissional. Sendo atravessada pelo racismo cotidiano, através deste memorial tive a oportunidade de formalizar essas impressões e relatos que contam sobre esses afetamentos discutindo as relações raciais neste contexto.

Esse texto está dividido em quatro partes, sendo que na primeira, busco refletir sobre o processo de escrita e minha localização enquanto mulher negra; na segunda parte proponho uma discussão sobre os impactos do racismo na população negra; após, realizo uma reflexão sobre o afeto e o autocuidado como formas de resistência e luta; e por fim, a importância do quilombamento, da coletividade e da arte, enquanto formas de mobilização do racismo estrutural e elaboração da dor que o racismo pode causar. As discussões ocorreram baseadas em revisões bibliográficas, poesias e músicas, articuladas com as minhas vivências e memórias.

Desatar nós, ouvir a nossa voz⁴³

O processo de escrita deste trabalho foi difícil e sofrido por muitas vezes, visto que isso fala sobre o meu lugar no social, na cultura e na instituição GHC, me fazendo questionar se eu era capaz, se eu deveria escrever e realizar esses registros, reflexões e trazer à tona essas histórias, meus afetamentos e discussão a respeito das relações raciais.

Durante o processo, travei inúmeras vezes por me sentir extremamente tocada com o que estava escrevendo e estudando, afinal, de alguma forma, escrevi sobre minha vida e as dos meus (pessoas negras). Tal como Djamila Ribeiro (2018), aprendi que havia uma máscara silenciando não só a minha voz, mas minha existência e justamente por escrever para mim e para os meus, que continuei: para me fazer ser ouvida e a todos nós e assim nos possibilitar (re)existir.

Grada Kilomba (2019) refere que escrever possibilita romper com o silêncio e a marginalização imposta pelo racismo. A intelectual bell hooks

43 Trecho retirado da canção "Sobre Nós", de Drik Barbosa e Rashid (2020).

(1994)⁴⁴ pondera que é necessário construir novos papéis fora da ordem colonial, aprendendo a pensar e a ver com novas lentes, lutando como sujeitos e não como objetos, sendo o entendimento e o estudo da própria marginalidade que produzem a possibilidade de devir como um novo sujeito.

AmarElo

Tenho sangrado demais
 Tenho chorado pra cachorro
 Ano passado eu morri
 Mas esse ano eu não morro
 Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
 Que nem devia tá aqui
 Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
 Alvos passeando por aí
 Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
 É roubar o pouco de bom que vivi
 Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
 Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
 É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir
 Aí, maloqueiro, aí, maloqueira
 Levanta essa cabeça
 Enxuga essas lágrimas, certo? (Você memo)
 Respira fundo e volta pro ringue (vai)
 Cê vai sair dessa prisão
 Cê vai atrás desse diploma
 Com a fúria da beleza do Sol, entendeu?
 Faz isso por nós
 Faz essa por nós (vai)
 Tê vejo no pódio
 Ano passado eu morri
 Mas esse ano eu não morro (EMICIDA, 2019).

44 bell hooks, por uma escolha política, rompe com as convenções acadêmicas e escreve seu nome com letras minúsculas.

Trago este trecho da música do Emicida para elucidar esse período de dois anos na Residência Multiprofissional em Saúde, que foi de muitos aprendizados e desafios, onde tive que, diversas vezes, enxugar as lágrimas, respirar fundo e voltar para o ringue, para ir atrás do diploma, e mais, para ser uma agente de transformação nos lugares onde circulei, fazendo por “nós”. Tanta dor rouba nossa voz, mas não irei me calar, já morri diversas vezes, já que toda vez que uma pessoa negra é assassinada e violentada, é como se um pedaço meu fosse também, e eu morro um pouquinho, “ano passado eu morri, mas esse ano eu não morro” (EMICIDA, 2019).

Estruturação do racismo: uma análise no caso brasileiro

Primeiro cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
 Nega o deus deles, ofende, separa eles
 Se algum sonho ousa correr, cê para ele
 E manda eles debater com a bala que vara eles (EMICIDA, 2019).

O racismo no Brasil é um processo histórico, social e político, possibilitando as condições sociais para que, indireta ou diretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática, manifestando-se como desigualdade política, econômica e jurídica (ALMEIDA, 2018).

Grada Kilomba (2019) refere que o racismo é estrutural, visto que pessoas negras são excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas, operando de forma a privilegiar as pessoas brancas; em contrapartida, pessoas não brancas são colocadas em desvantagem, fora das estruturas dominantes. Já o racismo institucional se refere a uma padronização de tratamento desigual nas operações institucionais, em sistemas educativos, no mercado de trabalho, na justiça criminal, etc. Também colocando as pessoas brancas em vantagens em detrimento das pessoas não brancas.

A criação e o controle de imagens fazem parte da estruturação do racismo, havendo uma relação entre o patriarcado supremacista branco e a naturalização de imagens específicas na mídia, perpetuando representações de raça e negritude que oprimem e exploram a dominação de pessoas negras de várias formas. Assim, a negritude é marcada como um emblema do “primitivo” e da selvageria, criando no senso comum um mito de que pessoas negras acessam sexualmente a um

prazer mais intenso, selvagem e incontrolável. Esses corpos são representados maciçamente como descartáveis e sem importância (hooks, 2019).

Além disso, os indicadores sociais apontam as desvantagens em que a população negra brasileira se encontra, tanto no que se refere ao acesso às políticas públicas (de educação, saúde e cultura), quanto na dinâmica do mercado de trabalho, nas condições econômicas, no acesso ao poder institucional, bem como em relação aos altos índices de mortalidade (PAIXÃO; CARVANO, 2008).

Em uma das atividades teóricas da residência, ocorreu um encontro entre todos os programas da Residência Multiprofissional e a Residência Médica de Saúde da Família e Comunidade do Grupo Hospitalar Conceição, no qual tinha em torno de cem pessoas, mas havia pouquíssimas pessoas negras. Nessa ocasião, estava conversando com uma colega negra e um colega negro e, em dado momento, um colega branco disse: “você são irmãos?”. Eu e meus colegas não somos parecidos, o que temos em comum é a cor, e ainda com tons diferentes. Minha colega respondeu na mesma hora: “vai chegar o dia em que seremos a maioria nos espaços de conhecimento e em que isso não irá se repetir”. A fala dela aponta para o apagamento das pessoas negras, como se uma dessas pessoas correspondesse sempre ao coletivo, inclusive na aparência física, como se, aos olhos das pessoas brancas, de maneira geral, todas as pessoas negras fossem iguais.

Além disso, traz à tona a questão que Grada Kilomba (2019) discorre, sobre quem pertence aos lugares de produção de conhecimento, sendo esses espaços historicamente ocupados majoritariamente por pessoas brancas e onde as pessoas negras foram construídas como “os/as Outros/as”⁴⁵ inferiores, sendo classificados/as, desumanizados/as e mortos/as. Onde as pessoas negras falam, mas suas vozes são desqualificadas ou inválidas por conta de um sistema racista, sendo capturados/as pelas violências coloniais. Esses espaços não são neutros, nem apenas de conhecimento, ciência, sabedoria, mas também são espaços de violência (KILOMBA, 2019).

Na unidade de saúde em que desenvolvia minhas atividades, reunimos um grupo de crianças, cujas idades variavam entre 8 a 12 anos. Era um grupo de convivência, onde as brincadeiras eram o fio condutor das nossas atividades, e no qual as questões raciais, constantemente, tornavam-se explícitas. Em um

45 Segundo Kilomba, “Outra/o em inglês Other é um termo neutro, ausente de gênero. A sua tradução em português permite variar entre dois gêneros - a/o outro/a. Embora seja parcialmente satisfatório, pois inclui o gênero feminino e põe-no em primeiro lugar, não deixa de reduzir a dicotomia feminino/masculino, menina/menino, não permitindo estendê-lo a vários gêneros LGBTQIA+ - xs Outrxs -, expondo, mais uma vez, a problemática das relações de poder e a violência na língua portuguesa” (KILOMBA, 2019, p. 16).

determinado dia, as crianças estavam brincando de colorir e solicitaram o lápis de “cor normal”. Ao questionarmos que cor seria essa, logo disseram que seria o rosa clarinho, que representava a “cor de pele”, então questionamos se essa cor representava a de todas as pessoas ali. As crianças responderam que não, então, em dado momento, um menino chamou outra criança de negra, o que teve grande repercussão, pois as crianças intervieram dizendo que era feio usar essa palavra, que não era permitido chamar as pessoas de negras. Mais uma vez, questionamos isso e fizemos uma reflexão a respeito, porém, o grupo ficou bastante agitado e tivemos que retomar essa discussão em outro momento.

A partir desse pequeno relato, podemos perceber, nitidamente, o que Isildinha Baptista Nogueira (2017) ressalta, que ser branco é considerada uma condição genérica, o neutro da humanidade, ou seja, a cor universal, “normal”. O racismo está presente, em variadas sociedades contemporâneas, latente na cultura, nas instituições e no dia a dia das relações humanas. As crianças reproduzem os discursos do racismo, justamente por estarem em uma sociedade racista, sendo fundamental o nosso trabalho de questionar, desnaturalizar e desmobilizar esses discursos, abrindo oportunidades para novas formas de pensar e se perceber.

A maioria das crianças pertencentes ao grupo, naquele momento, são negras, mas não se reconhecem como tal, inclusive, acreditam que usar a palavra “negro” é uma ofensa. O racismo brasileiro desmobiliza as pessoas que sofrem dele, dividindo os negros em pretos e partos, criando a ambiguidade dos mestiços, o que dificulta o processo da formação da sua identidade e de assumir sua negritude, o que acarreta em muitos buscarem o ideal do branqueamento (MUNANGA, 2017).

Cuti (2017) afirma que, no Brasil, historicamente, a palavra “negro” foi usada como ofensa, mas que, a partir do Movimento Negro, ela foi positivada, atuando no sentido de promover a superação do racismo e reforçar a identidade.

Ao longo do período da Residência Multiprofissional em Saúde, aconteceram fatos no Brasil que evidenciam o quanto precisamos, enquanto sociedade, avançar na garantia de direitos, inclusive de retomar direitos que pensávamos ter conquistado. Em 2018, ocorreram as eleições presidenciais que mobilizaram todo o país, e foi eleito um presidente que verbaliza falas de ódio contra grupos sociais, entre os quais, contra a população negra, potencializando ainda mais a violência do racismo no país.

Em 2018 e 2019, foram inúmeras as situações de violências e genocídios no país. Em abril de 2019, Evaldo dos Santos Rosa, um homem negro, foi assassinado com 80 tiros por soldados do exército brasileiro. Ele estava com sua família, dentro do seu carro. O exército, em sua defesa, disse que foi um engano, pois achavam que se tratava de um criminoso.

80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo
 Quem disparou usava farda (Mais uma vez)
 Quem te acusou nem lá num tava (Banda de espírito de porco)
 Porque um corpo preto morto é tipo os hit das parada:
 Todo mundo vê, mas essa porra não diz nada (EMICIDA, 2019).

Silvio Almeida (2018) refere que o Estado não estabelece diferença entre o criminoso e o inimigo, sendo o inimigo construído socialmente pela segurança pública, e pela mídia, sendo a forma de tratamento destes a eliminação, instaurando a morte como forma de organização do poder e usando como justificativa os riscos à economia e à segurança pública, como fica bem evidente com o assassinato de Evaldo dos Santos Rosa.

Conforme o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FSBP), no Atlas da Violência de 2019, dados relativos ao ano de 2017 indicam que ocorreram 63.880 homicídios no país, uma média de sete assassinatos por hora. Sendo que do total, 5.144 pessoas foram mortas por policiais, equivalendo a 14 execuções diárias, e dessas vítimas, 75,5% foram pessoas negras.

O racismo faz com que pessoas negras sejam expostas à extrema violência, banalizando e naturalizando a morte de crianças, adolescentes e adultos por “balas perdidas”, que têm, nos corpos negros, seus alvos, como a música de Emicida retrata bem. Além de permitir que áreas inteiras não tenham saneamento básico, sistema educacional e de saúde e que aconteça o genocídio de milhares de jovens negros por ano, ou seja, quando não assassina diretamente a população negra, a deixa morrer por conta das precarizações das políticas públicas (ALMEIDA, 2018).

Escrever essa parte do trabalho foi especialmente difícil, pois em dezembro de 2004, em Porto Alegre, uma viatura da Brigada Militar, mesmo com a sinaleira de trânsito vermelha, passava em alta velocidade pelo cruzamento de uma das avenidas principais, sem acionar a sirene, pegando em cheio meu irmão, de 24

anos, que estava na sua moto, no fluxo normal do trânsito, indo para o que deveria ser seu primeiro dia no trabalho, mas que se tornou um dos seus últimos dias de vida. Daniel era um jovem negro, em busca de melhores condições de vida para si e sua família, mas essa violência o matou e o tirou de nossas vidas, deixando um vazio e uma saudade sem fim. O caso dele é um, entre muitos, em que a juventude negra é exposta à violência policial e urbana.

Afeto e autocuidado como forma de resistência e luta

É sobre o toque não mais machucar
 E a dor do banzo virar cicatriz
 Sobre a urgência do auto cuidar
 Também ser luta
 É sobre abraço, sobre pertencer
 Nos dar afeto pra fortificar
 Sobre se ouvir e se fortalecer
 Ser chave pra resistir
 Se somos, sou
 Resiste (BARBOSA; RASHID, 2020).

Nos atendimentos individuais e espaços coletivos com mulheres negras, sempre surgia o tema da força, o quanto tinham que ser fortes, o que significava não chorar, não pedir ajuda, não conversar com outras pessoas a respeito das suas dores, e sim, aguentar sozinhas grandes desafios, inclusive, essa é a forma como eu mesma pensava e lidava com as situações, antes de iniciar meu processo de psicoterapia.

Você diz que é lindo me ver lutar
 que eu sou uma mulher fantástica
 porém não nota meus olhos exaustos
 meu corpo curvado
 não tenho comido direito há dias
 estou por um fio
 e como eu preciso de colo
 e que você se recorde
 que guerreiras também sangram (LEÃO, 2019).

A poesia evoca uma romantização da força das mulheres, mas que essas também precisam de cuidados e ser notadas. Porém, sabemos o quanto nós, mulheres negras, ficamos no papel de cuidadoras e o quanto, por vezes, como mecanismo de defesa, as mulheres negras reprimem suas emoções para seguirem em frente.

A autora bell hooks (2000) nos diz que reprimir as emoções era uma estratégia de sobrevivência no período escravocrata, mas que se seguiu até os dias de hoje, já que o racismo e a supremacia branca prevalecem. E foi se construindo socialmente que as habilidades de ocultar, reprimir e mascarar os sentimentos eram sinais de uma personalidade forte. Ela ressalta que, quando se aborda e discute sobre a vida e a saúde das mulheres negras, geralmente, não se fala sobre emoções e, em especial, não se fala sobre amor, sendo este o que possibilita mudanças na sociedade que nos permitam viver de forma plena (hooks, 2000).

A intelectual pontua que por conta do processo escravocrata, e logo após o término desse período, as pessoas negras estavam despreparadas para relações de amor que envolvessem cuidados para além dos materiais (comida, casa, roupa, etc.), visto que essas eram necessidades urgentes; e que, talvez por esse motivo, muitos negros estabeleceram suas relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na escravidão. Adotando os mesmos modelos hierárquicos, nos quais os conflitos de poder faziam com que os homens negros agredissem as mulheres e batessem nas crianças como forma de controle e dominação, reproduzindo os métodos brutais dos senhores de engenho (hooks, 2000).

Nessas conversas que tive com as mulheres negras, quando falávamos de amor, a maioria das vezes elas diziam não se sentirem amadas e cuidadas, e tão pouco sentiam-se merecedoras de amor, passando uma vida de muitas batalhas e lutas. Elas já chegavam para o atendimento muito adoecidas psicologicamente ou com diversos sintomas psicossomáticos.

Para bell hooks (2000), o amor é fundamental na vida das mulheres negras. Quando nos blindamos e ignoramos a necessidade de amor, frequentemente ficamos vulneráveis e frágeis, ao contrário do que pensávamos ao associar força com controle e repressão. A autora discute o quanto o autocuidado é valioso, ao afirmar, que se faz necessário conhecer o amor, e que, para tal, precisamos reconhecer as nossas emoções, que reprimidas ao longo da vida, assim como reconhecer nossas necessidades emocionais, conhecendo a nós mesmas e exercendo o autocuidado e

o amor interior. Em uma sociedade racista e machista, a mulher negra geralmente não aprende e não pode se permitir reconhecer que a sua vida interior é importante, mas além de importante, para a autora, é um ato revolucionário (hooks, 2000).

Djamila Ribeiro (2018) refere o quanto essa construção da mulher negra como inerentemente forte é desumana, pois para nós, não se trata de opção, somos fortes porque o Estado é negligente, fazendo-nos enfrentar uma realidade violenta, e internalizar essa guerreira pode levar-nos à morte. A autora ressalta a importância de reconhecer as nossas dores, fragilidades e pedir ajuda, pois isso nos faz humanas (RIBEIRO, 2018).

Quando solicitamos ajuda, tornamo-nos mais fortes, além de ser uma prática de amor e confiança. O amor fortalece a espiritualidade, ajuda a crescer a si e, através do amor, outras pessoas crescem juntas, visto que o amor é uma ação (hooks, 2000).

Ao longo do meu encontro com outras mulheres negras, muito do meu trabalho, enquanto psicóloga e profissional da saúde, foi o de ressaltar a importância do autocuidado, do amor interior e pelos outros. E eu exercitava o meu amor por elas, cuidando-as, pois quando nós vivenciamos o poder transformador do amor, podemos ter forças coletivas para enfrentar o genocídio que mata diariamente a população negra. Devemos cuidar umas das outras e receber esse cuidado e amor, possibilitando transformar o agora e sonhar o futuro, pois o amor cura (hooks, 2000).

Aquilombamento

O aquilombamento é uma necessidade histórica, é um chamado, uma reconexão com nossa ancestralidade para atuar no presente, é construir esperanças, é construir força, é construir sonho, é construir um futuro melhor! (JUNIOR, 2019).

Ser uma mulher negra sempre fez parte da minha vida, apesar de nem sempre eu perceber e entender o que isso significava. Vivenciava o racismo no cotidiano, mas como forma de defesa, negava-o, para me sentir pertencente, buscava me embranquecer. Lembro, na escola, dos apelidos e de ser chamada de feia e estranha, de não quererem se relacionar amorosamente comigo. Olhava-me no espelho e via uma menina feia, olhava meus olhos e tentava técnicas para deixá-los mais claros,

técnicas para afinar o nariz, fora outras coisas. Negava gostar de carnaval, samba, pagode, negava minha ligação com religiões de matriz africana e, assim, tentava fazer parte daquele contexto de pessoas brancas com as quais convivia.

Buscava compreender sobre a história da minha família, gostava de ser chamada de Dutra, sobrenome que associava aos portugueses, mas não encontrava referências históricas e nem minha família sabia contar sobre as nossas origens e ancestrais.

Djamila Ribeiro (2018) nos diz que, quando não se sabe a própria história, de onde se vem, facilmente se vai para onde a máscara do silenciamento diz que é seu lugar, ou seja, na margem, no não-lugar. (Re)conhecer a própria história e a dos antepassados proporciona transposição de uma história única e identificação de tudo aquilo de negativo que o social e as pessoas, nos cotidianos, tinham dito sobre as pessoas negras (ADICHIE, 2009).

Segundo Maria Beatriz Costa Carvalho Vannuchi (2017), a população brasileira é, majoritariamente, negra, mas a branquitude faz da brancura um fetiche. A introjeção desse ideal leva a um ciclo de violência, onde a pessoa negra deseja uma identificação antagônica em relação ao seu corpo. Perante o ideal branco, o corpo negro começa a ser vivido como uma ferida aberta ou um objeto perseguidor, passando a se branquear, sendo essa a negação de si mesmo (COSTA, 1983).

Toda essa minha tentativa de embranquecer gerava grande sofrimento, mas não conseguindo nomear, isso causava sintomas em meu corpo, já que a humilhação do racismo o atravessava. Quando comecei a estudar as relações raciais e a participar de coletivos negros, fui me apropriando de mim mesma, de minha cultura, arte, de meus antepassados e, hoje, examino diariamente meu sentir e me “empodero” sabendo que, sim, pertença a onde eu quiser e vou lutar por mim e pelos meus. Estou em constante processo de “tornar-me mulher e negra” (SOUSA, 1983) e, hoje, posso dizer, como Victória Santa Cruz (1960)⁴⁶: “Negra Sou”.

Quando iniciei na Residência Multiprofissional em Saúde, minha orientadora, Silvia Regina Ramão, falou-me sobre o Sarau Sopapo Poético e convidou-me a conhecê-lo. O Sopapo Poético, Ponto Negro de Poesia, nasceu em 2012, pela Associação Negra de Cultura (ANdC), com o objetivo de compartilhar poesias e a cultura negra e, através destas, promove-se a cidadania e autoestima das pessoas negras (ROCHA; SANTOS, 2016).

A arte possui uma grande potência de transformação social, possibilitando a expressão e a recriação da identidade pessoal. No Sarau Sopapo Poético e em outros espaços, como nos Slams (encontros e desafios de poesias faladas e performáticas), as pessoas que assistem sentem-se parte do processo criativo e de construção, permitindo-se declamar poesias para sua comunidade, possibilitando a vivência da corporeidade ancestral e que desperta e relembra nossas potencialidades, afeto e força (ROCHA; SANTOS, 2016).

Encontrei minhas origens
em velhos arquivos
..... livros
encontrei
em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens
no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei
em doces palavras
..... cantos
em furiosos tambores
..... ritos
encontrei minhas origens
na cor de minha pele
nos lanhos de minha alma
em mim
em minha gente escura
em meus heróis altivos
encontrei
encontrei-as
enfim
me encontrei (SILVEIRA, 1981).

Frequentando o Sarau Sopapo Poético e as batalhas de Slam, fico maravilhada em ver tanta potência, beleza, força e o principal: coletividade. Sinto-

⁴⁶ Victoria Eugenia Santa Cruz Gamarra conhecida como Victoria Santa Cruz foi uma poeta, coreógrafa e ativista afro-peruana.

me muito fortalecida de estar com os meus, em um espaço que enaltece a nossa cultura. Lá eu encontrei minhas origens e, enfim, me encontrei.

Ao longo destes dois anos de residência, tive a oportunidade de realizar o curso de Promotora da Saúde da População Negra, promovido pela Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre; inserir-me no Comitê da População Negra distrital e participar de diversas atividades relativas ao tema das relações raciais. Nesses espaços, conheci pessoas que me ajudaram no processo de crescimento, empoderamento e de (trans)formação.

Em 2019, em conjunto com outros residentes, coordenação da residência multiprofissional, orientadora, coorientadora e outras pessoas, buscamos implementar a política de cotas raciais no processo seletivo da Residência Multiprofissional de Saúde do GHC. As cotas raciais são uma categoria de políticas afirmativas que têm por objetivo promover a justiça social e a igualdade nos setores públicos e privados, com o intuito de beneficiar as minorias sociais, que foram historicamente discriminadas (ALMEIDA, 2018). Visando essa implementação, participamos de reuniões e discussões importantes, porém, por conta do momento político que vivemos, infelizmente, naquele ano, não foi possível essa mudança, mas espero que, em breve, essa política tão importante possa ser efetivada.

Reflexões sobre os caminhos

Ao longo do percurso da residência e da escrita deste trabalho, tive a oportunidade de estudar a respeito das relações raciais, refletir e me implicar, por vezes, sendo um processo difícil, mas que proporcionou instrumentalizar-me e fortalecer-me.

Conforme Conceição Evaristo (2007), a escrita possibilita uma autoinscrição no interior do mundo, através do dinamismo da própria pessoa. E no que se refere às mulheres negras, se trata de um ato de insubordinação, visto que historicamente circulam por lugares diferentes do ocupados pela cultura das elites.

Dessa forma, essa escrita e memórias também me possibilitam refletir sobre o impacto do racismo e das questões de gênero no processo de formação, e identificar estratégias de resistência e combate ao racismo e ao machismo. Ao fazer isso, defendo o papel político e de representatividade que eu, mulher negra, e minhas/meus colegas negras/os exercem, sendo agentes de transformação nas comunidades.

As políticas dos movimentos sociais negros usam, como princípio para a saída da condição de vítima, a afirmação da negritude, visando à valorização dos traços e da força da negritude⁴⁷, como forma de superar a dor. A possibilidade de falar sobre as vivências, inclusive sobre a violência do racismo, é de extrema relevância para expressar, testemunhar e transpor a dor, utilizando a linguagem como ferramenta cultural. A linguagem possibilita trilhar outros caminhos, o que busquei construir ao longo destes dois anos na minha formação enquanto psicóloga da saúde da família e da comunidade (VANNUCHI, 2017).

Escrever este trabalho me fez perceber o poder da coletividade e das trocas, além de me aproximar mais da minha própria cultura e utilizar a fala e a linguagem como formas de transpor a dor que o racismo gera na minha vida e nas vidas das pessoas negras, e assim, ultrapassando os muros que o racismo coloca. São muitas as frentes de desmobilização e desconstrução do racismo estrutural, sendo a educação, a cultura, a arte, a circulação das palavras, e as políticas públicas, algumas delas.

Referências

- ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. Memoriais de formação: a (re)significação das imagens-lembranças/recorências-referências para a pedagoga em formação. *Educação*, v. 34, n. 2, p. 165-172, 2011.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma única história**. Companhia das Letras, 2009.
- ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BARBOSA, Drik; RASHID. **Sobre nós**. São Paulo: Laboratório Fantasma: 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yt9PVNbUNaU&ab_channel=DrikBarbosa. Acesso em: 04 jan. 2021.
- CÉSAIRE, Aimé. O discurso sobre a negritude. In: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos.(orgs.). **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p.105-114.
- COSTA, Jurandir Freire. Prefácio: Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. p. 01-16.
- COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, e175118, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000300510&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 dez. 2019.

⁴⁷ De acordo com Césaire (2010, p.7), “a Negritude em seu estágio inicial pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade. Mas a Negritude não é apenas passiva. Ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento. A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito. Ela é o despertar da dignidade; a rejeição da opressão; a luta contra a desigualdade; Dito de outra forma, a Negritude é uma revolta contra aquilo que Aimé Césaire chamou de reducionismo europeu”.

- CUTI. Quem tem medo da palavra negro. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi; (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a Psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 197 - 212.
- EMICIDA. AmarElo. *In*: EMICIDA. **Amarelo**. Rio de Janeiro: Laboratório Fantasma, Sony Music, 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PTDgP3BDPIU&list=RDPTDgP3BDPIU&start_radio=1. Acesso em: 09 nov. 2019.
- EMICIDA. Ismália. *In*: EMICIDA. **Amarelo**. Rio de Janeiro: Laboratório Fantasma, Sony Music, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4pBp8hRmynI>. Acesso em: 17 nov. 2019.
- EVARISTO, Conceição. Da Grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita. *In*: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2007. p 16-21.
- GAMARRA, Victoria Eugenia Santa Cruz. Gritaram-me negra. 1960. *In*: GALVÃO, Emanuel. **Blog poesia galvaneana e outras palavras**. Disponível em: <http://www.poesiagalvaneana.com.br/2014/07/gritaram-me-negra-victoria-santa-cruz.html>. Acesso em: 03 set. 2018.
- GRUPO HOSPITALAR CONCEIÇÃO. **Quem somos**. 2019. Disponível em: <https://www.ghc.com.br/default.asp?idMenu=institucional&idSubMenu=1>. Acesso em: 01 nov. 2018.
- hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.
- hooks, bell. Vivendo de amor. *In*: WERNECK, J.; MENDONÇA, M. L.; WHITE, E. C. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 188-198.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (orgs.). **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Ipea; FBSP, 2019.
- JUNIOR, Joselicio. É tempo de se aquilombar. **Alma Preta**, São Paulo, 30 de abril de 2019. O quilombo. Disponível em: <https://almapreta.com/editorias/o-quilombo/e-tempo-de-se-aquilombar#:~:text=Joselicio%20Junior%3A%20%E2%80%9C%20aquilombamento%20%C3%A9,%C3%A9%20construir%20um%20futuro%20melhor!%E2%80%9D&text=A%20esperan%C3%A7a%20%C3%A9%20o%20sentimento%20que%20nos%20move>. Acesso em: 07 jan. 2020.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima**. São Paulo: Planeta, 2017, p. 133.
- MUNANGA, Kabengele. As ambiguidades do racismo à brasileira. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a Psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33 - 44.
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. Cor e inconsciente. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi; (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a Psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 121 - 126.
- PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz Marcelo. (orgs). **Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil**: 2007-2008. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.
- PASSEGGI, Maria da Conceição. Memorial de formação. **Memorial de formação**. 2020. Disponível em: <https://gestrado.net.br/verbetes/memorial-de-formacao/>. Acesso em: 02 fev. 2020.
- PEKELMAN, Renata; SANTOS, Alexandre André dos. **Território e lugar - espaços da complexidade**. 2004. Disponível em: <https://docplayer.com.br/11994275-Territorio-e-lugar-espacos-da-complexidade.html>. Acesso em: 03 nov. 2018.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.
- RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- ROCHA, Lilian Rose Marques; SANTOS, Maria Cristina. Sarau Sopapo Poético - Ponto Negro da Poesia I. **DEDS em Revista**, v. 1, n.1, p. 8-10, 2016.
- SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SILVEIRA, Oliveira. **Roteiro dos tantãs: poesia**. Porto Alegre: Edição do autor, 1981.
- VANNUCHI, Maria Beatriz Costa Carvalho. A violência nossa de cada dia: o racismo à brasileira. *In*: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi; (orgs.). **O racismo e o negro no Brasil**: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 59-70.



CAPÍTULO 10

O coletivo Macanudos na vida das estudantes: outras narrativas sobre nós, a existência

Charlene da Costa Bandeira

Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes, não, melhor, figurantes
Que nem devia tá aqui
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Tanta dor rouba nossa voz, sabe o que resta de nós?
Alvos passeando por aí
Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir (EMICIDA 2019).

Introdução

Este artigo pretende apresentar um recorte do meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), escrito em primeira pessoa: uma estudante de graduação em Psicologia - mulher, negra, quilombola e mãe - que acessou a Universidade Federal de Rio Grande (FURG), RS através do vestibular específico quilombola, realizado pela instituição⁴⁸, em 2015 (BANDEIRA, 2019). O TCC foi orientado pelas professoras Dr^a Geruza Tavares D'Ávila, Dr^a Cassiane Paixão e Dr^a Letícia Cao Ponso, docentes da Universidade onde se realizou o estudo.

As Ciências Descoloniais transformam o sujeito, visto essencialmente como objeto de estudos, em sujeito de conhecimento; transforma aquele que vinha sendo pensado a partir da visão do outro em alguém que produz

⁴⁸ Edital do Processo Seletivo 2015 Específico para Ingresso de Estudantes Quilombolas, de acordo com a Resolução N° 20/2013, de 22 de novembro de 2013 do CONSUN, e a Deliberação n° 110/2014, do COEPEA, do dia 17 de outubro de 2014.

conhecimento sobre si mesmo e o mundo. (TITTONI; CASTRO; ALMEIDA, 2019). Dessa forma busquei em outros espaços, para além do curso de Psicologia, compreensão e acolhimento para tratar de temáticas que merecem compreensão e investigações descoloniais. E, neste trabalho, desenhei uma pesquisa acerca de como o Coletivo Macanudos de Negras e Negros de Rio Grande tornou-se, nos últimos sete anos, um espaço de acolhimento e de resistência para os alunos negros no espaço universitário. O pressuposto da pesquisa é de que o coletivo contribui para a construção de estratégias de resistência, de acolhimento e constituição de um espaço de promoção da saúde mental, através das ações e atividades desenvolvidas, ressignificando o ambiente acadêmico para os estudantes negros e negras da FURG.

O objetivo geral do trabalho foi compreender o processo de atribuição de sentidos ao Coletivo Macanudos pelos seus integrantes, conhecendo sua trajetória e suas estratégias de acolhimento e/ou resistência dentro do espaço universitário. A fundamentação teórica foi embasada por autores negros da Psicologia Social, da Psicanálise e de outras áreas do conhecimento como, por exemplo, Neuza Santos Souza (1983), Frantz Fanon (2007), Maria Aparecida Silva Bento (2014), Míriam Cristiane Alves (2015), Tainá Valente Amaro (2018), e Grada Kilomba (2019). A literatura que sustenta teoricamente o estudo foi construída, especialmente, partindo de autores/as que se ocupam da saúde mental da população negra e do contexto do racismo estrutural e institucional.

Sendo assim, em um primeiro momento resgato um pouco da história do coletivo. Na sequência descrevo a metodologia e apresento um dos Núcleos de Significação produzido a partir das entrevistas realizadas com cinco mulheres negras que pertenciam ao Coletivo Macanudos, e que foi nominado de “As repercussões do coletivo na vida das estudantes: Outras Narrativas Sobre Nós, a Existência”. Por fim, apresento as considerações finais e as referências.

Metodologia

O método da pesquisa, de natureza qualitativa, consistiu na realização de cinco entrevistas no segundo semestre do ano de 2019 com integrantes do Coletivo Macanudos

- todas jovens mulheres negras - as quais foram transcritas e analisadas de acordo com Núcleos de Significação (AGUIAR; SOARES; MACHADO, 2015). A pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa na área de Saúde (CEPAS) da Universidade e seguiu as diretrizes estabelecidas na Resolução nº. 466, de 2012 (BRASIL, 2013) e Resolução nº. 510, de 2016 (BRASIL, 2016) do Conselho Nacional de Saúde (CNS). Para garantir o anonimato das entrevistadas, escolhi o nome de cinco mulheres negras brasileiras que foram e são importantes para a luta e avanço da população negra. São elas: Felipa Aranha, 23 anos, bacharelado na área de Ciências Humanas; Tereza de Benguela, 30 anos, área de Ciências Humanas e Sociais; Dandara dos Palmares, 27 anos, área de Ciências Jurídicas; Luiza Mahin, 34 anos, Licenciatura na área de Humanas e Sociais; e Lélia Gonzalez, 26 anos, bacharelado na área de Ciências Humanas e Sociais.

Com base nas transcrições das entrevistas, foram produzidos quatro Núcleos de Significação e, neste texto, apresento um deles: “As repercussões do coletivo na vida das estudantes - Outras Narrativas sobre nós, a existência”.

Porém, antes de apresentar e discutir tais resultados, indico as concepções que as jovens negras atribuíam ao Coletivo Macanudos.

O coletivo Macanudos de negras e negros de Rio Grande

O coletivo foi fundado em 11 de maio de 2012, por um grupo de estudantes de graduação que percebeu a necessidade de discutir os direitos étnico-raciais e de construir no meio acadêmico um espaço de formação e de combate ao racismo, ao sexismo, à violência e à opressão. Procurando debater a promoção da equidade étnico-racial, em um ambiente democrático e horizontal, foi oficialmente fundado o Coletivo de Negras e Negros, escolhendo como nome “Macanudos” para homenagear a família Macanudos, comunidade remanescente de quilombo, residente na Vila da Quinta, no quinto distrito da cidade de Rio Grande, RS.

A constituição do coletivo centrou-se nas pautas e demandas das pessoas negras da universidade ainda antes da política de cotas, quando havia menor número de pessoas negras acessando a academia do que nos dias atuais. O objetivo central naquele momento era possibilitar o acesso de outras pessoas negras na universidade; porém, mais do que a ampliação do ingresso, também havia a preocupação de pensar a permanência daqueles estudantes.

No ano de 2012, a mobilização do Coletivo, em parceria com o movimento estudantil, garantiu assentos nas seguintes instâncias de políticas universitárias da Universidade Federal do Rio Grande: Grupo de Trabalho para Estudo e Implementação da Lei nº. 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas (BRASIL, 2012); Conselho Universitário (CONSUN), o órgão máximo deliberativo da FURG; e no Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Administração (COEPEA), o órgão superior deliberativo da Universidade. Também integramos a comissão do Programa de Ações Afirmativas (PROAAf), antigo Programa de Ações Inclusivas (PROAI). Este programa visa promover o ingresso e a permanência de discentes provenientes de Escola Pública, indígenas, quilombolas e estudantes com deficiência. As ações do Macanudos transcenderam os muros da universidade, tanto na pressão para efetivação da política de cotas que possibilitaria o acesso, quanto no trabalho de suporte e apoio pedagógico.

Sendo assim, a luta pela implementação da Lei nº. 12.711/2012 gerou como resultado, no mesmo ano, a adesão à reserva de vagas para estudantes de escola pública, com percentual de 30%, pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG). É importante destacar que o coletivo fundou um curso pré-vestibular voltado para estudantes egressos do Ensino Médio interessados em concorrer às vagas dos processos específicos para quilombolas. O curso pré-vestibular foi criado e mantido por três anos e a partir da demanda da comunidade quilombola Macanudos, da cidade de Rio Grande, sendo estendido também para a comunidade Vila Nova, da cidade de São José do Norte.

No ano de 2013, o Coletivo alcançou um de seus objetivos iniciais na luta pela implementação da Lei nº. 12.711/12, quando a Universidade aderiu à reserva de 50% das vagas para as cotas, dispondo-se a cumprir o mínimo exigido pela lei.

Em 2014, foram realizadas atividades como o “Café Preto”, pensado como um espaço para acolher estudantes universitários negros e dialogar com eles no intuito de divulgar e receber novos membros no coletivo. Nesse ano também foram iniciadas oficinas em diversas escolas da periferia de Rio Grande com a intenção de trabalhar as questões étnico-raciais ainda no ensino básico. Em 2015 foi realizado o “I Seminário de Negras e Negros de Rio Grande: Contra a Fantástica Fábrica de Cadáveres, a Fúria Negra Ressuscita Outra Vez - Nós por nós.” O nome do seminário reflete três aspectos de discussões importantes para o coletivo: o genocídio da população negra, a re-

existência através da palavra e a coletividade em lugar do individualismo. O seminário reuniu palestrantes de diversos lugares do Brasil e abordou temas relacionados ao genocídio da população negra, saúde da população negra, negras e negros no ensino superior, negrxs LGBT e identidade e resistência negra.

Em 2016, na luta contra fraudes nas vagas reservadas para cotas sociais com recorte racial, foi lançada a campanha “Cadê o negro que deveria estar aqui?” A campanha foi amplamente divulgada pela página do coletivo no Facebook com a intenção de tensionar a universidade e estender a divulgação. Neste mesmo ano, o coletivo deu entrada em uma ação no Ministério Público, denunciando a universidade por não fiscalizar o possível acesso indevido através do sistema de cotas.

Em 2017 ocorreu a implementação da Comissão de Aferição da Autodeclaração de Pretos e Pardos. Atualmente é chamada de Comissão de Heteroidentificação e está incorporada ao processo seletivo realizado pelo Sistema de Seleção Unificada (SISU/MEC), de acordo com a orientação da normativa 03 em vigor desde 1º de agosto de 2016, da Secretaria de Gestão de Pessoas e Relações do Trabalho no Serviço Público, do Ministério do Planejamento de Gestão de Pessoas (MPOG). Também neste período foi garantida a implementação de cotas em todas as modalidades de bolsas ofertadas pela universidade.

Então, em 2017 foi lançada a “I Festa Black do Coletivo - Acolhida Cores e Valores - O Baile”. A “Cores e Valores” foi pensada como parte da programação de acolhida dos estudantes cotistas, entendendo os espaços culturais também como espaços políticos, o coletivo lançou sua primeira festa Black, com o intuito de valorizar a cena artística Riograndina, então foram convidados artistas locais que exaltam através da música a identidade, a negritude e a resistência negra. A festa teve sua segunda edição no ano de 2018, “Cores e Valores II - A Noite é Preta”.

No ano de 2018, diante do estudo em parceria com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI-FURG) e o PROAAf sobre os editais dos concursos para professores da FURG, surgem os questionamentos diante da prática da universidade de desmembrar as vagas a serem ofertadas nos concursos para docentes em editais separados, nos quais deixava de ser obrigatória a reserva de vagas para candidatos pretos, pardos e com deficiência. Após algumas reuniões, a gestão se comprometeu em agrupar as vagas para os próximos concursos docentes, atendendo à Lei nº. 12.711/12. Ainda no mesmo

ano, a universidade também se comprometeu a utilizar novamente o recurso de vagas concomitantes no processo do SISU.

Então, no ano de 2019 houve a aprovação pelo CONSUN da efetivação da reserva de, no mínimo, 20% das vagas para pretos, pardos, indígenas, quilombolas e pessoas com deficiência em todos os Programas de Pós-Graduação da Universidade. Também foi divulgado, no primeiro semestre, do mesmo ano, o primeiro edital do concurso para professores no modelo indicado pelo coletivo NEABI⁴⁹ e PROAAF, agrupando as vagas e possibilitando o cumprimento da Lei nº. 12.990/14.

Pensar a efetivação da Política de Ações Afirmativas possibilitou compreender de forma ampliada as suas problemáticas e soluções. É possível perceber na relação do coletivo Macanudos com a gestão universitária uma relação de quem ajuda a construir, mas que ocupa um outro lugar: as vezes propõe e constrói em conjunto, em outros momentos fiscaliza e denuncia. Em todos os momentos é possível perceber que a pauta pode mudar, mas o objetivo principal se manteve sempre o mesmo: estar junto de outras pessoas negras dentro ou fora da instituição, compor espaços de discussão e luta.

As repercussões do coletivo na vida das estudantes - outras narrativas sobre nós, a existência

Começo este Núcleo de Significação apresentando a fala de Luiza Mahin:

coletivo me fortaleceu bastante assim como pessoa, como estudante, me ampliou os horizontes enquanto indivíduo e coletivamente (...) nessas questões de Negritude e o coletivo ele vem e amplia cada vez mais essas questões. Eu já fazia parte dessas questões do movimento negro. Eu já fazia parte já frequentei eu sou de 1985, eu já frequentei lá muito pequena eu tenho memórias de frequentar clubes negros o Braço todas as questões da negritude elas já vêm desde pequena para mim na universidade encontrei outras pessoas que tinham também não a mesma trajetória mas esses questionamentos essas questões e nos agruparmos nesse coletivo acho que foi muito mais interessante e me fortaleceu. (LUIZA MAHIN, 2019)

⁴⁹ O NEABI/FURG é coordenado por uma das poucas professoras negras da universidade e busca construir estratégias capazes de ampliar o acesso, acolher e de (re)existir nesse espaço que tenta apagar a identidade dos estudantes negros. A professora também é orientadora desta pesquisa desenvolvida na cadeira de TCC.

Paixão e Spolle (2013) refletem em seu texto sobre a relevância da cultura negra no desenvolvimento da sociedade. Os autores dão foco aos clubes negros e os definem como uma rede formada pelos negros, com o propósito de integrar os membros à sociedade, desde oportunidades de empregos e de cursos noturnos até mesmo nas relações afetivas como casamentos (PAIXÃO; SPOLLE, 2013). O artigo ainda menciona os dois clubes negros da cidade de Rio Grande: o Sociedade Estrela do Oriente e o Club Cultural Braço é Braço, mencionado pela entrevistada como parte inicial de sua trajetória na militância negra. Luiza Mahin é uma das fundadoras do coletivo e o fato dela ingressar na Universidade com uma bagagem construída de negritude e de pertencimento positivo proporcionou um desenvolvimento saudável e bem estruturado para o coletivo Macanudos. Nós, enquanto pessoas negras e estando alinhadas com os conhecimentos africanos, entendemos a magnitude da experiência e do conhecimento vindo dos mais velhos. A entrevistada esteve durante seu crescimento em espaços representativos da luta negra, absorveu dos mais velhos ensinamentos e isso foi um importante instrumento na formação do coletivo Macanudos.

Por outro lado, Felipa Aranha considera a vida e as incertezas no futuro:

Acho que o coletivo me fez repensar várias coisas, e ter participado do coletivo e estar em alguns momentos ouvindo e vendo algumas pessoas me fizeram pensar em outras possibilidades de, enfim tanto de vida profissional como de vida pessoal mas enfim não sei mais qual meu projeto de vida, meu projeto de vida é ter um emprego. No final da graduação, do meio pro final, meu projeto de vida era seguir carreira pública assim, mas depois do período que eu saí do coletivo e no momento político econômico do país acaba que é muito difícil pensar em projeto de vida sendo uma pessoa negra e uma pessoa negra e pobre enfim acho que várias possibilidades criadas acabam sendo destituídas assim, não acho que impossibilitadas, mas que por um momento vários projetos vários sonhos de varias pessoas acabam sendo interrompidos nesse momento porque é bem difícil ser otimista em relação a isso. Então acaba que no momento é isso, deixar as coisas acontecerem e continuar resistindo e fazendo as coisas em âmbito pessoal e profissional também, ambas sem muitas expectativas (FELIPA ARANHA, 2019).

Felipa comenta sobre os seus objetivos profissionais de seguir carreira pública, mas que diante do cenário político e econômico atual, pensar sobre isso não está mais em primeiro plano. Isso me faz pensar muitas coisas. Ao entrar em um espaço que foi negado por séculos para todas as pessoas com nosso fenótipo, primeiro nos possibilitou sonhar com voos mais altos. À medida que os nossos mais velhos iam travando mais lutas e buscando mais oportunidades, e nós íamos avançando enquanto povo, os sonhos cresciam junto com as novas possibilidades. De repente a onda conservadora que sempre existiu, e esteve presente até mesmo quando estes avanços se tornaram possíveis, tomou força novamente e os ataques foram em direção a nós e a todos aqueles que eles chamam equivocadamente de minorias. Essa situação me fez lembrar do filme *Estrelas Além do Tempo*, que conta a história de três mulheres negras na NASA, pois utilizamos uma passagem desse filme no dia da votação do conselho universitário para cotas na pós-graduação. A passagem em questão era de quando uma das engenheiras diz: “Toda vez que nós chegamos, vocês mudam a linha de chegada”.

É preciso lembrar que as nossas conquistas vieram em períodos de governo de esquerda progressista, mas com luta e protagonismo do movimento negro, e que foram estas conquistas que possibilitaram nosso ingresso nas universidades; mas lembrar que estes mesmos governantes considerados benevolentes com a luta negra, também efetuaram ações que intensificaram o genocídio da população negra nos seus anos de governo. No entanto ter um “governante” que declare publicamente a permissão para matar nossos corpos alimenta mais ainda nossas preocupações. Felipa Aranha comenta sobre medos e incertezas:

[...] mas também pensar que enquanto pessoa negra a gente tá num país que tem enquanto política estatal, assim institucional de GENOCÍDIO PRETO, então a nossa vida é vivida com muito medo assim devido o medo dos nossos, e só de estar viva a cada dia acaba né sendo algo bem forte, bem importante assim que pensar nisso já acaba gerando várias coisas com vários, vários projetos no sentido de estar chegando numa idade que várias pessoas não chegaram que várias vidas foram interrompidas principalmente passar da fase de adolescência e maioridade e tal e ver familiares e pessoas próximas também envelhecendo e amadurecendo construindo coisas (FELIPA ARANHA, 2019).

Na música “Mandume⁵⁰”, o compositor e rapper Rico Dalasam entoou a estrofe:

Sou cravo, vivi dentre os espinhos treinados
Com as pragas da horta
Pior que eu já morri tantas antes de você me encher de bala
Não marca, nossa alma sorri
Briga é resistir nesse campo de fardas (EMICIDA, 2016)

O rapper, assim como Felipa Aranha, evidencia a vivência de pessoas pretas, enquanto alvos da polícia, o braço do estado, mas também, para além da morte dos corpos físicos, a morte simbólica desses seres humanos.

Faço este breve comparativo entre trechos da música e da entrevistada pelo fato de, além de exemplificar e se complementarem no discurso, também pelo fato de destacar que o rap tem grande projeção na vida do coletivo. Escutar rap sempre fez parte da nossa rotina enquanto membros do coletivo, e até antes mesmo. No ano de 2019 estive em uma palestra na Universidade Federal de Rio Grande, onde o poeta Sérgio Vaz mencionou que nunca se leu tanto na periferia como agora, e isso significava que estávamos encontrando escritos que nos contemplavam, mas que antes desses livros chegarem, o rap chegava, o funk chegava e a nossa música educou nossa juventude, completou ele. Acredito que, de certa forma, isso explica nossa relação com o rap e o porquê, mesmo após ter acesso a livros, ele continua protagonizando as nossas vivências.

Lélia Gonzalez fala sobre como enxerga a ascensão social: como uma ascensão social dos que estão perto. No entanto, alerta sobre este avanço se refletir em perda da identidade:

[...] eu acho que meus projetos de vida, como toda pessoa negra que não tem uma grande quantidade de dinheiro, ou de uma classe social alta, é sempre ter e buscar uma vida melhor pras pessoas que ela convive, né. Isso sempre foi um projeto, né, mas, quando eu entrei em contato com outras pessoas negras, eu consegui compreender de que forma eu conseguiria chegar nesses locais, preservando a minha identidade e isso é muito importante, porque a partir do momento que a gente tenta

50 MANDUME. Emicida feat. Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike, Raphão Alaafin. Direção: Gabi Jacob. Laboratório Fantasma, 2016. 8 minutos e 47 segundos. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mC_vrzqYfQc&feature=youtu.be. Acesso em: 12 set. 2019.

entrar nesses espaços de poder, sempre tentam nos barrar ou anular a nossa existência, e isso às vezes machuca muito nosso psicológico (LÉLIA GONZALEZ, 2019).

Neuza Santos Souza (1983), ao escrever sobre a emocionalidade do negro em ascensão, identificou que para se livrar das tradicionais concepções de inferioridade sociopolítica e econômica criadas em torno do negro, e por não possuir uma imagem positiva sobre si e seu povo, o mesmo é forçado a tomar o branco como modelo de identidade no caminho em busca da ascensão. Lélia Gonzalez reflete sobre isso e deseja ascender socialmente, mas a partir das vivências com outras pessoas negras no coletivo, conseguiu compreender a necessidade de não se deixar embranquecer em troca dessa aceitação em um novo patamar social. A entrevistada ainda nos relata o sofrimento psíquico desencadeado pela constante tentativa de anulação da existência das pessoas negras.

Então o coletivo me ajudou muito ao longo da história, e as pessoas que eu conheci nele, e a forma com que ele me fortaleceu, fez com que eu conseguisse firmar o pé nas coisas que eu acreditava, queria e quero, sigo querendo e que eu sou merecedora disso, porque sou uma pessoa negra e luto muito e que outras pessoas negras também lutaram muito, então acho que nesta questão foi muito importante pra mim na construção da minha identidade (LÉLIA GONZALEZ, 2019).

Luíza Mahin também menciona a busca pela ascensão e reforça que essa ascensão precisa ser coletiva:

Eu acho que é isso mesmo a questão de fortalecimento de identidade enquanto estudante, a primeira pessoa negra da minha família ingressar na universidade, estava lá trabalhando, estudando e começa a ter mais um sentido, essa questão de ter outras pessoas também que poderiam estar ali e não ser só um ou dois ou três, que eram só os primeiros da família a ingressar e não ter outras pessoas, sabe? A gente passa aí de uma questão individual para muito mais coletiva. Acho que isso me ampliou e me abriu muito assim, me aproximou da escola na educação assim, de uma maneira bem interessante, do que que eu quero pautar enquanto sujeito? que naquela época professora em formação e agora como professora realmente. O que mudou para mim foi isso, eu era uma

universitária, que podia pensar só na minha ascensão social enquanto indivíduo, porque é importante que a universidade também nos traga humanização e ascensão como sujeitos negros e negras. A gente merece como qualquer outro sujeito, mas o coletivo me trouxe a questão de uma ascensão social mais coletiva do que só individual, pensar que estou na universidade, não pensar só que eu estou aqui em meritocracia, é muito maior do que pensar, muito maior do que isso, pensar na luta negra, as questões que a gente já participou do coletivo ou de qualquer outro coletivo que vem por uma questão da luta negra mesmo no Brasil como um todo, de pensar que estar na universidade não é para ti, só pela tua família é por todas as outras pessoas que lutaram antes antes de ti eu acho que é maior (LUÍZA MAHIN, 2019).

O Coletivo permitiu um local dentro da universidade, onde é permitido preservar a identidade racial, onde é permitido ser quem se é, onde se valorizam os traços fenotípicos, a beleza negra, as histórias de vida. Luíza Mahin comenta a ampliação dos seus conhecimentos através do coletivo, nos fala sobre a educação e a profissional que desejava ser, implicada em uma educação antirracista, mas o ponto que não posso deixar de evidenciar é o reconhecimento daqueles que vieram antes e entender a luta do coletivo como uma ligação e o seguimento dos frutos da luta em âmbito nacional. Desse modo, observamos o relato de Dandara dos Palmares:

A forma como eu vejo esse espaço mudou a partir do ingresso na universidade, conseqüentemente no coletivo. Eu não era uma pessoa racializada quando entrei na universidade, e hoje eu sou uma pessoa 200% racializada, não consigo ver nada sem ser de forma racializada, então meu projeto de vida sempre permanece o mesmo, mas a visão, os objetivos e o que fazer nesses espaços mudou bastante (DANDARA DOS PALMARES, 2019).

As trajetórias no coletivo nos mostram o quanto a raça é central na vida das entrevistadas, mesmo que em diversos depoimentos tenha encontrado gênero, classe, orientação sexual e outros marcadores sociais, sendo debatidos e incluídos. A interseccionalidade operacionaliza teoricamente raça, classe e gênero, de modo indissociável do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado, de

acordo com a definição da assistente social Carla Akotirene (2019) em seu livro “Interseccionalidade”, da coleção Feminismos Plurais.

No Coletivo, a interseccionalidade atravessa os relatos, mas as entrevistadas entendem e sempre reforçam a raça como elemento central no coletivo, na sociedade, e nas suas relações. Nas palavras de Lélia Gonzalez aparecem os termos “honrada” e “felicidade”, o que me chamou a atenção, pois dificilmente em escritos acadêmicos lemos esses termos aliados à negritude:

eu me sinto muito honrada de fazer parte dessa história e que as várias pessoas que trilharam antes de mim e o tanto de coisas e por mais que sejamos poucas pessoas, a gente conseguiu realizar, eu me sinto muito feliz por isso, pelas pessoas que eu conheci, o tanto que me motivou pra resistir, pra seguir lutando e vivendo, porque às vezes o ato de viver se torna muito difícil dentro da universidade, do tanto que ela é racista, do tanto que ela exclui as pessoas e em muitos momentos da minha vida dentro da universidade, saber que eu tinha o coletivo, saber que eu ia encontrar as pessoas, me fazia querer estar aqui de alguma forma, mesmo que eu soubesse que em alguns momentos, na maioria dos momentos seriam momentos ruins e difíceis, o coletivo me fez é ver algo positivo assim, em meio a todo esse caos que acontece aqui dentro (LÉLIA GONZALEZ, 2019).

O privilégio de ser feliz, muitas das pessoas negras não o têm, nem conhecem a felicidade. Mas de qual tipo de felicidade estamos falando? Da felicidade dita branca na maioria das vezes, em volta de lugares de prestígio construído em cima de sangue e suor de nossos ancestrais. A felicidade que existia em África, quando lemos nossas lendas, escutamos nossos mais velhos, enxergamos um povo feliz. Neuza Santos Souza (1983) nos explica que o negro, ao tomar o branco como modelo, afeta suas estruturas psíquicas e isso o impede de ter uma estrutura saudável, pois seu ideal do ego é diferente do seu tipo físico. A autora também complementa que ao desejar a vida do branco, precisamos vivenciar as mesmas coisas que ele para nos satisfazer.

Então questiono seria a felicidade um dos estágios da satisfação? Considerando que sim, mesmo que os negros tentem parecer brancos e viver como brancos seu biotipo os impede que o façam. Sendo assim, os negros não

alcançam seu desejo e sua satisfação não acontece. O negro então não consegue passar pelo estágio da felicidade?

O que Lélia Gonzalez nos diz é que mesmo em um território onde os privilégios são reservados para brancos, ter um espaço de pessoas negras, com outras visões que não são distorcidas pelo fetiche branco (SOUZA, 1983), nos permitiu criar uma identidade positiva e um ideal do eu compatível com nosso fenótipo; e algo que nos foi negado, a felicidade, acontece. Da mesma forma que nos relata Dandara dos Palmares, sobre o cuidado com nossa saúde mental aliado à essência de ser negra:

Ser do Macanudos me moldou muito enquanto ser político, enquanto ser social, enquanto mulher negra, enquanto mulher lésbica e enquanto pessoa no geral, ser integrante do Macanudos diz mais sobre mim do que sobre o Macanudos, diz como esse coletivo foi importante, como esse coletivo é importante, como esse coletivo me constitui com as trocas que tive dentro desse coletivo, com os aprendizados que tive dentro desse coletivo, com as pessoas que esse coletivo me proporcionou conhecer, as batalhas que esse coletivo me proporcionou lutar, entrar, vencer, algumas perder, então ser integrante do coletivo, ter sido integrante e ainda ser de certa forma integrante do coletivo diz muito sobre mim, é muito importante para mim, é uma trajetória, uma parte muito importante da minha vida, uma parte bonita de crescimento, uma parte que diz sobre a metamorfose que é ser uma pessoa negra, se entender enquanto uma pessoa negra e entender nosso papel dentro de alguns espaços e foi o coletivo que me mostrou que eu tenho N papéis em N lugares e que o maior papel desses é estar nesses espaços e que nossa saúde mental é muito importante para que a gente esteja nesses espaços da melhor forma, então, de forma resumida ser integrante do Coletivo Macanudos é ser negra por essência (DANDARA PALMARES, 2019).

Luiza Mahin e Tereza de Benguela reconhecem a contribuição dos saberes ancestrais, e trazem em seus depoimentos a influência da identidade também sendo composta pela relação com o território negro Quilombo dos Macanudos, a única Comunidade Remanescente de Quilombos da cidade de Rio Grande certificada pela Fundação Cultural Palmares, processo este em que o coletivo se inicia e participa ativamente:

Foram os anos em que mais mudei e eu acho que isso teve muito a ver sim com essa experiência com a Comunidade dos Macanudos quanto à experiência no Coletivo Macanudos, né porque eu acho que quando eu começo a trabalhar com esse projeto eu lembro que eu ficava muito reflexiva sobre isso, pensando que eu tinha sido apontada para esse projeto porque eu era negra né, aí eu ficava gente mais coisas né, porque naquela época não tinha acúmulo de discussão né, eu fui criando esse acúmulo com o tempo, com essa experiência mesmo né, e eu acho que o coletivo Macanudos quando eu participo da criação desse coletivo, quando eu participo desse espaço aí, dessas escolhas eu acho que isso foi me ensinando muito a estar de outra forma na universidade né (TEREZA DE BENGUELA, 2019).

A gente queria um nome e uma identidade enquanto coletivo, a gente pensou por muitos de nós fazer parte do COMUF⁵¹ e a gente ter esse acesso e essa ligação forte com o quilombo Macanudos e isso também nos fortaleceu enquanto identidade, nos fortaleceu enquanto essa identidade negra, porque não homenagear e colocar este nome. Foi uma homenagem para a família quilombola (LUIZA MAHIN, 2019).

Lélia Gonzalez, e Dandara dos Palmares e Luiza Mahin definem o coletivo como um local de fortalecimento, de construção da identidade negra além de felicidade e de saúde, Felipa Aranha acrescenta que percebe o coletivo como um lugar potencializador:

Acho que é saber que eu fiz parte de um coletivo que tem uma história muito sólida uma história, muito importante na universidade, na cidade e de pessoas jovens que enfim né, o coletivo já teve gente de 16, 17 anos, acho que majoritariamente sempre foi composto assim por pessoas uma média de 20, 23 anos e pensar que é fazer parte de jovens negros que estão vivos e que estão pensando em potencializar outras vidas e em fazer com que outras pessoas vejam não só a universidade e mas que vejam outras oportunidades que são do que é imposto diariamente a elas e enfim ter sido integrante do coletivo foi muito importante pra minha constituição enquanto pessoa negra e é também carregar enfim comigo a vivência de ter participado de um coletivo negro que me ensinou a pensar sempre as coisas de forma que raça venha primeiro (FELIPA ARANHA, 2019).

Felipa Aranha, ao usar em seu discurso jovens negros que estão vivos e pensando em potencializar outras vidas, é a mesma Felipa que nos faz refletir sobre o genocídio dos nossos corpos. No parágrafo acima ela nos deixa “escurecido” o significado de estar vivo, de estar com o corpo vivo, mas também a mente, de não estar completamente preso aos lugares que nos foram impostos, fazendo o possível para sobreviver, mas sim de estar construindo vivências apesar de todas as dificuldades. Esse trecho traz sentido ao subtítulo do presente trabalho “SobreVivências” dos alunos negros no espaço universitário. Ao substituir/juntar o significado de SobreViver, me referia à resistência de permanecer em um espaço que não nos deseja, e a todo momento tenta nos expulsar, mas ao mesmo tempo, a forma da escrita permite outra significação: a de criar outras narrativas, outras possibilidades outras forma de viver, lembrando que para Neuza Santos Souza (1983):

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e *sobretudo*, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SOUZA, 1983, p. 17-18, grifo nosso).

Dessa forma, finalizo este núcleo de significação no depoimento de Tereza de Benguela, o qual intitula esse núcleo. Ela conta que o coletivo ensinou outras narrativas sobre ela, que não são somente da dor, nem somente da invisibilidade, pois sobretudo o Macanudos a ensinou a existência, e a Reexistir, coletivamente, e isto é uma marca histórica de nosso povo:

quando eu fiz a primeira graduação eu basicamente não existia na universidade, quando eu me formo e volto e aí o coletivo Macanudos ele passa a fazer parte da minha vida isso me torna uma outra pessoa né, me torna uma pessoa que acha que possa incomodar, que acha que além de incomodar possa fazer alguma coisa né. O coletivo ele me participou muito desse processo de eu me tornar uma mulher negra, e que se quer negra, que se quer vista, que se quer no mundo e que acha que os projetos eles têm que passar por nós mesmo e tal, então eu acho que o coletivo ele me afetou muito assim né, e me segurou muitas vezes também porque eu sempre fico pensando que esse torna-

51 Programa Comunidades FURG. Disponível em: <https://sites.google.com/site/comunidadesfurgcomuf/>

se negra em geral ele é atravessado de muita dor mesmo né, porque em geral a gente conhece a narrativa da dor sobre ser negra e eu acho que o Coletivo Macanudos ele foi me ensinando outras narrativas sobre mim, sobre ser negra e como é não existir essa homogeneidade de pensamento né por mais incrível que possa parecer uma ideia que é sua quando vai ao encontro de outra pessoa ela pode virar outra coisa, ela pode não parecer tão incrível, mas que naquela época era possível a gente, ainda sim, construir alguma coisa né, então eu acho que o Coletivo Macanudos ele muito me ensinou sobre ser negra mesmo para além do que a gente conhece aí no sul sabe, de negação, de não existência, acho que o COLETIVO ME ENSINOU EXISTÊNCIA (TEREZA DE BENGUELA, 2019).

Escolhi terminar com este trecho de Tereza de Bengela este núcleo, pelas frases ditas impactarem diretamente no significado deste núcleo: uma mulher negra, e que se quer negra, que se quer vista, que se quer no mundo e que acha que os projetos têm que passar por nós mesmas: “(...) Coletivo Macanudos ele muito me ensinou sobre ser negra mesmo para além do que a gente conhece aí no sul sabe, de negação, de não existência, acho que o COLETIVO ME ENSINOU EXISTÊNCIA.”

Considerações finais

Durante rodas de conversa sobre racismo, ao longo da graduação, alguém sempre relatava a falta de afeto entre os negros e isso me fazia pensar, por um lado, que não demonstrar afeto nos fez sobreviver à escravização, mas por outro lado, não entendia o porquê de estar com outras pessoas negras senão por afeto. Percebi então, observando famílias negras, observando o coletivo, olhando outros estudantes negros da psicologia, que a gente não nomeava de afeto, de amor, de bem-estar, mas tínhamos práticas e atitudes capazes de demonstrar isso. Portanto, pretendi investigar se estes espaços produziam mesmo significados positivos.

Os resultados dessa pesquisa mostraram que a relação com nossos pares, o conhecimento de uma autoestima positiva, o respeito aos territórios negros e aos mais velhos, o cuidado, o acolhimento e, sobretudo, a relação de força e

irmandade das mulheres negras estão entranhados na trajetória desse coletivo. Isso reflete em estar com a África dentro da nossa existência, o que implica em romper com a lógica colonial e toda sua violência, que nos cerca e nos quer mortos ou divididos. De acordo com a trajetória desse coletivo, das ações e as estratégias de acolhimento, de reexistência e de pertencimento positivo enquanto sujeito negro, os sentidos atribuídos a este coletivo pelas próprias integrantes revelam-se capazes de ser um fator preponderante na produção de saúde mental dos frequentadores desse território enegrecido em meio ao lócus do poder científico forjado pela branquitude.

Trago no começo deste trabalho, um trecho da música “AmarElo”, do Rapper Emicida⁵², com participação da Majur e a Pablló Vittar. Assim como a música, peço permissão para falar em nosso nome, falo e escrevo enquanto pessoa e não em nome de nossas cicatrizes. Quando produzimos trabalhos pautando raça, a academia não entende como ciência, entende como uma “lamentação” daqueles que agora acessam esse espaço. No entanto as nossas cicatrizes fazem parte de nós negros, sangramos muito, mas não protagonizam nossas vivências. Dessa forma, esse trabalho científico não pretendia falar de dor, pretendia falar sobre amor. A bell hooks (2010), diz: que amar a nós mesmos e honrar nossos corpos é importante, o amor cura e constrói uma autoestima sadia. E eu acredito nesta construção a partir do coletivo.

Referências

- AGUIAR, Wanda Maria Junqueira; SOARES, Júlio Ribeiro; MACHADO, Virgínia Campos. Núcleos de significação: uma proposta histórico-dialética de apreensão das significações, **Cadernos de Pesquisa**, v. 45, n. 155, p. 56-75, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/v45n155/1980-5314-cp-45-155-00056.pdf>. Acesso em: 20 maio 2019.
- ALVES, Míriam Cristiane; JESUS, Jayro Pereira de; SCHOLZ, Danielle. Paradigma da afrocentricidade e uma nova concepção de humanidade em saúde coletiva: reflexões sobre a relação entre saúde mental e racismo. **Saúde debate**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 106, p. 869-880, set. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-11042015000300869&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 out. 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Pólen, 2019. 152 p.

52 DJ Juh, Emicida e Felipe Vassão. AmarElo (Sample: Sujeito de Sorte - Belchior). Emicida com Majur e Pablló Vittar. 5 min.20s. Sony Music/Laboratório Fantasma, 2019.

AMARO, Tainá Valente; ALVES, Miriam Cristiane; MOLON, Susana Inês. Trajetórias e (re) existências de mulheres pretas psicólogas. *In: Núcleo de Relações Raciais, Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul.* (org.). **Núcleo de Relações Raciais: percursos, histórias e movimentos.** Porto Alegre: CRPRS, 2019, v. 1, p. 28-48. Disponível em: <http://www.crprs.org.br/publicacoes/nucleo-de-relacoes- raciais- percursos- historias- e- movimentos>. Acesso em: 27 out. 2019

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin.* **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva.* **Psicologia Social do Racismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branquitude: O lado oculto do discurso sobre o negro. *In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva.* **Psicologia Social do Racismo.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

BRASIL. **Lei nº. 12.711, de 29 de agosto de 2012.** Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm. Acesso em: 15 set. 2018.

BRASIL. **Resolução nº. 466, de 12 de dezembro de 2012.** Dispõe sobre diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, DF: Diário Oficial União, 13 jun., Seção 1, p. 59, 2013.

BRASIL. **Resolução nº. 510, de 07 de abril de 2016.** Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais. Brasília, DF: Diário Oficial União, 24 mai., Seção 1, p. 44-46, 2016.

BRASIL. **Lei nº. 12.990, de 09 de junho de 2014.** Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União. Brasília, DF: Presidência da República, 2014. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L12990.htm. Acesso em: 15 set. 2018.

HOOKS, Bell. Vivendo de Amor. **Portal Geledés, Mulheres Negras,** mar. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 05 out. 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação episódios cotidianos de racismo.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social. Teoria, método e criatividade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca.** Salvador: UFBA, 2007

PAIXÃO, Cassiane de Freitas; SPOLLE, Marcus Vinicius. Clubes sociais e os espaços de negritude no Rio Grande do Sul. *In: ENCONTRO ESCRAVIDÃO E LIBERDADE NO BRASIL MERIDIONAL, 6., 2013, Florianópolis.* **Anais [...].** Florianópolis: UFSC, 2013. Disponível em: <https://labhstc.ufsc.br/files/2013/04/Cassiane-Paixao-e-Marcus-Spolle-texto.pdf>. Acesso em: 12 set. 2019

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TITTONI, Jaqueline; CASTRO, Diego Drescher de; ALMEIDA, Arthur Gomes de. Trabalho, raça e gênero na produção de fotografias: considerações a partir de uma experiência brasileira. **Cuadernos de Administración,** v. 32, n. 58, jan./jun. 2019.



CAPÍTULO 11

Roda das Pretas (de nós, para nós): produzindo saúde decolonial

Ana Catarine Guimarães Castro
Gabriela da Silva Barros
Jacira França Gama
Ketlen Ariany da Silva Xavier
Vanessa Torquato dos Santos Marques

Sou um oceano negro, profundo na fé,
Crescendo e expandindo-se como a maré.
Deixando para trás noites de terror e atrocidade
Eu me levanto
Em direção a um novo dia de intensa claridade
Eu me levanto
Trazendo comigo o dom de meus antepassados,
Eu carrego o sonho e a esperança do homem escravizado.
E assim, eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto (ANGELOU, 2020).

Introdução

A *Rede de Mulheres Negras de Pernambuco* (RMN) surge a partir do encontro de “oceanos negros e profundos”, dispostos a levantarem-se, carregando sonhos e esperanças das nossas antepassadas. Essa junção ocorreu após a *Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem-Viver*, em 2015. Desde então, a RMN passou a organizar-se a partir de núcleos regionais das quatro grandes regiões do Estado (Sertão, Zona da Mata, Agreste e Região Metropolitana), reunindo mulheres pretas de diversas categorias sociais, religiosidades, idades, sexualidades e classes, em torno da luta pela vida e pelo bem viver. A experiência da qual trataremos aqui é uma iniciativa do núcleo Sertão de São Francisco, concentrado em Petrolina.

Desde o nascimento da RMN, a representante primeira do núcleo petrolinense, Viviane Costa, pedagoga, natural de Salvador e moradora de Petrolina, vem reunindo esforços para a consolidação e desenvolvimento deste coletivo, com mulheres pretas sertanejas, quilombolas e urbanas. Nós, psicólogas e estudantes de Psicologia, somos frutos desses esforços, nos agregamos e desenvolvemos uma escrita coletiva, de onde partem nossas análises. Atualmente, fazem parte da *Rede de Mulheres Negras Núcleo Petrolina* nove mulheres, que garantem a continuidade na luta pela qualidade de vida de mulheres pretas no sertão pernambucano.

A organização coletiva é premissa da herança ancestral do povo preto, compreendendo que “a comunidade é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e para cuidar umas das outras” (SOMÉ, 2003, p. 35). Nessa perspectiva, existem diferentes formas nas quais os movimentos sociais podem se organizar. Uma delas é através da noção de aquilombamento, presente nas obras de Beatriz Nascimento (2018) e Abdias Nascimento (2019), que, para além de uma estratégia de sobrevivência, anuncia a herança das formas africanas de se organizarem em seus sistemas comunitários, através de uma “tecnologia de cuidado”. Segundo Beatriz Nascimento (1979 *apud* NASCIMENTO, 2009, p. 204) os quilombos eram locais “onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados”.

Assim, nos mobilizamos e nos organizamos, compreendendo a noção de aquilombamento, com o intuito de pensar as práticas desenvolvidas pelo nosso coletivo. Nesse modo de produção, a experiência torna-se a base fundamental para as nossas ações, orientadas sempre a um propósito maior de transformação social. Dessa forma, todas o nosso agir é afrocentrado, ou seja, orientado por pensamentos, práticas e perspectivas que percebem os africanos (no continente ou em diáspora) como sujeitos e agentes, atuando sobre suas próprias imagens culturais, de acordo com seus interesses (ASANTE, 2009, p. 93), que acabam por desembocar em interesses do coletivo.

Desenvolvidas em diáspora e, portanto, estando no centro de todas as construções, essas práticas nos ligam a uma ancestralidade pungente. Reiteramos que “visualizamos a participação das mulheres como porta-vozes essenciais de uma diversidade centrada na contribuição africana” (WERNECK, 2006, p. 10). É dessa forma que as *Rodas das Pretas* surgem, como resposta a

uma necessidade de recontar nossa história, de acolher demandas de mulheres africanas diaspóricas e de produzir saúde.

Cabe destacar que o modo superficial - por vezes, invisível - como a mulher negra vem sendo retratada nas produções científicas impacta negativamente em nossas existências, enquanto potências transformadoras. Nesse sentido, Lélia Gonzalez (2018) denuncia a exclusão da mulher negra dos textos e discursos do movimento feminista no Brasil, da década de 1980, e dá luz a uma discussão ainda atual, apesar de ter havido avanços acerca do tema. De acordo com a autora, na maioria dos textos, ainda que tratassem sobre as relações de dominação sexual, social e econômica em que a mulher estava inserida, bem como sobre as opressões que as mulheres de camadas mais pobres estavam submetidas, ainda não existia atenção para a opressão racial. Nos Estados Unidos, bell hooks (2021), também discute esta perspectiva, reconhecendo que existem estereótipos que desqualificam pessoas negras como docentes e pesquisadoras, deixando-as em desvantagem em relação aos pares, quando se trata de competição pela autoridade científica. Embora Gonzalez (2018) e hooks (2021), discorram sobre contextos distintos, no que tange às realidades brasileira e estadunidense, respectivamente, ambas se aproximam ao tratar da experiência diaspórica.

Reconhecendo esse processo, nós, pesquisadoras do campo da Psicologia, atuantes na RMN, com base em nossos estudos, dentro e fora da academia, pudemos perceber a confirmação do que Gonzalez e hooks afirmam, que as produções acadêmicas e científicas formam uma grande lacuna sobre nossas experiências, de mulheres africanas em diáspora. À vista disso, vale lembrar que durante toda nossa formação em Psicologia nos são ofertados referenciais eurocêntricos, ao passo que “os currículos de psicologia nas universidades brasileiras são impregnados de colonialismo, e os autores mais estudados são homens-brancos-europeus” (VEIGA, 2021, p. 245). Desse modo, a militância, como a organização da RMN, foi e é o caminho decolonial para nossas práticas, referências e reencontros, enquanto mulheres negras e profissionais, que oferecem cuidado a outras pessoas negras.

Nesse caminho, compreendemos o impacto da colonialidade do saber que:

nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo [...], há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias (GONÇALVES, 2005).

Inviabilizando nossos saberes enquanto povo e ocultando um manejo ético e necessário do nosso fazer profissional, é preciso conhecer para ajudar. Conhecer nossa história, que aponta pistas para novos caminhos de construção de nossas subjetividades, capazes de nos reintegrar e de promover saúde, de curar as mazelas implantadas em nós pela colonização, para que não mais nos coloquemos em situações de fragmentos, mas que se reconheçam como totalidade um povo que não somente foi escravizado, mas interrompido em seu crescimento civilizatório. No impacto disso, sentimos nossas experiências na maafa⁵³ e nas potencialidades de nossos corpos.

Nesse sentido, é preciso apontar que o racismo não se manifesta apenas nas relações políticas e econômicas, mas também no *modus operandi* em que as estruturas sociais coloniais operam na subjetividade do colonizado:

O sucesso da colonização se baseia na capacidade não apenas de colonizar territórios geográficos, mas na capacidade também de colonizar territórios existenciais. Racismo, machismo, lgbtfobia são produtos da máquina colonial de produção de subjetividade, produtos que operam um corte na realidade e que dividem o mundo num arranjo que compõe quem exerce violência e quem a sofre. Opressão do branco sobre o negro, do homem sobre a mulher, do cis sobre a/o trans, do hétero sobre o homossexual. Este mundo tal como o conhecemos se funda na violência (VEIGA, 2021, p. 244).

Anterior a Veiga (2021), essa discussão é encontrada no livro “Peles Negras Máscaras Brancas”, de Franz Fanon. Nesta obra, o autor alerta que precisamos ter a coragem de dizer que: “é o racista que cria o inferiorizado” (2008, p. 90).

A partir deste olhar, tem sido necessária uma perspectiva de saúde da mulher preta, que a realoque no lugar de centralidade da sua cura e que suscite

53 Marimba Ani (2015) define maafa como “(um termo) Kiswahili para ‘Grande Desastre’ (‘desgraça’). Este termo refere-se à era Européia do comércio de escravos e seu efeito sobre os povos Africanos: mais de 100 milhões de pessoas perderam suas vidas e seus descendentes foram então assaltados de forma sistemática e contínua por meio do anti-Africanismo institucionalizado”.

reflexões de que o saber eurocêntrico produz cuidados paliativos para aquilo que ele mesmo produziu, em termos de adoecimento. É preciso que se observe como ocorrem os casos de mulheres em sofrimento psíquico e quais ofertas de cuidados têm sido predominantemente indicadas, atentando para o uso indiscriminado de drogas psicotrópicas.

Torna-se necessário desvelar que tais cuidados enxergam a mulher enquanto fragmento, ao invés de vê-la enquanto potência. Esse apagamento ou marginalidade das práticas ancestrais de cuidado fazem parte de um escopo maior, o qual Sueli Carneiro (2014, online) vai chamar de epistemicídio⁵⁴ o:

(...) fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da autoestima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das condições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso escolar.

Essa morte de outras formas de pensar e de fazer, em detrimento da supervalorização do saber e do fazer eurocentrado, influenciou a potencialidade das mulheres pretas na vida urbana, à medida que exige de nós urgência em nos requalificarmos. É nesse campo que a RMN objetiva combater o racismo e o sexismo e promover iniciativas de valorização da presença e da contribuição das mulheres negras em todas as esferas da sociedade.

Pensar a epistemologia, com base em leituras descolonizadas, é, necessariamente, uma reflexão sobre as direções adotadas na criação da hegemonia epistêmica do pensamento ocidentalizado. A característica central da sociedade colonial - seja na própria colônia ou na metrópole - é o racismo, ou seja, um sistema hierárquico rígido de teorias, crenças, doutrina e/ou sistema político fundado sobre o direito de uma raça, considerada pura e superior, de dominar outras subjugadas inferiores (BERNARDINO-COSTA, 2016).

O racismo epistêmico é forjado a partir de encontros coloniais nos dias atuais. Esse racismo cognitivo pode ser definido como um sistema hierárquico, que divide o conhecimento humano em superior e inferior e, mesmo no limite,

54 Sueli Carneiro amplia e qualifica o conceito de epistemicídio, desenvolvido por Boaventura de Souza Santos (2009).

leva ao reconhecimento de um único conhecimento (científico cartesiano) e outros tipos de separação de conhecimentos que foram ignorados ou ficaram completamente silenciados, na maioria das vezes. Atualmente, as discussões epistemológicas apontam paradigmas incomensuráveis, de modo que não se pode falar em “ciência” no singular, mas de variedades, espécies ou tipos de “ciências” (STADLER; KRACHENSKI, 2019).

Césaire (1978) e Fanon (2008) entendem o processo colonizador como um despojamento dos recursos materiais, subjetivos e epistêmicos. O pensamento decolonial surge a partir da atuação, contra a manutenção do racismo. Por meio dele, pode-se prever a desintegração das relações de poder e de conhecimento que promovem a reprodução de hierarquias étnicas, geopolíticas e de gênero, estabelecidas e desenvolvidas na era moderna/colonial. Nesse sentido, “dizemos não às narrativas brancas e hegemônicas e traçamos nossas próprias narrativas a partir do trabalho que nossos ancestrais e nossos mais velhos em vida vêm produzindo ao longo dos séculos” (VEIGA, 2021, p. 247).

Compreendemos que muito do que estudamos e sabemos sobre produção de saúde foi construído a partir de uma perspectiva europeia. Então, partimos de uma compreensão de saúde afrocentrada, ou seja, que localize os africanos e, especialmente, as mulheres africanas, em uma posição centrada (ASANTE, 2009). Ao passo que “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).

Nessa linha, a ancestralidade deve ser tomada não somente quanto à memória de pertencimento genealógico (BÂ, 1982), mas também como uma:

categoria analítica que se alimenta da experiência de africanos e afrodescendentes para compreender essa experiência múltipla sob um conceito que lhe dá unidade compreensiva, sem reduzir a multiplicidade da experiência a uma verdade, mas, pelo contrário, abre para uma polivalência dos sentidos (OLIVEIRA, 2009).

A partir dessa multiplicidade da experiência da ancestralidade, é possível e necessário estabelecer como mulheres pretas estão dispostas diante dela. Nessa

linha, é apresentado o viés de Vilma Piedade (2017) de que mulheres têm dores causadas pelo machismo estrutural e que mulheres pretas têm essa dor agravada pelo racismo, entendido enquanto uma invenção branca que visa a manutenção do poder: “E o Machismo é Racista. Aí entra a Raça. E entra Gênero. Entra classe. Sai a sororidade e entra Dororidade” (PIEADADE, 2017, p. 46). Assim, mulheres pretas estão unidas por uma dor comum.

Roda das Pretas: ferramenta ancestral

O presente texto configura-se enquanto um relato de experiências, empreendido a partir de nossa própria vivência na *Roda das Pretas*, realizada na cidade de Petrolina/PE, entre mulheres negras em perspectiva de aquilombamento. Nosso principal objetivo é construir caminhos de práticas de cuidado/militância afrocentradas, para que nós, mulheres africanas em diáspora, nos coloquemos não apenas como objetos de saber e de cuidar, mas como pessoas capazes de produzir conhecimento e cuidados a partir de si mesmas.

A *Roda das Pretas* é uma ferramenta ancestral, pois resgata valores civilizatórios e princípios africanos, como a oralidade (BÂ, 1982) e a circularidade, entendendo seus usos, significados e importância para o resgate de epistemologias africanas e afro diaspóricas. Diferencia-se de rodas comuns, pelo fato de que os vínculos estabelecidos entre as participantes perpassam a dor (PIEADADE, 2017) que é específica desses corpos, o que, por si só, qualifica a compreensão e o cuidado de forma emancipatória, com estratégias por vezes não convencionais ou catalogadas nos serviços de saúde, tomando a ancestralidade em si como categoria de análise (Oliveira, 2009).

A mulher negra exposta à colonialidade que opera no Brasil, segundo Lélia Gonzalez (2021), permanece transitando entre os estereótipos desumanos que a categoriza, ora como objeto hipersexualizado, ora como animal para exploração, de maneira que, diante dessa desumanização, várias possibilidades lhes são negadas, dentre elas, o direito de sentir e expressar sofrimento ou afeto (hooks, 2006). Considerando isso, em 2018, a *Rede de Mulheres Negras de Pernambuco - Núcleo Sertão*, passou a promover a *Roda das Pretas*, como uma estratégia que permitisse a nós, mulheres negras, um espaço de encontro, onde

poderíamos traçar estratégias de cuidado e romper estereótipos desumanizantes, fortalecendo-nos enquanto coletivo.

Concomitantemente a isso, Pinto, Boulos e Assis (2006) afirmam que nossas experiências e as experiências compartilhadas pela coletividade são formadoras de nosso conhecimento. E é justamente essa troca garantiu e tem garantido a sobrevivência das epistemes de nosso povo. Tentamos, assim, dar continuidade a esse movimento de formação e de partilha através da *Roda das Pretas*, que acontecia mensalmente, ao entardecer do último domingo de cada mês, cujas temáticas suleadoras para o mês seguinte eram escolhidas pelas mulheres presentes. Desde o início das atividades, debatemos nossas vivências, e, ao passo em que dávamos andamento à *Roda*, discutíamos diversos temas que envolviam mulheres negras, dentre eles: solidão, saúde, colorismo, mercado de trabalho, etc. Da mesma forma, atravessando as temáticas, notavam-se circularidade de sentimentos, emoções, lágrimas, risos, identificação e abraços.

O público era livre, embora o convite fosse direcionado às mulheres negras de todas as idades, e eram estas que compareciam em maioria e permaneciam até o encerramento, demonstrando repetidamente a que conseguimos construir entre nós, mulheres negras, um espaço de compreensão mútua. Inicialmente, os encontros eram realizados em um espaço cedido por duas mulheres parceiras da RMN. Nele haviam sofás e almofadas, dispostas em forma de círculo e também era oferecida a venda de alimentos e bebidas. Posteriormente, os encontros passaram a ocorrer no *Parque Municipal Josefa Coelho*, e éramos nós - mulheres participantes - as corresponsáveis por tornar o ambiente confortável, levando esteiras, almofadas e lanches. Essa mudança constituiu para o grupo o reconhecimento de que a relação que estabelecemos era mais importante do que o espaço geográfico que nos era disponibilizado.

Kabengele Munanga (1988) aponta a desumanização enquanto mecanismo que aliena, reduz e facilita a exploração. Assim, ao iniciar as *Rodas*, sempre dizíamos nosso nome e sobrenome, porque compreendemos que essa é uma forma de garantir algo que nos foi negado, a partir do processo de nossa desumanização. Desse modo, ao afirmar nosso nome, sobrenome e características diante de nossas iguais, exercitamos nossa autodeterminação.

Após o encerramento das *Rodas*, nós, mulheres negras vinculadas à RMN, pedíamos o *feedback* das participantes, e era comum que surgissem relatos como:

“aqui eu consegui nomear coisas que eu sentia e não sabia porque”; “é muito triste, e ao mesmo tempo bom que eu não passe por isso sozinha”; “me sinto leve, é bom conversar com quem me entende”. Reconhecemos a *Roda das Pretas* como uma ferramenta promotora de saúde, porque, através dela, coletivamente, conseguimos nos encontrar como pessoas livres, sensíveis, amadas e complexas, garantindo assim que a colonialidade não rompa o emaranhado de nós que a tradição da circularidade e da oralidade une (RUFINO, 2013).

Lugar de Cuidado e de Expressão na “Dororidade”

A noção de que somos mulheres africanas em diáspora perpassa a elaboração desse movimento, que reconhece o cuidado às mulheres negras enquanto estratégia política, de modo que, em nossos encontros, prezamos pelo poder da oralidade que é “considerada como a materialização, ou a exteriorização, das vibrações das forças [...], em que a fala humana coloca em movimento forças latentes, que são ativadas e suscitadas por ela” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 172).

Bâ (1982) retoma a tradição bambara do Komo, onde a palavra é a força fundamental que emana de *Maa Ngala*, o próprio ser supremo, e elucida que a fala amplia os sentidos, enquanto “percepção total” que nos permite tocar, cheirar e ver o que se está sendo dito, tendo as palavras um caráter divino. Nessa perspectiva da oralidade como um valor civilizatório africano, imbuído a nós pela nossa ancestralidade (BÂ, 1982), que mantiveram viva a importância da fala na sua potência criadora e a escuta que percebe tudo, criando um vai e vem “que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 172). Nesse novo território, é que a *Roda das Pretas* assume o lugar de uma ferramenta ancestral. Segundo Eudaldo Santos Filho e Janaína Alves (2017) é esse processo de preservação da oralidade que garante que nós possamos superar limites entre os indivíduos, garantindo o compartilhamento de vivências, a comunhão e a sobrevivência do grupo.

Desta maneira, nós, da RMN, adotamos esse movimento de fala-escuta como cuidado estendido às mulheres pretas. Com isso, tomamos posse da oralidade como uma tecnologia de promoção de cuidado, além da capacidade de criar e de pôr a vida em ação, além de fazê-lo segundo o local que ocupamos

socialmente, direcionando às outras que, não só recebem a informação, mas compreendem o que se diz, com o peso que se diz, por falar/ouvir de um local bastante semelhante. Cabe destacar que “até o presente momento o caráter da oralidade, uma característica da cultura africana, ainda não recebeu a devida valorização da intelectualidade brasileira. Os intelectuais reforçam, sobremaneira, a cultura letrada europeia” (FONTOURA, 2004, p. 132).

As *Rodas* foram se tornando de suma importância para nós, integrantes da RMN, e para as mulheres que vinham participar, à medida que foi se tornando um espaço de cuidado e de promoção de saúde. Pinto, Boulos & Assis (2006), em uma experiência com grupos de autoajuda com mulheres negras, afirmam que espaços como estes possibilitam que mulheres negras possam curarem-se, enquanto reconstruem suas histórias individuais e coletivas. Isso torna-se real em nossa vivência, pois, em poucos encontros conseguimos falar sobre dores profundas, ao passo que, naquele espaço, encontramos o cuidado que somente outras pessoas que compreendem os efeitos da colonização sobre a vida de mulheres negras é capaz de oferecer.

Discutimos conceitos e amadurecemos nosso olhar. Nossas escolhas urgiam das mulheres que participavam, através de temas latentes e inflamados demais para serem ignorados. As temáticas abordaram: “A solidão da mulher negra”; “Colorismo”; “E não sou eu uma mulher?”; “Estereótipos da Mulher Negra”; “Racismo Institucional nos serviços de saúde”; “Amor”; “Mulher negra no poder”; “Encarceramento feminino”; “Reforma Previdenciária e o impacto na vida das mulheres”; “Autocuidado em tempos de crise”.

Ao percebermos nossas realidades, enquanto mulheres negras em um país com herança colonial, conseguimos, coletivamente, nos livrarmos da culpa pela experiência da colonialidade, que nos impõe um cenário de dificuldades sociais e econômicas. Em todas as *Rodas* essa teia de complexificação desse olhar sobre a nossa realidade ganhava um novo foco, mas em muitas *Rodas* também retomamos questões como identidade, ainda que essa não fosse a temática principal. Essa reflexão coletiva permite o enfrentamento de opressões que atravessam nosso cotidiano, ao mesmo tempo que outras mulheres pretas são fortalecidas para que façam o mesmo, pois o cuidado é circular. Assim, uma comunidade é construída quando as mulheres negras conseguem compartilhar com outras mulheres negras suas emoções e suas histórias (PINTO, BOULOS & ASSIS, 2006).

Nesse sentido, compreendemos que a função da comunidade é de potencializar as pessoas nela inseridas. Assim, quando a *Roda das Pretas* se transforma em uma comunidade para nós, mulheres negras, além de ser um espaço de cuidado, é também um espaço de potência. Sobonfu Tomé em seu livro “O espírito da intimidade” diz que:

o objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada [...] quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons (2007, p.35).

Segundo a autora, quando não vivemos em comunidade, deixamos de compartilhar nossas potencialidades, e isso “nos afeta espiritual, mental e fisicamente” (2007, p.35). Isso foi importante na *Roda*. Por exemplo, discutimos sobre: “Mulheres Negras no Poder”, e, a partir deste debate, observamos esse poder como uma potência de gestar, gerir, organizar, comandar, liderar comunidades, espaços, enxergar-se possível a partir do espelho da outra, ou seja, como uma parte de nos potencializarmos.

Em comunidade, as mulheres negras se reconhecem e se organizam. Isso é possível, pois existe uma dor que só nós conhecemos, como afirmou Vilma Piedade (2017), ao cunhar o conceito de dororidade: os corpos das mulheres negras são marcados por uma “dor interseccionalizada” (QUADROS, 2021), inter cruzada principalmente de racismo e machismo, que só nós conhecemos. E, por conhecer, acolhemos. Dessa maneira, quando partilhemos nossas vivências com outras mulheres negras, “estamos também ouvindo a nós mesmas e podemos vislumbrar a possibilidade de nos reconciliarmos com o passado” (PINTO; BOULOS; ASSIS, 2006, p.174). Nas *Rodas* sobre solidão, amor e autocuidado, ficaram explícitas a importância desse acolhimento, de nos enxergarmos como portos e, também, como dignas de recebermos amor, visto as durezas do racismo e do sexismo.

“Nas conversas realizadas nas *Rodas*, evidenciamos sentidos, necessidades, angústias que não se referem apenas ao espaço do corpo negro, mas dos diferentes sentidos que trazem lembranças de territórios ocupados por ele no ciclo da vida”

- homem que questiona!. **Civitas**. Porto Alegre, v.16, n.3, 2016.
- CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2006.
- CARNNEIRO, Sueli. **Epistemicídio**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em: 02 de jul. 2020.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-Americano. *In*: **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375002/mod_resource/content/0/caderno-de-forma%C3%A7%C3%A3o-do-CP_1.pdf. Acesso em: 27 mar. 2021.
- GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- HAMPATÊ BÁ. A tradição viva. *In*: **História geral da África: Metodologia e Pré História da África**. São Paulo: Ática, 1982.
- hooks, bell. Intelectuais negras. *In*: **Estudos feministas**. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16441/15022>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- hooks, bell. Vivendo de amor. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2006.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e intelectual: possibilidade nos dias de destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. **Entrelugares: Revista de Sociopoética e Abordagens Afins**, v. 1, p. 1-10, [S.I.], 2009.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.
- PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.
- PINTO, Elisabete Aparecida; BOULOS, Suely Regina; ASSIS, Mabel de. A saúde mental da população negra: uma breve reflexão a partir da experiência com grupos de auto-ajuda. *In*: WERNECK, J.; MENDONÇA, M.; WHITE, E. C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vem de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2006.
- PORTO-GONÁLVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- QUADROS, Dênis Moura. Dororidade em É fogo! (1987), de Maria Helena Vargas da Silveira (1940-2009): A voz de Helena do Sul recolhendo outras vozes. **Revell**. Disponível em <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/3366>. Acesso em: 27 mar. 2021.
- RUFINO, Patricia Gomes. **Circularidade: Discutindo inclusão nas perspectivas da educação das relações étnico-raciais (erer) afro-brasileiras**. Disponível em: <http://www.acordacultura.org.br/artigos/15102013/circularidade-discutindo-inclusao-nas-perspectivas-da-educacao-das-relacoes-etnico-raciais-erer-afro-brasileiras>. Acesso em: 11 mar. 2021.
- SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, M.P. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.
- SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco dos; ALVES, Janaina Bastos. A tradição oral para povos africanos e afrobrasileiros: Relevância da palavra. **Revista ABPN**. Uberlândia: Ed. Especial - Caderno Temático: Saberes Tradicionais, v.9, p. 50-76, 2017.
- SOME, Sobonfu. **O Espírito da intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. São Paulo: Odyseus, 2007.
- SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.
- .STADLER, Thiago David; KRACHENSKI, Naiara. História, colonialismo, epistemologia: Aimé Césaire, Frantz Fanon e o pensamento decolonial. **Revista Estudos Libertários**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 36-48, 2019.
- VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a Psicologia: Notas para uma Psicologia Preta. **Fractal: Revista de Psicologia**. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922019000600244. Acesso em: 27 mar. 2021.
- WERNECK, Jurema. Introdução. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2006.

CAPÍTULO 12

Racismo e colonialidade no ambiente prisional brasileiro

Thais Bonato Gomes

Introdução

O sistema de justiça criminal brasileiro conta com uma série de normas que visam à proteção dos direitos das pessoas privadas de liberdade, seja em âmbito internacional, constitucional ou infraconstitucional. Apesar do exaustivo rol protetivo programado, a realidade dos presídios no país é um espaço de vitimização e de violação contínua à lei.

O sistema de controle punitivista não atua de forma igualitária para todos. Os dados oficiais confirmam essa subjetividade do controle social, uma vez que existe um perfil majoritário de quem é encarcerado em massa no Brasil: jovens, negros, pobres e condenados por roubo e/ou tráfico de drogas. Nesse sentido, a seletividade penal, a superlotação do cárcere e a consequente falta de acesso a direitos básicos, levam a condições de vida desumanas, descumprindo-se diariamente o que fora programado normativamente.

O dano social oriundo desse exercício punitivista, que intersecciona vulnerabilidades de raça, classe e gênero, tem intrínseca relação com a colonialidade. Dessa forma, a realidade com que a seletividade penal opera leva à continuidade de um padrão de poder, reproduzindo as relações de dominação e de subjugação dos sujeitos etiquetados como criminosos na sociedade.

Assim, pergunta-se: de que maneira o racismo e a colonialidade operam no sistema penitenciário brasileiro? Para responder a tal indagação, será desenvolvido um ensaio teórico, lançando questionamentos, problematizações e reflexões sobre o tema, a fim de apontar caminhos possíveis para a decolonização da realidade prisional no Brasil.

O texto será estruturado em três momentos. Primeiramente, pretende-se apresentar o abismo entre o que está formalmente legislado e a realidade prisional



no país. Em segundo lugar, intenciona-se discutir sobre a relação da seletividade penal com o racismo e a colonialidade. Por fim, será demonstrada a obsolescência dos presídios e a necessidade de se propor uma luta decolonizadora, antiprisional e, por conseguinte, antirracista.

O abismo entre o que é programado normativamente e a realidade fática dos presídios brasileiros

Apesar das prisões serem vistas, muitas vezes, como algo incontestável ou natural, sem as quais a sociedade não consegue se imaginar sem as mesmas (DAVIS, 2018), constituem uma construção social que emergem como pena basilar a partir dos séculos XVII e XVIII. Da sua construção à aplicabilidade contemporânea, as práticas de punição foram se transformando e se sofisticando. Desde o final do século XX, uma reformulação teórica e jurídica passou a entender o sujeito privado de liberdade como sujeito de direitos na execução penal. Dessa forma, é possível pensar em uma rede normativa de direitos das pessoas presas, tanto no âmbito internacional, quanto pátrio.

No âmbito internacional, a execução penal está vinculada à *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*, ao *Pacto de San José da Costa Rica*, aos *Princípios e as Práticas para a Proteção para as Pessoas Privadas de Liberdade nas Américas*, ao *Pacto de 1969* e aos *Princípios e Boas Práticas*, elaborados em 2018. Além disso, vincula-se às *Regras Mínimas da ONU*, aos *Princípios de Ética Médica*; à *Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanas e Degradantes* de 1984, ao *Acordo Tipo sobre a Transferência de Reclusos Estrangeiros e Recomendações sobre o Tratamento de Reclusos Estrangeiros*, ao *Conjunto de Princípios para a Proteção de Todas as Pessoas Sujeitas a Qualquer forma de Detenção ou Prisão*, além das *Regras de Bangkok* do ano de 2010, que focam na questão da mulher encarcerada.

No âmbito nacional, merece destaque a *Lei de Execução Penal* (LEP), Lei n. 7.210, de 1984. Da mesma forma, vale destacar as *Regras Mínimas para Tratamento dos Presos no Brasil*, de 1994, estabelecidas pelo *Conselho Nacional de Política Criminal Penitenciária*, que se referem significativamente às *Regras Mínimas da ONU*, de 1955 e que embasam o reconhecimento dos direitos das

pessoas presas. Pode-se mencionar, ainda, as *Diretrizes Básicas de Política Criminal*, quanto à prevenção de delito e à administração da justiça de delitos, pela Resolução n. 16, de 2003.

Pensando especificamente nos direitos sociais, a *Constituição Federal de 1988* detalhou, no artigo 6º, o direito à educação, à alimentação, ao vestuário, ao trabalho, à renda, à moradia, ao lazer, à previdência social e a à preservação da maternidade e da infância. Este último dispositivo também está previsto no artigo 5º, inciso L, referenciando que às presidiárias são asseguradas as condições para que possam permanecer com seus filhos durante o período de amamentação. Ainda, em termos genéricos, dispõe sobre a assistência ao preso e ao egresso (BRASIL, 1988).

Tais direitos são conexos às assistências previstas pela LEP, essencialmente previsto no artigo 10 da Lei, que enuncia que o Estado deverá assistir o preso materialmente, preservando a saúde e garantindo condições de exercício e de assistência jurídica, educacional, social e religiosa, estando pormenorizado os detalhamentos desses direitos na própria legislação (BRASIL, 1984). O ordenamento jurídico brasileiro ocupou-se de regulamentar os direitos das pessoas presas em uma série de normativas, através de resoluções do *Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária*, bem como, em portarias do *Departamento Penitenciário Nacional*.

Diante desse panorama jurídico, é possível observar que os sujeitos custodiados pelo Estado são formalmente tratados como sujeitos de direitos. Em outras palavras, os direitos basilares e o tratamento humanitário às pessoas presas são expressamente previstos no ordenamento jurídico brasileiro. Todavia, observa-se que, materialmente, isso não ocorre na prática. Em 2015, o *Supremo Tribunal Federal* (STF), em julgamento de arguição de descumprimento de preceito fundamental, ADPF n. 347, concluiu pelo estado de coisas inconstitucional do sistema penitenciário brasileiro. O Plenário observou que, no sistema prisional brasileiro, ocorre a violação generalizada de direitos fundamentais dos presos no tocante à dignidade, à higidez física e à integridade psíquica. As penas privativas de liberdade, aplicadas nos presídios, são convertidas em penas cruéis e desumanas. Ainda foi ressaltado que os estabelecimentos prisionais funcionam como instituições segregacionistas de grupos em situação de vulnerabilidade social, sem mostras de que essa segregação objetiva a reintegração à sociedade, mas sim, com

vistas a mantê-los indefinidamente apartados, a partir da contribuição de que a precariedade dos estabelecimentos oferece à reincidência (STF, 2015).

O estado de coisas inconstitucional dos presídios é confirmado pela política de encarceramento em massa, que vem sendo adotada no país nas últimas duas décadas. A estrutura carcerária, já desumanizadora em sua própria finalidade de segregar e de penalizar, é ainda mais agravada pelo superencarceramento, onde o acesso às condições mínimas de subsistência — como água, materiais de higiene, medicamentos — é prejudicado. De 2000 a 2019, o aprisionamento feminino cresceu aproximadamente 660%. A taxa de encarceramento da população masculina, no mesmo período, cresceu cerca de 260%. Embora o público majoritário prisional seja masculino, cerca de 96% (DEPEN, 2019) o alarmante crescimento populacional feminino mostra a “feminização da pobreza e da punição” (SUDBURY, 2005).

Ao refletir sobre as questões de gênero, nem sempre o sistema prisional está pronto para lidar com questões específicas como a maternidade, o puerpério, a amamentação, a criação de filhos e o abandono familiar. Tais problemáticas interseccionam-se com as questões de raça e de classe, demonstrando quem está em vulnerabilidade no sistema. Nessa perspectiva, de acordo com dados coletados pelo DEPEN, a maior parte dos custodiados é composta por jovens, negros e com baixa escolaridade. Os crimes de roubo e de tráfico de drogas foram os responsáveis pelo maior número de prisões no país. Para as mulheres, o perfil se repete, tendo forte protagonismo o crime de tráfico de drogas. Conforme aponta o levantamento, 63,6% da população carcerária nacional é negra, correspondendo a 55,4% da população brasileira. Ou seja, há uma sobrerrepresentação da população negra nos presídios nacionais (INFOPEN, 2019).

É alarmante esta última constatação. Em termos percentuais, existem mais pessoas negras presas do que livres no Brasil, em presídios superlotados e com condições indignas de vida. O sistema penal brasileiro fundamenta-se na ressocialização do condenado. Porém, é impossível pensar em uma ressocialização, não apenas pelas condições precárias às quais essas pessoas privadas de liberdade são colocadas, como também, pelo próprio perfil de quem é encarcerado.

Em sua maioria pobres, negros e com baixa escolaridade, houve uma nítida falha estatal em socializar essas pessoas, antes mesmo de serem

captadas pelo punitivismo. Ainda livres, esses indivíduos não tiveram acesso à educação, à moradia, à saúde, à alimentação, ao lazer, dentre outros direitos constitucionalmente previstos. Como ressocializar quem nunca foi socializado de maneira digna? A partir desse cenário, é possível concluir que o espaço carcerário constitui um cenário de vitimizações sistemáticas e cotidianas (NEUMAN, 1994). Desse modo, o próximo ponto do texto discutirá como o racismo e a colonialidade estão intrinsecamente ligados às práticas seletivas do Direito Penal.

Colonialidade, racismo e seletividade penal: a carne mais barata do mercado (ainda) é a carne negra⁵⁵

A criminalidade se apresenta como um fenômeno em que determinados grupos de indivíduos são estereotipados e definidos como criminosos por aqueles que detêm o poder de criar e aplicar as leis penais, mediante mecanismos seletivos de antagonismos sociais (BARATTA, 2011). Não é coincidência que somente algumas pessoas e alguns crimes são alvo do controle e da punição, isso porque o sistema criminal “[...] tende a privilegiar os interesses das classes dominantes, e a imunizar do processo de criminalização comportamentos socialmente danosos típicos dos indivíduos a elas pertencentes” (BARATTA, 2011, p. 165). Portanto, é preciso falsear a ideia de que o sistema penal se ocupa dos crimes mais danosos para a manutenção da sociedade, impedindo a “guerra de todos contra todos”⁵⁶, enquanto uma construção social, com bases etnocêntricas e discriminatórias do que seria entendido como “selvagem” e “civilizado”.

É preciso lançar um olhar crítico sobre o sistema punitivista, a fim de não cairmos em discursos falaciosos, pois, se todas as condutas tipificadas como crimes fossem levadas ao poder judiciário, criminalizar-se-iam várias vezes toda a população (ZAFFARONI, 1996). Logo, somente algumas condutas são vistas criminalmente e, dentre tais condutas criminalizantes, apenas um pequeno rol é fiscalizado e efetivamente punido de acordo com a previsão da lei penal. Com a passagem do paradigma etiológico - o qual buscava as causas da criminalidade - para o paradigma da reação social, há novos focos para os processos de

⁵⁵ Paráfrase da canção “A carne”, composta por Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappeletti, eternizada na voz de Elza Soares.

⁵⁶ Referência ao pensamento de Thomas Hobbes, em que a expressão original foi oriunda do latim “Bellum omnium contra omnes”.

criminalização primária e secundária, para a noção de poder e para os sujeitos considerados criminosos (DUARTE, 2016).

A seletividade penal é um fator determinante para a escolha de quais atos tidos como crimes na lei penal serão vistos, fiscalizados, perseguidos e punidos. Essa escolha não é aleatória, a atuação de controle social passou a ser diretamente atrelada “[...] na ‘luta contra o crime’ e o exercício do poder com base em ‘atitudes suspeitas’, ‘famílias desestruturadas’ ou ‘ociosidade’, principalmente de jovens negros, pobres e moradores de favelas” (BATISTA, 2003, p. 134-135). Quem está inserido nos estratos sociais mais pobres e é negro, possui maiores chances de ser visado pelo sistema e ser estereotipado como criminoso. Autores como Flauzina (2006), Goés (2016) e Alexander (2017) afirmam a ligação entre a seletividade e o racismo como formas de manutenção do sistema de dominação, através da subjugação racial e do cumprimento da agenda genocida do Estado. Portanto, o segmento negro está cercado por uma rede de desestruturação, tendo a morte como seu principal fundamento (FLAUZINA, 2006).

O que se observa é que muitas atrocidades cometidas durante o último século foram praticamente invisíveis para a ciência que, em suas origens, buscava estudar os crimes e os criminosos (MORRISON, 2014). Há uma insuficiência em reduzir os acontecimentos e o que decorre deles na dicotomia crime e pena, pois essa perspectiva exclui o dano social (HILLYARD, 2013), que abarca desde os danos físicos até problemas psicológicos, de insegurança cultural e de finanças. Essa amplitude permite trazer ao foco da análise não apenas as condutas individuais na figura dos atos criminosos, mas também pretende apontar para as condutas dos Estados e das grandes corporações (HILLYARD; TOMBS, 2013). Tais condutas, que afetam massivamente a população, geralmente são invisibilizadas, pois o foco ainda é centrado nos atos infracionais cometidos individualmente.

Existe, portanto, uma nítida ligação entre o racismo e a invisibilização da pauta do dano social oriundo dessa seletividade penal, que encarcera em massa. Apesar de não existir unanimidade para conceituar racismo, parece haver um elemento central entre os diferentes conceitos: a herança da escravidão para a concepção de racismo na contemporaneidade. Trata-se de um fenômeno socialmente construído que, a partir de diferenças biológicas, procura justificar a posição de inferioridade imposta aos negros na sociedade. O autor Achille

Mbembe possui importantes estudos sobre raça que podem dialogar com o marco teórico decolonial adotado no presente trabalho, para enxergar criticamente o sistema prisional brasileiro, juntamente aos autores críticos da criminologia.

Mbembe (2014) salienta que, para os imaginários das sociedades europeias, o negro e a raça têm significado a mesma coisa. Nesse sentido, houve um esforço histórico em tornar o negro um sujeito não visto, que tampouco se quer compreender. Raça e racismo não são elementos do passado, mas também do futuro, servindo, simultaneamente, à ideologia e à tecnologia do governo. O autor camaronês aponta que permanecerá inacabada a crítica da modernidade enquanto não houver a compreensão de que o seu advento coincide com o surgir do princípio de raça e com a lenta transformação deste princípio em paradigma principal para as técnicas de dominação. Para se reproduzir, o princípio de raça dependerá de um conjunto de práticas cujo alvo imediato é o corpo do outro (MBEMBE, 2014). Portanto, na ordem colonial, a raça é um elemento classificatório utilizado para distinguir seres humanos biologicamente diferentes e para justificar supostas características como inferiores ou superiores.

O autor pondera, ainda, que a exclusão, a discriminação e a seleção em nome da raça permanecem enquanto fatores estruturantes da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea, inclusive nas democracias (MBEMBE, 2017). Traça, portanto, crítica às democracias contemporâneas, pois estas ainda contêm fortemente o elemento da discriminação, especialmente quando se trata de sujeitos que sofrem com o racismo. É importante destacar que o pensador se baseia nas reflexões propostas por Frantz Fanon para sedimentar muitos de seus estudos. Com isso, explora o conceito de descolonização radical, cuja principal característica é a força de recusa e de oposição ao hábito, momento primeiro do político e do sujeito.

O giro decolonial, proposto pelo grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonidade (MCD), propõe um olhar alternativo à realidade imposta pela modernidade e pela colonialidade, pensando as formas de exploração e de dominação que construíram as relações sociais na América Latina. Neste ponto, vale destacar que a diferença entre colonialismo e colonialidade foi originalmente discutida por Quijano.

Enquanto o colonialismo refere-se a um momento histórico marcado pelo processo e por aparatos de domínio político e militar, empregados para garantir a invasão e a exploração do trabalho e das riquezas das colônias, em benefício

do colonizador, a colonialidade é muito mais complexa. Esta diz respeito a um padrão de poder que opera através da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a (re)produção de relações de dominação, como, também, a destruição de conhecimentos, experiências e formas de vida dos sujeitos que são explorados. Portanto, ela está presente na sociedade contemporânea (RESTREPO; ROJAS, 2010).

De acordo com os teóricos decoloniais, a colonialidade pode se expressar, principalmente, de três maneiras. Há a colonialidade do ser, do poder e do saber. A colonialidade do poder, que envolve questões articuladas por Quijano, seria o modelo hegemônico global de poder, instaurado desde as invasões coloniais, que articula raça e trabalho, local e povo, para o benefício eurocêntrico. Já a colonialidade do ser, expressa a dimensão ontológica da colonialidade. É discutida, especialmente, por Nelson Maldonado-Torres e baseia-se em estudiosos como Dussel e Fanon para dizer que existe um excesso ontológico que ocorre quando indivíduos se impõem sobre outros e quando há a efetividade potencial de resposta de quem é oprimido (ESCOBAR, 2003). E a colonialidade do saber é ilustrada pela ideia de um ponto zero do conhecimento. Os saberes oriundos do Ocidente, com base em paradigmas da modernidade, seriam considerados universais e científicos. Assim, algumas crenças do ponto zero, como o progresso material ilimitado, a visão da vida social como uma luta competitiva pela existência, a ideia de que a luz exclui a obscuridade, entre outras, estão sendo desafiadas por um paradigma emergente de pensamento complexo.

Decolonizar o conhecimento significa descer do ponto zero e evidenciar o lugar do qual este é produzido. Isto é, deve-se aproximar o pesquisador dos fenômenos sociais e naturais que o cercam (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Mignolo (2017) sintetiza: o lado oculto e mais obscuro da modernidade é a colonialidade, sendo esta constitutiva daquela. Consequentemente, a partir dessa percepção histórica hegemônica narrada pelos conquistadores colonizadores, houve a invisibilização e a marginalização dos conhecimentos, da linguagem e dos próprios povos vistos como o “outro”.

Observa-se a existência de um pensamento abissal, inaugurado na modernidade ocidental, o qual diz respeito à divisão da realidade social em dois lados, separados por linhas radicais. O conhecimento e o direito modernos representam

as manifestações desse pensamento oriundo do Norte Global, enquanto as demais manifestações do conhecimento não-científico, estão no Sul Global — que nada diz respeito à localização geográfica, mas a uma noção de superioridade/inferioridade (SANTOS, 2007). A formação jurídica possui um ensino com base em doutrinas e autores eurocêntricos, silenciando outras formas de vida e de saberes. Somado a isso, há um perfil desigual entre quem julga e quem é julgado. Ao passo em que os réus são jovens, negros e periféricos, de acordo com o *Censo dos Magistrados*, mais de 84% dos juízes são brancos, na casa dos 40 anos de idade (CNJ, 2013). Ao reconhecer essa realidade discriminatória e de manutenção das estruturas de poder coloniais, que historicamente exploram e subjugam os corpos negros, faz-se necessário pensar sob uma nova perspectiva de luta e de transformação.

A propositura de outro olhar de luta contra o aprisionamento em massa

Refletir sobre a construção de justificativas que legitimam a aplicação da pena para o bem da coletividade é algo necessário quando se quer enxergar criticamente o abismo entre as fundamentações do sistema e sobre como a punição ocorre na realidade. Ou seja, os objetivos reais do sistema penal mostram a completa inversão em relação aos seus objetivos declarados (ANDRADE, 2003). Até o século XX, a norma de conduta e o castigo eram os principais objetos de conhecimento.

Nesse sentido, autores da época apontavam a vingança primitiva do “selvagem irracional” como um impedimento para a passagem à sociedade civilizada, visto que haveria um estado permanente de “guerra de todos contra todos”. O desenvolvimento do sistema punitivo foi sedimentado em crenças etnocêntricas, dominadas pela noção hobbesiana, como consequência da vingança ilimitada. Assim, a instituição do castigo consolidou-se como a condição de possibilidade de existência social (ALAGIA, 2018).

Sob esse prisma o sistema de justiça criminal brasileiro estruturou-se. O alvo do controle e da punição passou a ser quase sempre o mesmo, sendo inegável que o racismo é fator criminalizante fundamental para as condenações no país. Angela Davis (2018) apresenta um panorama norte-americano que dialoga muito com a realidade prisional do Brasil. Isso porque, em ambos países, a prisão funciona ideologicamente como um local no qual os indesejáveis são depositados.

As condições às quais as pessoas privadas de liberdade são submetidas geralmente são ignoradas pela sociedade. Segundo a autora, esse é o papel ideológico que as prisões exercem: o de eximir a população da responsabilidade com os problemas produzidos pelo racismo e pelo capitalismo global desses ambientes.

Dessa forma, a prisão funciona como um depósito de pessoas estigmatizadas como indesejáveis, fazendo com que os danos oriundos do encarceramento em massa sejam secundarizados por outros problemas sociais, sendo que “O maior desafio é explorar de maneira criativa novos terrenos para a justiça nos quais a prisão não seja mais nossa principal âncora” (DAVIS, 2018, p. 16-17). Ao propor um novo olhar sobre o sistema de justiça criminal, é possível apropriar-se de uma epistemologia decolonial. Trata-se de reconceitualizar esses espaços através de formas que respondam à persistente (re)colonização do poder, mirando, pois, à criação de uma civilização alternativa (WALSH, 2019).

Portanto, analisar o sistema prisional consiste em remontar uma política de exploração que está sendo aplicada desde o período colonial, onde o racismo surgiu como elemento justificante para a exploração. O sistema de justiça criminal brasileiro é um nítido exemplo da colonialidade. Isso porque opera de forma seletiva, encarcerando em massa os indivíduos já marginalizados socialmente. O Direito, ao permitir uma aplicabilidade do controle social seletivo, perpetua essa forma de exploração em razão da raça, da classe e — nos últimos anos — do gênero. É preciso uma mirada antiprisional para que passe a se discutir com seriedade os efeitos da colonialidade que persiste em aniquilar corpos negros, sistemática e institucionalmente, através do encarceramento em massa.

Através do aporte decolonial e da criminologia, assim como dos escritos de autores críticos à modernidade e à colonialidade, discutiu-se sobre como o sistema penitenciário brasileiro é racialmente seletivo em sua aplicação. Apesar de haver um extenso rol de legislações que visam a efetividade dos direitos na execução penal, a realidade fática aponta para um cenário de violações, reconhecido inclusive pelo *Supremo Tribunal Federal* como um estado de coisas inconstitucional.

A legislação, além de descumprida diariamente nas condições precárias e desumanas dos presídios, é também aplicada de forma desigual. Prova disso é vista no perfil majoritário das pessoas privadas de liberdade: jovens, negros, pobres e com baixa escolaridade. A política de encarceramento em massa, que

cresceu mais de 600% para as mulheres e quase 300% para os homens, nos últimos vinte anos, não nega o racismo estrutural do país.

O racismo é fator central para as decisões de condenação. De um lado o banco de réus é ocupado por pessoas negras e jovens, e, de outro, por julgadores brancos e de classe média alta. Essa visível desigualdade é fruto do exercício de exploração e da discriminação de ordem colonial que se instaurou na época da colônia escravista e está presente na sociedade contemporânea com outros signos.

Os corpos que antes eram escravizados, hoje são explorados e perseguidos de outras formas. A colonialidade permanece no seio da sociedade: por um lado, invisibilizando saberes, vivências e acesso a direitos básicos e, por outro, salientando condutas criminosas mais praticadas por segmentos mais pobres da sociedade, a qual a maior parte dos negros faz parte, através de crimes de roubo e de tráfico de drogas. A questão prisional é um problema estrutural, por isso não bastam políticas públicas de melhoria desses espaços, já que a própria lei que determina quais condutas são ou não crimes e as seletivas estratégias de controle e de punição fazem parte de um engodo genocida e racista.

Assim, é preciso almejar o enfrentamento e a luta contra a política de aprisionamento. A decolonidade figura-se como uma aliada nessa luta abolicionista, que também se apresenta enquanto uma luta antirracista. Ao apontar para outro pensamento, que busca resgatar o conhecimento dos povos originários e romper com os grilhões da exploração, permite enxergar novos caminhos, que se aproximem do programado normativamente. Para que a igualdade e o acesso pleno a direitos não sejam meras abstrações codificadas, é preciso lançar mão de um viés alternativo e desencarcerador.

Referências

- ALAGIA, Alejandro. **Fazer Sofrer**. Imagens do Homem e da Sociedade no Direito Penal. Rio de Janeiro: Revan, 2018.
- ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência à violência do controle penal**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.
- BARATTA, Alessandro. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal**. 6 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

- BATISTA, Vera Malaguti. **Difíceis ganhos fáceis**: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.
- BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Censo do Poder Judiciário**: Vetores Iniciais e dados estatísticos. Brasília: CNJ, 2013.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 29 nov. 2019.
- BRASIL. Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984. **Lei de Execução Penal**. Brasília, DF, jul. 1984. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7210.htm. Acesso em: 29 nov. 2019.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias Infopen** – atualização de junho de 2017. Disponível em: <http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/relatorios-sinteticos/infopen-jun-2017-rev-12072019-0721.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2019.
- BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias InfoPen** - período de julho a dezembro de 2019. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiMmU4ODAwNTAtY2IyMS00OWJlWE3ZTgtZGNjY2ZhNTYzZDliIiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MwYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>. Acesso em: jul. 2020.
- BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 347/DF**. 2015. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=10300665>. Acesso em: 12 maio 2020.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/14-castro-descolonizar-la-universidad.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Tradução de Marina Vargas. Rio de Janeiro: Difel, 2018.
- DUARTE, Evandro Piza. Paradigmas em criminologia e relações raciais. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 238, 2016.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Revista de Humanidades. Bogotá, n.1, jan.-dez. 2003. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2006.
- GÓES, Luciano. **A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues**: o racismo como base estruturante da criminologia brasileira. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2016.
- HILLYARD, Paddy; TOMBS, Steve. Más allá de la criminología. *In*: **Crítica penal e poder**. Barcelona: n. 4, mar. 2013.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_thomas_hobbes_leviatan.pdf. Acesso em: 11 abr. 2021.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Traduzido por Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.
- MORRISON, Wayne. La imaginación criminológica bajo la globalización: recordando lo desaparecido. *In*: RIVERA, Iñaki (Coord.). **Delitos de los Estados, de los Mercados** y daño social. Barcelona: Anthropos, 2014.
- NEUMAN, Elías. **Victimología y control social**. Las víctimas del sistema penal. Buenos Aires: Editorial Universidad, 1994.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: Fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, nov. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 jun. 2020.
- SUDBURY, Julia. **Global Lockdown**: Race, Gender, and the Prison Industrial Complex. Abingdon: Taylor and Francis Book, 2005.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (orgs). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2019.
- YUKA, Marcelo; SEU JORGE; CAPELETTI, Ulisses. **A carne**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw>. Acesso em: 11 abr. 2021.
- ZAFFARONI, Eugenio Raul. **Em busca das penas perdidas**: a perda de legitimidade do sistema penal. 2 ed. Rio de Janeiro: Revan, 1996.



CAPÍTULO 13

O sistema administrativo-educacional-colonial da Guiné-Bissau e seus efeitos na atual conjuntura política

Ailton Gomes
Lucas Augusto Cabi

O objetivo deste artigo é compreender de que forma o sistema administrativo- colonial influencia a atual conjuntura política da Guiné-Bissau e do sistema educativo guineense. Para tal, estruturamos nosso trabalho em duas partes: num primeiro momento, trataremos do impacto do sistema administrativo colonial na atual política da Guiné-Bissau, e, na sequência, buscaremos o entendimento do sistema educativo colonial, no atual sistema de ensino guineense. Neste sentido, teremos em devida conta os trabalhos de Filomeno Lopes, no que se refere à possibilidade de construção de outro paradigma intelectual para entrada e saída das universidades. Da mesma forma, analisaremos a obra de Patrícia Godinho Gomes, na abordagem dos fundamentos de uma nova sociedade e na luta armada do *Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde* (P.A.I.G.C.) na Guiné-Bissau, entre os anos de 1963/73. Por fim, recorreremos a Amílcar Cabral (1974) no que diz respeito a alguns princípios do partido.

Guiné Bissau: uma análise da conjuntura histórica e cultural

A República da Guiné Bissau fica situada na costa Ocidental da África, limitada ao Norte pela República do Senegal, ao Leste e Sul pela República de Guiné-Conakry, e a Oeste pelo Oceano Atlântico. Segundo historiadores:

[...] no século IV a.C. funda-se o império do Gana que perdura até ao séc. XI, quando os Almorávidas tomam Kumbi-Saleh, a capital do Gana. É então que os povos Naulus e Ladurnas chegam à Guiné-Bissau, onde dominavam os povos Mandingas, pertencentes ao Reino de Gabú, instalados entre a região nordeste da Guiné-Bissau e a região de Casamansa. O Reino de Gabú era por sua vez vassalo

do Império do Mali (1230 a 1546), Estado rico e sumptuoso que se estendeu entre a Região do Rio Senegal e do Alto Níger (BENZINHO; ROSA, 2021, p. 11).

O império do Mali, assim como o de Gabu, teve grande importância na formação do rico, complexo e milenar sistema cultural da República da Guiné-Bissau. Importa frisar que o país tem como superfície 36.125km² e que possui uma população de 1.584.791 habitantes. Tem como capital Bissau e possui como moeda única o franco CFA (Comunidade Financeira Africana). Em termos linguísticos, após a independência, ocorrida em meados de 1973, o Português é a língua oficial da Guiné-Bissau, apesar da língua crioula ser a língua nacional e mais falada no país, para além de outras expressões humanas. Com clima tropical, é um país plano, que contém mais de 80 ilhas e ilhéus, habitadas majoritariamente por Bijagós. A Guiné-Bissau possui duas estações no ano: chuvosa e seca. A estação chuvosa começa no dia 15 de maio e termina em 15 de novembro, ao passo que a estação seca se inicia em 15 de novembro e termina em 15 de maio.

Guiné-Bissau se tornou um país independente em 1973, mas só foi reconhecida por Portugal em 10 de setembro de 1974. Antes da independência, Guiné-Bissau teve em luta armada contra o governo explorador de Portugal, de 1962 a 1973, ou seja, foram onze anos de conflitos, finalizados com a proclamação unilateral da independência, no dia 10 de setembro do ano de 1974. Essa luta foi dirigida pelo *Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo-Verde* (P.A.I.G.C.), liderado por Amílcar Cabral, que foi assassinado antes da independência, em 20 de janeiro de 1973. Importa frisar que Cabral nasceu na cidade de Bafatá em 12 de setembro de 1924 e exerceu as profissões de engenheiro agrônomo e poeta, após sua formação acadêmica em Lisboa/Portugal. Assumiu figura de destaque como o líder mais influente da África e do segundo maior líder mundial, segundo pesquisa desenvolvida em 2020 pela imprensa britânica BBC⁵⁷.

Na Guiné, existem diversidades linguísticas - cerca de trinta e três expressões humanas⁵⁸ - que formam diferentes nações guineenses. Nesse contexto,

57 British Broadcasting Corporation (BBC) é uma rádio e televisão corporativa do Reino Unido, que tem boa reputação nacional e internacional. O jornalismo da BBC foi responsável pela pesquisa que elegeu Amílcar Cabral como o segundo maior líder de todos os tempos, e como o mais influente no continente africano (PORTAL GELEDÉS, 2020).

58 Usamos o termo “expressões humanas” em substituto de “etnia”, pois percebemos que o mesmo remete a um estereótipo pejorativo atribuído aos povos africanos.

vale dizer que tamanha diversidade, não impede a união destas nações. A unidade política é algo que sempre fala mais alto entre as nações⁵⁹, onde há uma educação pluriversal, quer dizer, existe um fortalecimento das habilidades humanas e uma boa organização da vida. No entanto, hoje estamos a assistir um processo de fragilização nas relações do povo guineense, enquanto resultado de um sistema educativo e administrativo fundado num modelo colonial.

Entendemos que Guiné-Bissau, consiste em uma herança do modelo administrativo-educativo-colonial e que este modelo muitas vezes acaba por não dialogar com a realidade local guineense. A presença do modelo colonial no atual sistema educativo, nos países africanos colonizados, representa nada menos que a continuidade da colonização, como o caso da Guiné-Bissau. Nessa conjuntura, mantê-los ainda mais pobres enfatiza a “pobreza antropológica e estrutural que se vive a nível continental e mundial nesta era de globalização” (LOPES, 2020, p.6).

Percebemos que este modelo não dialoga com a realidade guineense, porque há uma forte presença dos hábitos europeus em nossa sociedade. Esse fato, visto como problema para muitas pessoas, torna-se evidente quando percebemos a língua portuguesa ensinada na educação dos guineenses, os materiais didáticos (livros de leitura, brinquedos para as crianças da creche etc.) e os currículos feitos sem levar em conta a cultura e o modo de viver das populações.

Da mesma forma, são ignorados alguns conteúdos e programas. Sabe-se que para construir um currículo escolar, precisamos levar em conta a dinâmica e a condição dos povos. Por exemplo, em relação às questões religiosas, ainda há escolas que obrigam os alunos a seguirem as tradições católicas e evangélicas, que se mostram bem distantes da realidade guineense.

Há uma discordância entre o modelo colonial, que proclama a individualidade e a realidade vivida, que apela para a coletividade. Tudo isso contribui para que o modelo supracitado não coadune com a realidade guineense, a mesma em que o grande líder revolucionário camarada Amílcar Cabral prezava pela união e pelo trabalho coletivo com pessoas de um povo (CABRAL, 1974). Foi por esta razão que os combatentes lutaram para libertar Guiné-Bissau dos colonos e para tornar o território livre, para que o país tenha sua bandeira e seu hino nacional.

59 Nações são organizações políticas de um determinado grupo social, com territórios e limites definidos, onde os membros respeitam as leis.

Segundo o filósofo e jornalista da *Rádio do Vaticano*, o guineense Filomeno Lopes (2020), entre os planos atravessados da luta e a preparação dos homens e mulheres guineenses, foi incluída a preparação de tomar o destino do país em “Homem Novo”. Tratava-se de transformar a mentalidade dos guineenses, de despertar a consciência dos seus valores à cultura e a uma inclinada dignidade perdida.

Uma das formas mais potentes de dominação está na educação. Assim sendo, consideramos que o modelo educativo colonial, implementado na Guiné-Bissau a partir da chegada dos portugueses no país (1445-46), foi uma das formas de dominação e de controle utilizadas pelos colonizadores contra a sociedade guineense. Entendemos que, neste contexto, a educação deve ser um ato de liberdade, ou seja, de libertação de um povo dominado por um sistema colonial (LOPES, 2020).

Consideramos este sistema educativo colonial como uma forma de dominação, porque um dos objetivos da educação colonial era o de criar homens e mulheres novos. Compartilhamos essa ideia com a pesquisadora guineense Patrícia Godinho Gomes (2010), ao afirmar que uma das políticas educativas do governo colonial era a de fazer com que algumas pessoas da população guineense fossem identificadas com os valores culturais portugueses, de forma a continuar o “império” no solo guineense da nação portuguesa.

A educação era uma das agendas da luta de libertação de 1963. Segundo Lopes (2020), o líder de luta para a libertação africana, Amílcar Cabral, olhava para o povo guineense e percebia que era preciso mudar e dar uma educação baseada na cultura de Guiné Bissau, de modo a fazê-los distanciarem-se do “pensamento europeu”. De algum modo, isso não passou de um sonho de Cabral. Entretanto, a sociedade guineense ainda precisa realizar esse ideal, de que homens e mulheres sejam capazes de pensar por si e de guiar seus próprios destinos.

Hoje, nosso país é considerado um dos mais pobres em termos antropológicos (LOPES, 2020), pois nossos dirigentes políticos atuais continuam a olhar para a Europa e para a América como referências. Como dizia Franz Fanon (1965), os dirigentes continuam com “olhar de luxúria”, de desejo e de “sonho de possessão” para com o mundo ocidental e, assim, esquecem de quem somos nós. Não obedecem às nossas tradições e, ainda por cima, tentam apagá-las, fazendo com que fiquemos cada vez mais distantes de uma vida com justiça e equidade.

Impacto do modelo administrativo colonial na atual política guineense

Segundo Gomes (2010), a administração colonial teve seu início nos territórios guineenses no momento em que ocorreu uma verdadeira ocupação dos portugueses na Guiné-Bissau do século XIX, fato que provocou uma consequente dominação política e, posteriormente, a exploração do território e de seu povo. Uma das análises feitas pela pesquisadora guineense, mostra que a administração colonial tem como objetivo “criar as condições necessárias para a integração, no sistema político-econômico dominante na metrópole, das estruturas político-sociais e económicas locais” (GOMES, 2010, p. 23).

Em virtude disso, entendemos que o modelo administrativo colonial permitiu uma ligação entre os países colonialistas e colonizados, como no caso da Guiné-Bissau. Esta ligação colaborou com o controle do país e da manutenção de sua pobreza, pois não conseguimos tornar as ideias de Cabral uma realidade.

Em verdade, nunca conseguimos, em nenhuma legislatura, no pós-independência, homens e mulheres novos que fossem capazes de decidir os problemas do país por si mesmos (LOPES, 2020). Tal fato nos leva a dizer que a política atual da Guiné-Bissau se mostra indispensável para a manutenção do sistema colonial. Amílcar Cabral chamava atenção aos seus companheiros, quando estava a organizar o P.A.I.G.C., ao afirmar que poderia organizar o Partido e a luta, adotando modelos dos outros países da Europa, Ásia ou América. Todavia, ele não o fez, porque não coaduna com a realidade concreta da terra (CABRAL, 1974). As organizações políticas de um modelo administrativo guineense devem ser construídas por nós, guineenses, a partir da base da nossa realidade. Não devemos herdar um modelo ocidental, pois tal protótipo não irá dialogar com a realidade guineense. Trata-se de descobrir “os valores próprios, métodos e um estilo específico” (FANON, 1965, p. 51).

Afinal, para quê serve a revolução dos trabalhadores do porto de Pindjiguiti (Massacre de Pindjiguiti), uma vez que a política atual consiste numa herança do modelo administrativo colonial? Qual é o sentido da luta de libertação promovida pelo engenheiro Amílcar Cabral e seus camaradas, tendo em conta que o sistema administrativo colonial continua a ser seguido pelos atuais políticos guineenses?

Os objetivos da luta da libertação de 1963 não eram só libertar o território guineense ou ter uma bandeira e um hino nacional. Esperava-se, na época, que homens e mulheres guineenses tivessem consciência daquilo que eles/as, de fato, são: um povo independente. A luta de libertação buscou despertar a consciência dos valores de uma cultura e de uma dignidade que estava declinada. Para tal, esta luta criou uma ideologia que não coube apenas na política guineense, mas incluiu os *Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa* (PALOPs). Amílcar Cabral dizia que:

(...) temos de ser cada dia mais capazes de pensar muito sobre os nossos problemas para podermos agir bem e agir muito para pensarmos cada vez melhor. Trata-se por outras palavras, da impelente necessidade e obrigação que hoje temos nos PALOP (Países Africanos de língua oficial portuguesa), quarenta anos após as independências dos nossos respectivos países, de tentar uma reflexão que seja um “*pensar para melhor agir*”: pensar o nosso ontem e o hoje histórico, indicando pistas para um futuro “*agir comunicativo endógeno*” nesta aventura perene da busca da verdade e de melhores condições de vida, de progresso, de desenvolvimento, de paz e de felicidade para os nossos países e povos (LOPES, 2020, p. 3, grifos do autor).

Entendemos que a liberdade do povo da Guiné-Bissau continua a estar muito longe daquilo que é o espírito da luta, pensado pelo engenheiro Amílcar Cabral e por seus camaradas, do “pensar para melhor agir”, na base dos nossos valores culturais e da nossa realidade, pensar com as nossas próprias mentes e marcharmos com os nossos próprios pés (LOPES, 2020), para sermos independentes e não com olhos e corações “voltados para a Europa”. Neste sentido, partilhamos da ideia de Fanon (1965 *apud* LOPES, 2020, p. 43), ao afirmar que “a independência levou certamente aos homens colonizados a reparação moral e consagrou a sua dignidade. Mas não teve ainda tempo de formar uma sociedade, de construir e afirmar novos valores”.

Assim sendo, podemos pensar que Guiné-Bissau atingiu só uma parte da independência, através da dignidade conquistada na superação dos Estados-Nações. Ou seja, nosso país tem sua bandeira própria e seu hino nacional, que proclamam a existência de um território livre. Entretanto, continuamos ainda a sermos guiados por um sistema colonial e ainda não descobrimos nossos próprios

valores. E vale frisar que este atual sistema tampouco dialoga com a realidade guineense, a não ser para gerir exclusões e violências.

Se formos pensar no contexto atual e no que diz respeito à violência, vimos que os números de agressões contra mulheres e crianças aumentaram significativamente. As mulheres sofrem abusos sexuais e agressões físicas e as crianças também não fogem desta prática muito comum, atualmente, na Guiné-Bissau. Hoje o mundo está vivendo uns dos seus piores momentos, por causa do Novo Coronavírus. Sendo assim, “ficar em casa” é melhor forma de evitar a dilatação de vírus, segundo a *Organização Mundial de Saúde* (OMS, 2020). Ao tratar deste assunto, a historiadora cabo-verdiana Iva Cabral e o sociólogo guineense Miguel de Barros afirmam o seguinte:

O estado de emergência levantou questões complexas como a capacidade do Estado em prover bens e serviços básicos como o acesso à alimentação, energia, *Internet*, renda (...), mas também colocou as instituições perante o desafio da salvaguarda do direito à segurança, mobilidade, produção, opinião e manifestação. As complexidades dessas questões colocam o continente africano perante os seguintes dilemas (CABRAL; DE BARROS, 2020, p. 1).

Ao analisarmos a atual conjuntura, questionamos: como fica o contexto guineense no atual modelo pandêmico, uma vez que, a maioria da população vive da economia informal? A política do “ficar em casa” pode significar a melhor forma de evitar a propagação do vírus, todavia, não se encaixa na realidade guineense.

Não são raros os relatos semelhantes a este, proferido por uma vendedora de um dos mercados de Bissau: “Para mim, é difícil, porque sem sair na rua não vou conseguir nada, e ao sair a polícia vai bater. Assim é difícil”. Na realidade do povo africano, sobretudo da Guiné, ficar em casa não coaduna com o contexto social daquela sociedade, pois o modo de vida, na maioria dos casos, é sustentado pelas “mindjeres bideras”⁶⁰. Vale lembrar que a pandemia de Covid-19 obrigou uma decretação de Estado de Emergência na Guiné-Bissau, no dia 28 de março do ano de 2020. Assim, as fronteiras, estabelecimentos comerciais, aulas e atividades religiosas foram encerrados. Ou seja, foram suspensos, num decreto

60 A expressão “mindjeres bideras”, usada no crioulo da Guiné-Bissau, refere-se às mulheres que realizam comércio informal, ou seja, às vendedoras ambulantes. Aqui no Brasil usa-se o termo Camelôs.

presidencial assinado pelo Presidente da República Umaro Sissoco Embaló, com vistas a garantir a saúde dos cidadãos guineenses. Pensando ainda neste modelo administrativo colonial na Guiné-Bissau, veremos que as consequências não couberam só na política: também refletem no sistema educativo guineense.

O impacto da colonização no sistema educativo guineense

As sociedades africanas, antes da chegada dos colonizadores europeus, viviam, na sua maioria, sem instituições escolares na acepção ocidental do termo (Gomes 2010, p. 84). Entretanto, isso não significa que não houvesse um sistema educacional. Antes da chegada dos portugueses na África, os africanos tinham outras formas de ensinar, ou seja, outras formas de transmitir conhecimentos em as suas próprias línguas, a partir da oralidade. As histórias eram (e ainda são) contadas de geração em geração. Guiné-Bissau também faz parte dessa realidade, as pessoas são educadas segundo suas famílias, pela comunidade que lhes pertencem (GOMES, 2010).

Muitos europeus, de acordo com suas concepções ocidentais, pensam que as sociedades africanas não possuem uma estrutura escolar formal. Todavia, isso não passa de um equívoco, pois a África inaugurou sistemas de educação e de escritas, assim como o ensino superior universitário, antes da chegada do colonizador. O filósofo congolês Bunseki Fu Ki-Au (2000), nos afirma que, no Congo, já existiam, antes da presença dos europeus, lugar de cuidado das crianças, o “sâdulu”, que, na concepção ocidental, podemos chamar de “Jardim de Infância”: um espaço onde as crianças são preparadas “para a vida na comunidade” que eles pertencem.

Por outro lado, Mofeli Asante (2020, p. 3), no que diz respeito ao Ensino Superior, lembra que a confirmação do escritor grego Diodoro da Sicília, no primeiro século antes de Cristo, diz que muitos dos que são “celebrados entre os gregos pela inteligência e ensino, aventuraram-se para o Egito nos tempos antigos, para que pudessem participar de suas tradições e copiar seus ensinamentos”.

O problema do sistema educativo colonial, aplicado à realidade guineense não ocorre apenas pelo fato de ser diferente da educação conhecida na Guiné-Bissau. Tal proposta educativa também destruía os valores culturais, sociais e religiosos.

No que se refere à cultura, algumas pessoas foram ensinadas a viver de acordo com os hábitos dos colonizadores. Alguns exemplos podem ser vistos se

forem observadas as formas de vestir, de cozinhar, dentre outras. Ou seja, no que diz respeito aos valores sociais, foram educados como europeus.

Em algum momento, os colonizadores se referiram à palavra “civilização”. Com o argumento de serem civilizados, convencem os colonizados a saber falar como eles, a terem os mesmos objetos que eles em suas casas e, na questão religiosa, a crer como eles e a abandonar suas antigas práticas de adoração. Além disso, não respondiam “às necessidades do desenvolvimento sócio-económico porque estavam totalmente divorciados das comunidades locais” (GOMES, 2010, p. 85). Outra situação recorrente se dá em função de que o acesso à escola pela população não era oportunizado a todos/as de forma igual: “o processo de seleção impedia a maior parte dos africanos o acesso ao ensino secundário”, fato que fez com que grande parte da população de Bissau (capital do país) sejam analfabetos nos dias atuais (GOMES, 2010).

O sistema educativo colonial só começa a perder forças no início dos anos sessenta, em função do processo de mobilização da luta armada, perdendo ainda mais força nos anos 1962/63, pois, nestes anos, muitos jovens deixaram os centros urbanos para o interior, com o objetivo de integrar a luta. Assim sendo, segundo Gomes (2010), nos anos finais da luta de libertação, nas décadas de 1970/73, houve um avanço no sistema educativo guineense, graças à escola piloto. Segundo o pesquisador guineense Leonel Vicente Mendes, o projeto da escola piloto “visava formar quadros políticos, dar formações aos professores, elaborar manuais e suportes didáticos, coordenar escolas e internatos” (Mendes, 2019, p. 64).

Importa frisar que esta escola é fundada pelo *Partido Africano para Independência de Guiné e Cabo Verde* (P.A.I.G.C.), fato que permitiu aumento no acesso e oportunidade da população guineense à educação, não apenas às crianças, mas também aos jovens e adultos que dantes não haviam recebido formação. Os números evoluíram bastante nos 1961/71: 35 quadros foram formados nos diferentes cursos superiores, totalizando 40 formados nos cursos médios e técnicos, e, por fim, 31 quadros foram formados nos diferentes cursos superiores no estrangeiro (GOMES, 2010).

Não é tão difícil dominar um povo, uma vez que se consiga dominá-lo educacionalmente. Por meio do sistema de educação, os portugueses conseguiram dominar a sociedade guineense: ensinaram homens e mulheres da Guiné-Bissau, a partir dos valores da cultura portuguesa, fazendo estes abandonarem seus valores

culturais. Apesar de ser uma força de dominação e de controle, a educação pode ser também força de libertação e de progresso dos dominados (LOPES, 2020). Em virtude disso, Gomes afirma o seguinte:

A educação como elemento fundamental do combate ao analfabetismo e à ignorância constituiu uma das principais armas utilizadas para combater o sistema colonial, e foi um dos pilares do Programa de Reconstrução Nacional, cujo objetivo era atribuir melhores condições de vida às populações das áreas libertadas (2010, p. 91).

Sendo assim, um dos objetivos do programa do partido liderado por Amílcar Cabral e por seus camaradas - o *Partido Africano para Independência da Guiné e Cabo-Verde* (P.A.I.G.C.) - propunha eliminar por completo as dificuldades educacionais que foram criadas pelo colonialismo no sistema educativo guineense. Da mesma forma, pretendia-se aniquilar as consequências da cultura imposta e da exploração colonial, além de promover as línguas nativas, uma vez que existiam (e ainda existem) variadas formas de linguagens. Houve, ainda, a iniciativa de criação da gramática do dialeto crioulo e a promoção das culturas de grupos sociais, bem como a proteção da literatura das artes nacionais. Temáticas como essas não fugiram desse programa (GOMES, 2010).

Para responder às necessidades educacionais do povo guineense na época da luta por independência, foram criadas, na Guiné-Bissau, sobretudo nas zonas libertadas, (conquistadas pelas tropas do P.A.I.G.C.), escolas com objetivos de formar “um homem novo”, sobretudo “livre das guerras do colonialismo” (instruídos a fim de poder prevenir a ação do colono), capazes de assimilar com uma “lente crítica” as conquistas da humanidade e da modernidade, além de assumir responsabilidades, num futuro próximo (GOMES, 2010).

Ainda que as autoridades guineenses, nos anos sessenta, tentassem promover o sistema educativo criado na época das lutas por independência (o que representava uma nobre ideia), tal premissa foi preterida, porque, no período de pós- independência, voltamos de novo para o antigo modelo educativo, quer dizer, o modelo educativo colonial. Vale lembrar que isso ocorreu a partir do momento em que o país entrou em parcerias com os organismos internacionais, nomeadamente UNICEF, *Banco Mundial* e UNESCO.

Segundo Silva:

A homogeneização e alinhamento à organização curricular do atual sistema educativo da Guiné-Bissau ao dos países ocidentais foi um facto concretizado, sob a pressão da UNICEF, (Fundo Internacional de Emergência das Nações Unidas para a Infância) Banco Mundial e Unesco (SILVA *apud* MENDES, 2019, p. 100).

A elaboração de alguns materiais didáticos e a capacitação dos professores do ensino básico sempre é feita pelas organizações supracitadas, dentre outras. Os governantes precisam sair da dependência destes parceiros, sobretudo na elaboração dos planos curriculares para o ensino, o que significa dizer que precisamos mudar nosso *curriculum* escolar para um *curriculum* que atenda às nossas demandas como povos africanos da Guiné.

Há muitos anos, fomos educados pelo sistema colonial e, até hoje, continuamos a sermos educados pelos reflexos deste mesmo sistema educativo. Daí, surge a seguinte questão: até que ponto este sistema ajuda ou não os guineenses na superação do analfabetismo? O modelo educativo colonial ainda reflete no sistema educativo guineense, pois o analfabetismo carrega barreiras que precisam ser vencidas e a educação que temos não ainda conseguiu sanar este problema social. Neste contexto, compartilhamos a ideia com Samba Sané, ao afirmar que:

A educação guineense herdou dos portugueses algumas características. A herança do período colonial se identificou na taxa de analfabetismo na ordem de 90%; uma rede escolar com apenas 418 escolas; professores em número insuficiente, algo deslocado da nova realidade sócio cultural e política; uma gritante falta de manuais didáticos; conteúdos programáticos que nada tinham a ver com a realidade guineense (SANÉ, 2018, p. 58-59).

Os conteúdos programáticos inseridos nas disciplinas que Sané (2018) apontou em seu estudo, não refletem a realidade guineense. Se olharmos para as disciplinas de História e de Geografia, veremos que os conteúdos elencados se mostram demasiadamente distantes da realidade guineense. Na História, os/as alunos/as só estudam os conteúdos dos países europeus, principalmente

Portugal, e o mesmo acontece na Geografia. Desse modo, alguns alunos saem do Ensino Médio sem sequer conhecer a História do próprio país. Partindo deste pressuposto, podemos perceber que o ensino colonial ainda impacta na educação guineense (SANÉ, 2020).

Precisamos pensar e descobrir nosso próprio modelo educativo, para podermos sermos livres da dominação. É evidente que o perfil educacional que ainda perdura, jamais nos ajudou e nem será capaz de auxiliar-nos num futuro próximo. Neste contexto, é necessário começarmos a construir nossa educação, tendo como base nossa própria realidade guineense.

Hoje, um dos grandes problemas que os países africanos têm (não apenas a Guiné-Bissau), é o de superar esse modelo educativo colonial. Se realmente queremos ser livres da dominação, é urgente que pensemos sobre isso. Antes de mais nada, a prioridade deve ser a de construir um novo modelo educativo, “pois é chegado o momento de mobilizarmo-nos vigorosamente para tomar nas próprias mãos o destino dos nossos países e do continente na sua globalidade” (LOPES, 2020, p. 2).

Sendo assim, é preciso pensar no nosso ontem, no nosso hoje e prepararmos nosso futuro. Trata-se de aprender com as ideias dos nossos líderes libertadores, que olhavam a “educação como prática de liberdade e desenvolvimento integral dos povos na era da globalização e da mundialização” (LOPES, 2020, p.7). A educação guineense deve ser pensada a partir da realidade, da cultura e da história do povo da Guiné-Bissau. Trata-se de pensarmos com nossas próprias cabeças e de guiarmos nossas próprias ações (LOPES, 2020).

Acreditamos que Guiné não atingiu a sua liberdade plena, pois a ideia de um “homem e de uma mulher novos”, que Amílcar Cabral propunha, de pensar com a própria cabeça e andar com os próprios pés, a partir da realidade histórico-cultural do povo africano, foi deixada para trás. Vale lembrar que esse ideal nunca foi aplicado em nenhuma governança no país. Neste período de quarenta e cinco anos pós-independência, o país à beira de muitas crises: dentre elas, o conflito histórico enfatiza a pobreza antropológica e estrutural que o país se encontra, comparado ao mundo, nesta época da globalização (LOPES, 2020).

Se continuarmos a deixar nossa juventude ser educada por este sistema colonial, será muito difícil sermos livres da dominação e sairmos daquele lugar de “pobreza

antropológica e estrutural”, pois os colonialistas deixaram uma marca no sistema educativo guineense que precisa ser superada. A começar pela língua que é obrigatória na escola, o português, que, de uma certa forma, causa prejuízo sobre a sociedade guineense, no tocante ao acesso, pois a maioria tem dificuldade de permanecer no ambiente escolar, tendo em conta o fator da língua (NAMONE; TIMBANE, 2017).

Os governantes guineenses precisam estar atentos a esses fatores. Devem, aliás, deixar de seguir os modelos postos pelos colonizadores e criar uma nova política educativa, que abranja a todos/as.

Os/as guineenses precisam que a língua que falam comumente, a saber, o Crioulo, seja estudada na escola. Porque é que guineenses precisam ter apenas a Língua Portuguesa nos currículos escolares? É preciso que o Crioulo seja adotado, pois isso ajudará na melhor compreensão de muitos estudantes e, além disso, permitirá a inclusão de todos no sistema educativo e, de uma certa forma, pode colaborar com o desenvolvimento do sistema educativo guineense. Muitas pessoas têm dificuldade de falar, escrever e compreender a Língua Portuguesa e, por isso, não é necessário continuarmos com um sistema que tem apenas uma única língua de ensino (NAMONE; TIMBANE, 2017). É preciso acenar mecanismos para que haja a educação para todos.

Considerações finais

A política atual guineense não coaduna às ideologias de Amílcar Cabral. Precisamos buscar e descobrir uma forma, ou seja, um método específico, de modelo administrativo guineense, com base na realidade, e conciliá-lo com o do Ocidente. Acreditamos que, se o sistema educativo e o modelo administrativo da Guiné-Bissau distanciarem-se um pouco do sistema educativo e do modelo administrativo colonial, responderia melhor às necessidades da sociedade guineense. Todavia, os governantes ainda acreditam no sistema e no modelo acima referido, pois a postura deles e suas formas de agir são fatores que alimentam este cenário.

Um dos grandes desafios que a Guiné-Bissau tem hoje é o de superar o neocolonialismo, pois este é o fator que provoca grandes problemas na atual conjuntura. Como podemos notar, a colonização tem influenciado a sociedade guineense mentalmente, fato que deve ser desconstruído. As marcas do

colonialismo estão, até então, gravadas nas mentes dos homens e das mulheres guineenses. Por exemplo: se olharmos para a sociedade guineense, podemos perceber que a maioria dos cidadãos, sobretudo os governantes, mantém suas mentes voltadas para o Ocidente. Fomos educados a valorizar mais tudo o que é ocidental: os sonhos e desejos de muitos é de um dia estar numa posição alta (e não importa como chegar lá) fato que, muitas das vezes, acaba por criar problemas governamentais.

É urgente repensarmos uma nova forma política. Para tal, como estratégia, é preciso que haja uma reforma no modelo educativo. Posto isto, é preciso que os governantes atuais se engajem para que haja o progresso e a felicidade do povo guineense, como era almejado por Cabral e por seus camaradas nos anos sessenta, de modo que a sociedade guineense poderá, enfim, caminhar com seus próprios pés, através de seus esforços, dispensando a dependência alheia.

Referências

- ASANTE, Molefi Kete. Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? *In: Revista de Humanidades e Letras* Disponível em: <http://www.asante.net/articles/26/afrocentricity/>. Acesso em: 30 jun. 2020.
- BENZINHO, Joana; ROSA, Marta. [Guia Turístico] à Descoberta da Guiné- Bissau. Disponível em: http://www.consulmarbissau.com/sites/default/files/files/guia_turistico_guine-bissau_ue_acl2018_pt_web.pdf . Acesso em: 02 abr. 2021.
- CABRAL, Amílcar. **Alguns princípios do partido**. Lisboa: Editora Seara Nova, 1974.
- CABRAL, Iva; DE BARROS, Miguel. **Covid-19: Vislumbre de novas oportunidades para reconstruir esperanças**. Disponível em: <http://www.biodiversidadla.org/Autores/Iva-Cabral-e-Miguel-de-Barros>. Acesso em: 17 jul. 2020.
- DABANA, Namone; TIMBANE, Alexandre Antonio. Consequência do ensino da língua portuguesa no sistema fundamental na Guiné-Bissau 43 anos após a independência. **Mandinga – Revista de Estudos Linguísticos**, Redenção - CE, v. 01, n. 01, p. 39-57, jan./jun. 2017. Disponível em: <http://www.revistas.unilab.edu.br/index.php/mandinga/article/view/34> . Acesso em: 28 jun. 2020
- DANSÓ, Iancuba. Distanciamento social é difícil na Guiné-Bissau. *In: Jornal DW*. Disponível em: <https://p.dw.com/p/3aevu> . Acesso em: 28 jun. 2020.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.
- FU KI-AU, Bunseki. **A Arte Kongo de Cuidar de Crianças**. Baltimore: Black Classic Press, 2000.
- GODINHO, Patrícia Gomes. **Os fundamentos de uma nova sociedade: o P.A.I.G.C. e a luta armada na Guiné-Bissau (1963-1973)**. Paris: Editora L'Harmattan, 2010.

LOPES, Filomeno. É possível construir outros paradigmas intelectuais para entrar e sair das universidades? *In: Revista Periferia*. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/e-possivel-construir-outro-paradigma-intelectual-para-entrar-e-sair-das-universidades-2/> . Acesso em: 28 jun. 2020.

MENDES, Leonel Vicente. **(Des) caminhos do sistema de ensino guineense: avanços, recuos e perspectivas**. Curitiba: Editora CRV, 2019.

PORTAL GELEDÉS. **Amílcar Cabral é o segundo maior líder da História**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/amilcar-cabral-e-o-segundo-maior-lider-da-historia/>. Acesso em: 25 ago. 2020.

SANÉ, Samba. Desafios da educação na Guiné-Bissau. **Revista Temas em Educação**, João Pessoa, v. 27, n.1, p. 55-77, jan/jun 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.22478/ufpb.2359-7003.2018v27n1.39717>. Acesso em: 28 jun. 2020.



CAPÍTULO 14

O uso pejorativo da designação “nego” em figurinhas de *whatsapp*: uma análise sobre a reprodução (in)consciente do racismo estrutural

Diego Benjamim Neves
Thiago Gomes Novaes

Considerações iniciais

Figurinhas ou *stickers* são tipos de “memes” que, enquanto objeto da cultura, veiculam representações dos mais variados tipos em situações discursivas - sobretudo aquelas que circulam nas esferas cotidiana e pessoal em aplicativos eletrônicos da indústria cultural. Por meio do compartilhamento e da imitação entre interlocutores, tais objetos, ainda que muitas vezes sejam efêmeros, promovem a disseminação rápida de representações discursivas - do ponto de vista do humor e da expressão de sentimentos/emoções - e, por vezes, tornam-se virais nas diferentes redes sociais.

Inseridas a partir de 2018 (TRINDADE, 2020) no *WhastApp* - como uma espécie de virada pictórica na “história” desse aplicativo, que já contava com outras funções audiovisuais -, a veiculação de figurinhas contribui para o processo de formação, reforço e perpetuação de mentalidades das mais diferentes ordens, bem como de práticas de letramento nas esferas já citadas e apropriação de tais objetos enquanto elementos sógnicos de uma “gramática” digital, de cuja esfera tais textos constituem-se como multimodais e com caráter “epidítico” (CARMELINO; KOGAWA, 2020). Tais figurinhas compõem também a alfabetização visual dos sujeitos deste nosso tempo histórico e podem ser criadas por quaisquer sujeitos a partir de *softwares* disponíveis nas “lojas” virtuais de aplicativos dos sistemas operacionais dos *smartphones*. São, portanto, elementos da cibercultura, que, enquanto campo de pesquisa, constitui-se como “[...] o estudo dos vários

fenômenos sociais associados à internet e outras formas de comunicação em rede” (MANOVICH, 2005, p. 26). O próprio Manovich (2005) exemplifica tais fenômenos, incluindo a possibilidade de problematizações em torno das “[...] questões de gênero e etnia no uso da internet” (p. 27).

Inserido no grupo de mídias digitais, o *WhastApp* é um *software* de mensagens instantâneas, criado em 2009, disponível gratuitamente para diferentes aparelhos de telefonia celular utilizados por pessoas físicas. No recorte e interpretação propostos por nós, nosso olhar volta-se às “figurinhas”, veiculadas por meio desse *software*, que contêm a designação pejorativa “nego”, a partir das quais compusemos três grupos de figurinhas que aprioristicamente atribuímos a rubrica de memes baseados em representações estéticas e psicossociais racistas sobre o sujeito negro, que nossa análise inicial pretende reportar como conteúdo visível de racismo estrutural.

A seleção de figurinhas deu-se a partir do incômodo destes autores na relação cotidiana com tais objetos, pois, impingidos pelas formas mais ou menos insinuas e dissimuladas de racismo, “[...] quem suporta[-ria] sem nenhuma vergonha [tal] contradição?” (BARTHES, 1987, p. 7). Isso fez despertar em nós a vontade de propor uma inteligibilidade possível para as representações envolvidas na criação, veiculação e compartilhamento de tais objetos. Para isso, como explica Certeau (1982), começamos com “[...] o gesto de *separar*, de reunir, de transformar em ‘documentos’ certos objetos distribuídos de outra maneira” (p. 80, itálico do autor) nas práticas culturais e a inventariar esses objetos para, do ponto de vista da pesquisa em História, - sobretudo pelos pressupostos da Nova História Cultural -, tratá-los como fontes documentais, como documentos/monumentos (LE GOFF, 1984).

Este texto, então, é apresentado como “lição de modéstia” (DOSSE, 2012, p.14) e contém uma inteligibilidade entre aquelas que são possíveis, considerando o lugar social, as fontes e os procedimentos de análise destes historiadores, de acordo com o aporte teórico escolhido. Dessa forma, a crítica impressa em nosso texto converge-se ao que propõe Barthes (1987), para quem “[...] a crítica é sempre histórica ou prospectiva” (p. 30).

Com relação ao uso de figurinhas, nossa revisão bibliográfica fez com que nos deparássemos com o artigo *Stickers do Whatsapp: (nova) forma persuasiva de interação bem-humorada* de Carmelino e Kogawa (2020), em que propuseram

uma análise dessa nova forma de comunicação a partir do referencial teórico da retórica. Conforme aponta tais autoras, as “[...] figurinhas são argumentos prontos, que podem ser usados para exprimir um ponto de vista sobre situações muito diferentes” (p. 24) e sendo o *sticker* uma mensagem dirigida, requer-se que, para cada auditório - na retórica aristotélica -, existam “[...] um conjunto de coisas admitidas que têm, todas, a possibilidade de influenciar-lhes as reações, um sistema de referência que serve para testar as argumentações” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA *apud* CARMELINO; KOGAWA, 2020, p. 24).

Também pudemos ler a publicação *Nega explica porque o meme “nego” é racista*, de Ramos (2020) cujo objetivo principal é discutir os diferentes significados atribuídos à palavra “nego” em memes, no geral, dentro do que chamaremos de “configuração textual” (MORTATTI, 1999) desses textos. Para uma discussão acerca do uso positivo dessa palavra, sugerimos a leitura de Ramos (2020), pois a autora traz exemplos de como a palavra também pode ser usada para expressar carinho e afeição, desde que levadas em conta, as condições do auditório. Nesse texto, Ramos (2020) faz alusão aos memes e fornece exemplos de uso racista da palavra em tela. Segundo ela:

‘Nego’, ‘nega’, ‘neguinho’ e ‘neguinha’ são expressões que podem ser usadas para demonstrar afeto ou para ofender [...]. A diferença nos usos dessas expressões ficam evidenciadas por meio do conjunto de frases a seguir, que apontam o teor pejorativo e racista, pois carregam um contexto que explicita as ofensas (RAMOS, 2020, s/p.).

Daí que atribuímos a menção de objetos sógnicos às figurinhas, “[...] como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente” (CHARTIER, 1991, p. 184), que refratam representações racistas sobre o negro e a negra na sociedade.

A análise da seleção de figurinhas - que apresentaremos oportunamente - se deu sobre o prisma da concepção de “racismo estrutural” representado pelas rotulações ou estigmas sociais vinculados aos negros e às negras e como essas categorizações reverberam o racismo velado sob a insígnia do humor, do fazer rir em situações comunicativas informais da cibercultura.

Em relação às discussões sobre racismo estrutural, nosso aporte teórico é Almeida (2018), para quem o conceito designa uma “[...] forma sistemática de

discriminação que tem a raça por fundamento” (p. 25) e que “[...] transcende o âmbito da ação individual [e] frisa a dimensão do poder como elemento constitutivo das relações raciais” (p. 36). Não é somente uma mera herança do passado colonial, “[...] racismo é uma relação social, que se estrutura política e economicamente” (ALMEIDA, 2018, p. 23) na sociedade. Especificamente no Brasil, o racismo tem contornos peculiares, pois apresenta-se de forma velada, camuflada. Munanga (1996) alerta para essa diferenciação ao dizer que ao “[...] contrário do que aconteceu nos países de racismo aberto “[...] o silêncio, o implícito, a sutileza, o vetado, o paternalismo, são alguns aspectos dessa ideologia. O racismo brasileiro na sua estratégia age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos” (p. 215). Imbuídos de tais discussões propusemos a análise inicial que transcrevemos a seguir.

Representações fenotípicas, cognitivas e psicossociais - materialidades racistas em situações discursivas

Como apontado na seção anterior, selecionamos figurinhas cujo conteúdo contém a designação pejorativa “nego” associado a outros elementos textuais como imagens, cores, formatações, recortes e relações entre planos primário e secundário. À análise convergimos, de forma inicial, elementos de diferentes áreas do saber, mas, dentre as interpretações possíveis, pretendemos demonstrar, do ponto de vista da história, que a partir de 2018, a inserção e possibilidade de compartilhamento de figurinhas, possibilitou mais uma via de acesso às representações racistas que se veiculam nos meios culturais. De certa forma, e, como exercício de “modéstia” (DOSSE, 2012), este trabalho endossa o *status* de fonte - para análise histórica - que pretendemos dar a tais objetos, haja vista que nos processos de revisão bibliográfica, por ora, não encontramos trabalhos cujo objetivo dos autores fosse discutir tais objetos culturais à luz da história.

A análise que ora propomos baseia-se em nossas apropriações com relação às figurinhas - materialidades, no sentido atribuído por Chartier (1990) - que agrupamos nos seguintes recortes: “Representações de alusões fenotípicas”; “Representações de depreciações cognitivas” e “Representações de alusões a atitudes psicossociais” e que ilustramos neste tópico por meio das figuras 1, 2 e 3.

Quanto ao conceito de “representação”, assumimos a concepção de Chartier (1990). Para tal autor, representações são “[...] esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 1990, p. 17). As representações são materializadas em textos, de cujo sentido tomamos de empréstimo a definição de Mortatti (1999):

[...] a materialização de um projeto (discursivo), concebido, executado e avaliado por um sujeito que, a partir de certas necessidades, movido por certos objetivos, sobressaltado pelas contingências e mediado pela linguagem, em determinadas condições históricas e sociais, escolhe – dentre as possíveis e conhecidas – as opções de dizer/escrever o que precisa escrever para outro(s). Dessa perspectiva, o que confere singularidade a um texto é o conjunto de sua configuração textual [...] (MORTATTI, 1999, p. 71).

Acerca do conceito de “apropriação”, a acepção hermenêutica de Ricoeur, segundo Chartier (2001), refere-se à atualização, realização e recepção do texto “[...] de maneira que se modifiquem sua concepção, sua visão ou sua representação do tempo, do indivíduo, do sujeito” (2001, p. 116). Chartier (2001) usa o termo na pluralidade e multiplicidade de interpretações e compreensão dos textos, “[...] o que significa seguir a definição hermenêutica, mas com um conteúdo sócio-histórico particular” (p. 116), isso, pois o autor entende que não há sentidos universais, invariáveis, abstratos, mas sim usos com caráter “inventivo e criador” (CHARTIER, 2001, p. 117). Por ser de caráter individual, a apropriação não foge ao peso da desigualdade. Se há acesso desigual aos bens simbólicos em nossa sociedade, há desigualdade nos processos de apropriação dos diferentes textos e suas representações. De Foucault, a maior aproximação com o uso do conceito “apropriação”, por Chartier, é o caráter desigual na tensão de interpretar o mundo. Daí advém a possibilidade, por nós, de apropriarmos sentidos racistas nos objetos recolhidos para este estudo, o que não significa - infelizmente - que todas as pessoas assim o façam. Neste artigo, nossa pretensão é dar uma inteligibilidade histórica para tais representações e apropriações.

O primeiro grupo de figurinhas contém representações fenotípicas com forte intenção depreciativa. Os textos verbais presentes são: “nego cuida da pele”, “nego só tem papo”, “nego já não é mais o mesmo” e “nego tá aí que eu sei”.

A Figura 1 exemplifica alguns dos textos recolhidos por nós para este estudo:

Figura 1: Representações de alusões fenotípicas.

Fonte: Arquivo dos autores.

Em tal grupo é possível perceber que os fenótipos negroides, principalmente no que tange às colorações de pele, são apresentados com desprezo ou de forma pejorativa, apresentando essas características como defeito, de maneira a inferiorizar os fenótipos negros numa perspectiva eurocentrista de definir: o que é belo; o que é esteticamente aceitável; aquilo que é considerado padrão e não padrão e o que se encaixa no estereótipo forjado pela suplantação de tudo aquilo que foi reportado aos “bárbaros” ao longo de uma história, cujo epicentro foi o chamado Velho Mundo e de onde florescem ideias racistas e eugenistas para quais destacamos uma maior acentuação e experimentação dos ideais eugênicos nos idos de 1930, numa contínua finalidade de embranquecimento dos vulgos recém escravizados⁶¹ libertos. Portanto, essa implantação e disseminação de práticas eugênicas brasileiras inserem-se numa definição crítica definida por Stepan (2005) de “[...] versão brasileira da ‘miscigenação construtiva’” (p. 165) pelo qual entendemos que essa estigmatização, inferiorização dos fenótipos negros é ainda rescaldo eugênico no tempo presente. Vale ressaltar que para Munanga (2000) o 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 o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo a qual ele pertence (MUNANGA, 2000, p. 8).

61 Preferimos a palavra “escravizado” à palavra “escravo”, pois aquela é passível de ser apropriada dentro das relações de colonialidade, enquanto esta sugere uma condição ontológica do ser que, no caso, são os negros e negras.

No caso em que a figura de Michael Jackson é utilizada como representativo de “nego já não é mais o mesmo”, em nossa apropriação, a representação empreendida é a de que desde que o negro adira a padrões estéticos eurocêntricos, passa-se a ser visto de outra forma pela sociedade. Ainda que não consigamos exemplificar e ilustrar de outras maneiras, tal representação aparece de forma semelhante no que se refere à estética dos cabelos crespos, por exemplo.

A ideia de “cuidar” da pele talvez esteja eivada de representações do tipo: a pele do negro é amaldiçoada, portanto a eles é necessário um cuidado superior para que ela se torne aceitável.

Para a historiadora Patrícia Porto de Oliveira (2004), essa maldição impingida ao negro e seus traços fenotípicos, tem raízes históricas justificadas pelo

[...] jesuíta italiano Jorge Benci, que viveu no Brasil na segunda metade do século XVII, [e] publicou seus sermões, reunidos sob o título *Economia Cristã dos Senhores no Governo de seus Escravos*, [justificando] na obra que o fato de haver existido senhores e escravos devia-se, sem dúvida, ao pecado original praticado por Adão e Eva. Os africanos eram escravos por castigo, devido ao atrevimento de Cam, o filho de Noé, que zombou da nudez de seu pai durante o sono. Cam e toda a sua descendência foram amaldiçoados e condenados à escravidão e conseqüentemente, ao cativeiro. Logo, simbolicamente Cam passou a representar o primeiro pai dos negros” (OLIVEIRA, 2004, p. 06).

Essa depreciação dos fenótipos negros em comparação à estética eurocêntrica gera o que Goffman (1988) apresenta por criação de estigma que consiste em tornar estranho

[...] o que está a nossa frente [surgindo] evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser - incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável - num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande (GOFFMAN, 1998, p.6).

Retomando, portanto, que o racismo estrutural para Almeida (2018) “[...] transcende o âmbito da ação individual” (p. 36) entendemos que os textos verbais apresentados nos *stickers*, assim como a utilização de pessoas negras nas representações da figura 1, são reproduzidos, compartilhados e podem encontrar amparo por parte de seu auditório. Inferindo a depreciação fenotípica que já mencionamos, denota-se que não é uma questão de opinião pessoal aferir tais características depreciativas a negros, bem como também não é aleatória a escolha das pessoas negras que ocupam o plano central da imagem, uma vez que o “[...] racismo constitui todo um complexo imaginário social que a todo o momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional” (ALMEIDA, 2018, p. 51).

O segundo grupo contém figurinhas que, em nossa apropriação, veiculam representações acerca das capacidades cognitivas dos sujeitos negros. Os textos verbais presentes são: “nego não entende”, “nego perdeu a noção do perigo”, “nego estuda” e “nego não vê o outro lado da coisa”.

A Figura 2 é representativa das figurinhas recolhidas por nós:

Figura 2: Representações de depreciações cognitivas.



Fonte: Arquivo dos autores.

Entre as figurinhas, duas se mostram emblemáticas por conterem símbolos da falaciosa supremacia ariana e, nesse sentido, é válido ressaltar que “[...] raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica [...]” (HALL, 2004, p. 63). Uma delas contém uma suástica nazista, representação apropriada pelos nazistas e partido alemães da extrema direita cujo um de seus simbolismos era de um estado “puro”, um ícone da identidade ariana. Na outra aparecem pessoas com vestimentas típicas da *Kun Klux Kan*, organização estadunidense que teve por ideologia o supremacismo branco, o antissemitismo e ações xenofobas, e

que, durante décadas, perseguiu e assassinou negros numa tentativa de impedir direitos civis para afro-americanos.

Nessas duas figurinhas, a “figura” do negro (radicalizada num “objeto” universal, homogêneo e por isso com referências sempre no singular e no gênero masculino) são postuladas como pessoas que não entendem o que significa sustentar, associar-se ou estar perto de símbolos como os apresentados. Não é possível saber se as cenas envolvidas na criação de tais textos são reais ou se são “montagens” realizadas por meio de *softwares*. Ainda que fossem cenas reais, o fato de transformá-las em figurinhas de *WhatsApp*, demonstra uma representação de que exista um auditório que compreenderá as intenções escusas, como o estudo de Carmelino e Kogawa (2020) demonstra.

Ainda analisando os *stickers* da figura 2, temos um garoto negro que mostra pela expressão facial estar entediado, desinteressado na atividade que desenvolve. Isso denota uma aparente contradição na ação de estudo apresentada na imagem e o texto verbal: “nego estuda”. Ao que nos parece, impele o espectador a crer que ali apresenta-se uma ironia, como se não houvesse negros que tivessem prazer pelos estudos. Almeida (2018) destaca que mesmo hoje:

[...] quando as teorias racistas estão desmoralizadas nos meios acadêmicos e nos círculos intelectuais que as gestaram, na cultura popular ainda é possível ouvir sobre a inaptidão dos negros para certas tarefas que exigem preparo intelectual, senso de estratégia e autoconfiança como professor, médico, advogado, goleiro, técnico de futebol ou administrador” (ALMEIDA, 2018, p.48).

Munanga (2000) enfatiza que o “[...] racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são conseqüências diretas de suas características físicas ou biológicas” (p. 08). E na concepção de Schwarcz (2019) o racismo se “[...] agarra a uma ideologia cujo propósito é garantir a manutenção de privilégios, aprofundando a distância social” (p. 35).

A última “figurinha” desse grupo tem por protagonista o personagem dos quadrinhos publicados pela *Marvel Comics*, Nick Fury, que utiliza um tampão em um dos olhos. Na figurinha, esse acessório é utilizado para dar sentido ao texto verbal em que é dito que “nego não vê o outro lado da coisa”, na intenção de associar aos negros uma depreciação cognitiva. Nesse sentido, afirmamos mais uma vez que a escolha do

uso de negros em tais figurinhas abarcam uma ramificação do racismo velado, pois o personagem escolhido para a confecção do *sticker* foi o Nick Fury, negro interpretado por Samuel L. Jackson na versão cinematográfica, em vez da versão dos quadrinhos da Marvel, em que Nick Fury é branco e usa o mesmo acessório de tampão em um dos olhos. Portanto, se a intenção do criador da figurinha não fosse promover a depreciação cognitiva do negro, sem sombra de dúvida a escolha pelo personagem branco se faria presente no *sticker*, uma vez que ambos os personagens se diferenciam apenas pelo nível de melanina na pele. Nessa hipótese, a designação “nego” talvez possuísse aproximações sinonímicas com a palavra “sujeito”.

O terceiro grupo contém figurinhas com representações de atitudes psicossociais. Os textos verbais presentes são: “nego tá loko”; “nego pensa que me engana”; “nego tá cagando e andando”; “nego fica de palhaçada”; “nego brinca com coisa pesada”; “nego não se enxerga”; “nego fala demais”; “nego acha que é santo”; “nego exagera”; e “nego é embaçado”.

A Figura 3 ilustra nossas escolhas:

Figura 3: Representações de alusões a atitudes psicossociais.



Fonte: Arquivo dos autores.

Esse grupo é o que contém mais elementos e denota, para nós, um tipo de racismo estrutural não apenas baseado nas características fenotípicas, mas que dá ênfase às atitudes psicossociais que, de um ponto de vista racista, impõem vicissitudes à sociedade (em grande parte entendida como o conjunto hegemônico branco⁶²). Para nós, representações como imposição de limites e comportamentos são veiculadas por meio de tais figurinhas, reverberando o racismo que é “[...] plenamente atuante, enquanto ideologia social, na poderosa teoria do ‘senso comum’, aquela que age perversamente no silêncio e na conveniência do dia a dia” (SCHWARCZ, 2019, p.35).

Gay (1995) afirma que toda “[...] cultura, toda classe, todo século constrói seus próprios álibis para a agressão” (p. 43) que reverberam na criação do que classificou como “outro conveniente” (GAY, 1995, p. 76). Em tais figurinhas há representações de conveniência do sujeito negro sob uma ótica racista. É possível depreender, por exemplo: a ideia de que o sujeito negro possua um “quê” de anormalidade no que diz respeito a um comportamento não neurotípico; ideia de que tal sujeito é merecedor de desconfiança, e é “embaçado” - por parte desse criador, “eu-lírico” que se enxerga a partir dos parâmetros da branquitude; ideia de um sujeito que não responde adequadamente por suas atitudes e que portanto é um “sem-limite”, exagerado, numa organização social pautada pela branquitude; ideia de sujeito digno de pena e a quem pode-se impingir a pecha de “ridículo”; estereótipos de associação a coisas ilícitas, infração, erro, dignas de desconfiança; ideia de que o negro “não se enxerga”, provavelmente querendo veicular a ideia de que negro esteja fazendo algo destinado a um branco e, portanto, desconhece o seu lugar social; ideia de que reivindicações e organizações contra-hegemônicas são falatório - comparando-se ao que hoje é reportado como “mimimi” ou discurso de vitimização que prejudica a falaciosa ideia de integração nacional.

Em uma das figurinhas, a imagem de Martin Luther King é utilizada de forma leviana e intencionalmente selecionada, pois ao se escolher o ganhador do prêmio Nobel da Paz no ano de 1964 pela árdua e contínua luta antirracista nos Estados Unidos, o criador ou criadora da figurinha quer atribuir aos “espectadores” que o “nego ‘que’ fala demais” é aquele que usa as palavras na defesa pelo fim do racismo. É aquele que luta para mudança do *status quo* ou mesmo que “nego” ao

62 Outros marcadores sociais também podem ser apontados, embora não sejam nosso objeto de análise, tais como: paternalismo, coronelismo, colonialismo, machismo, heteronormatividade, cristianismo etc.

falar demais, fala palavras sem crédito. Qualquer personagem que faz o uso do discurso e da palavra em público poderia ser utilizado para a criação da figurinha, porém, mais uma vez destacamos que houve uma intencionalidade pautada não só na cor da pele, mas também na ideologia defendida pelo personagem escolhido.

Em rápidas considerações acerca do “eu-lírico” criador: virtualmente sua materialidade reproduz suas representações, mas como a “[...] internet é o reino do pseudônimo” (JOST, 2011, p. 104), sua presença autoral perde o *status* de importância perante o seu auditório, que pelo ato de compartilhamento, apropria-se do discurso em favor de uma intencionalidade comunicativa, compactuando com a função *signica* que anteriormente foi atribuída ao objeto. De certo modo, autor e auditório (leitores e compartilhadores) compactuam discursivamente da autoria, pois “[...] o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura não [...] [põe] em jogo senão os signos” (FOUCAULT, 2014, p. 46-47). Ainda assim, em se tratando de comportamentos com relação às mídias digitais, Jost (2005) assevera que “[...] o mínimo que se pode pedir a um interlocutor, seja quem for, é de assumir suas afirmações e não se esconder deliberadamente” (JOST, 2011, p. 105).

No texto *É possível um ato desinteressado?*, Bourdieu (2011), responde o título de seu ensaio à luz de um dos postulados do conhecimento sociológico: o princípio da razão suficiente. Para o autor, “[...] os agentes sociais não agem de maneira disparatada, [...] eles não são loucos, [...] eles não fazem coisas sem sentido” (BOURDIEU, 2011, p. 138). Isso não significa que todos nós, agentes sociais, sejamos racionais, mas que nossas ações são guiadas por razões. Ou seja, algumas condutas de agentes sociais são razoáveis, no sentido de terem razões subjacentes, que conduzem à ação, mas nem sempre são racionais. Nem sempre, há um “[...] cálculo racional das probabilidades [induzindo] as escolhas [...]” (BOURDIEU, 2011, p. 138), mas tais atos estão envolvidos numa economia simbólica (jogo dentro de um campo no sentido bourdieusiano), para a qual Bourdieu (2011) conceitua como “interesse”, “*illusio*”, “libido”, “investimento”. Utilizando a categoria “interesse” a título de exemplo, tal conceito remete-se a: “[...] ‘estar em’, participar, admitir, portanto, que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguidos; é

reconhecer o jogo e reconhecer os alvos” (BOURDIEU, 2011, p. 139). Há no jogo uma cumplicidade e tal aspecto vai ao encontro do que postulamos anteriormente como auditório ou como uma relação *signica*.

Considerações finais

Tencionamos neste estudo utilizar as figurinhas de *WhatsApp*, por nós selecionadas e analisadas como materialidades multimodais, que contêm representações racistas envolvendo conteúdos de ordem fenotípica, cognitiva e psicossocial. As utilizamos como fontes históricas, pois “[...] imagens, assim como textos e testemunhos orais, são uma forma importante de evidência histórica” (BURKE, 2004, p.25) para demonstrar que a partir de 2018, tais objetos culturais são também refratários de representações racistas, e o “[...] pior é que os elementos dessa hierarquização [...] racista [...] sobreviveram ao tempo [...] aos progressos da ciência e se mantêm ainda intactos no imaginário coletivo das novas gerações” (MUNANGA, 2000, p. 9) – como no caso das figurinhas que escolhemos – e, portanto, podem se constituir como mais uma via de acesso aos estudos aportados no conceito de racismo estrutural.

Ainda que tenha sido um breve estudo e não seja um resultado de pesquisa acadêmica mais ampla, é possível afirmar que os objetos escolhidos como fontes são interesse de discussão. Como apontamos, Ramos (2020) – ainda que falando de memes em geral (pois seu texto é anterior à viabilização de stickers em *WhatsApp*) e Carmelino e Kogawa (2020) enfocam o uso de tais objetos por diferentes vieses, sobressaindo-se o que se refere à linguagem. Nós escolhemos tratar especificamente as apropriações que fizemos dos objetos escolhidos tentando propor uma inteligibilidade acerca das representações que mobilizaram a criação, uso e compartilhamento de tais textos em situações discursivas, o que também não deixa de se relacionar à linguagem. A diferença, porém, está no recorte racial que foi feito por nós. Recortes de diferentes ordens poderiam ter sido feitos: de gênero, sexualidades, religião, origem, variedade linguística, classe social etc. Esse recorte é o que nos contrariou no momento, pois a “[...] leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: é pôr em jogo o corpo, é inscrição num espaço, relação consigo ou com o outro” (CHARTIER, 1991, p. 181).

Nossa intenção foi demonstrar que se pode depreender representações racistas em figurinhas cujo texto verbal associado aos demais elementos linguísticos, contenha a palavra “nego”. Em muitos dos casos enfocados, os demais elementos do texto prescindem do elemento verbal para que a figura de um homem negro ou uma mulher negra já estejam expostos em uma situação considerada vexatória - o que reforça nossa hipótese de que tais objetos são perpassados pelo racismo estrutural, visceral e insistente da sociedade brasileira, nos lembrando que a constatação feita em 1972 por Fernandes (2007): o “[...] negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como ‘igual’”. (p. 33), permanece até os dias atuais. Para nós, assim como para Schwarcz (2019), enquanto o racismo persistir impregnado nas relações e instituições sociais e pessoais “[...] não poderemos falar em democracia consolidada” (p.39).

É bom registrar também que, haja vista que as figurinhas são textos multimodais em cuja configuração textual há componentes verbais e não verbais, diferentes pessoas podem ser impactadas com suas mensagens, independentemente da condição de alfabetizado, não-alfabetizado ou dos graus de letramento que já tenham desenvolvido. Desse modo, tais objetos - quando construídos sob uma perspectiva preconceituosa - têm um potencial impacto sobre a subjetividade de diferentes sujeitos. Os responsáveis, porém, não seriam apenas os autores, mas também aqueles que funcionam como auditório, como caixa de ressonância que incorporam tais objetos em suas situações discursivas por meio do compartilhamento.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é Racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- BARTHES, Roland. **O prazer do texto**. Trad. J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. **É possível um ato desinteressado?** In: BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2011.
- BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- CARMELINO, Ana Cristina; KOGAWA, Lídia. Stickers do Whatsapp: (nova) forma persuasiva de interação bem-humorada. **EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 20, v. 1, p. 6-27, 2020.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria M. Galhardo. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos avançados**, v.5, n. 11, USP, 1991.
- CHARTIER, Roger. **Cultura escrita, Literatura e História: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit**. Trad.: Ernani Rosa. Porto Alegre: Artmed, 2001.
- DOSSE, François. História do tempo presente e historiografia. **Tempo e Argumento**, Revista do Programa de Pós-Graduação em História, v 4, n.º 1, jan./jun., Florianópolis 2012.
- FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- GAY, Peter. **O cultivo do ódio: A experiência burguesa da rainha Vitoria a Freud**. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1988.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- JOST, François. Novos comportamentos para antigas mídias ou antigos comportamentos para novas mídias? **Matrizes**, Ano 4 – n.º2, p. 93-109, jan./jun., 2011.
- LE GOFF, Jacques. **Documento/Monumento**. Trad. de S. F. Borges. In: Enciclopédia Einaudi – I. Memória-História. p. 95-106. Lisboa: Imp. Nac., Casa da Moeda, 1984.
- MANOVICH, Lev. **Novas mídias como tecnologia e ideias: dez definições**. In: LEÃO, Lúcia (Org.). O chip e o caleidoscópio: reflexões sobre as novas mídias. São Paulo: Senac, 2005.
- MORTATTI, Maria do Rosário Longo. Notas sobre linguagem, texto e pesquisa histórica em educação. **História da Educação**, Pelotas/RS, p. 69-77, 1999.
- MUNANGA, Kabengele. **As facetas de um racismo silenciado**. In: SCHWARCZ, L; QUEIROZ, R. S. (Org). Raça e Diversidade. São Paulo: Edusp, 1996. p. 13.
- MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade, etnia**. Niterói: Eduff, 2000.
- OLIVEIRA, Patricia Porto de. **O. Desfazendo a maldição de Cam por meio dos assentos de batismo de escravos adultos da Matriz de Pilar de Ouro Preto (1712-1750)**. **Anais do XI seminário sobre economia mineira**. In: Paula, João Antonio de et al. Cedeplar. Universidade federal de Minas Gerais. 2004.
- RAMOS, Aline. Nega explica porque o meme “nego” é racista. **Portal Geledés**, 05 abr. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/nega-explica-porque-o-meme-nego-e-racista/>. Acesso em: 30 maio 2020.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- TRINDADE, Rodrigo. Figurinhas começam a chegar no WhatsApp, veja como usar, **Uol**, 25 out. 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/tecnologia/noticias/redacao/2018/10/25/figurinhascomecam-a-chegar-no-whatsapp-veja-como-usar.htm>. Acesso em: 30 maio 2020.

Sobre as autoras e os autores

Ailton Gomes

Graduando em Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), integrante do Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Filosofia Africana, Processos Educativos e (Des)colonização em África, (Tumoxi-Firkidja/CNPq).

E-mail: mceducador91@gmail.com

Alcione Corrêa Alves

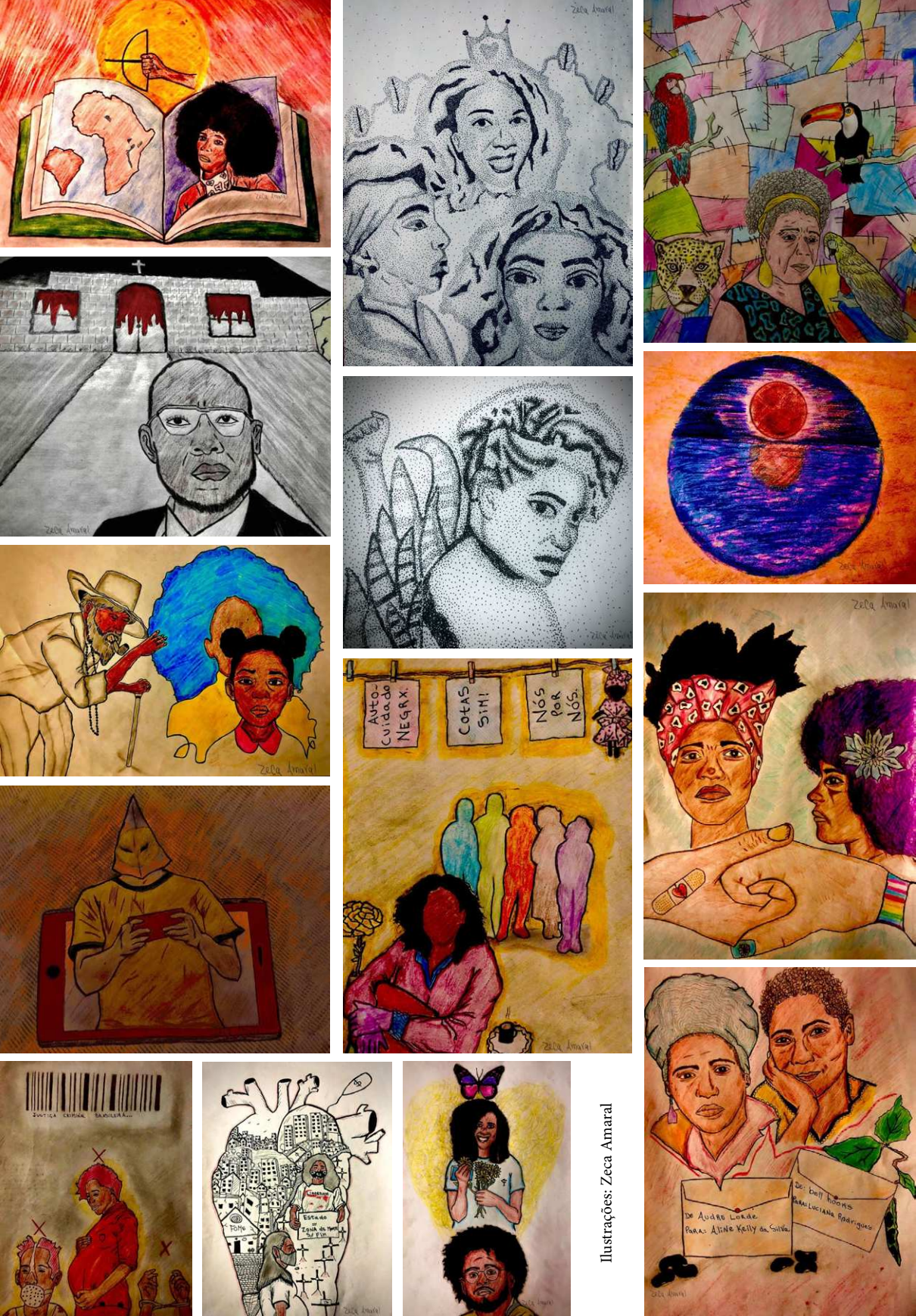
Mestrado e Doutorado em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor adjunto III na Universidade Federal do Piauí, onde desenvolve atividades docentes de ensino, extensão e pesquisa, em níveis de graduação e pós-graduação. Coordena, desde 2010, o Projeto de Pesquisa Teseu, o labirinto e seu nome, dedicado ao tema das construções identitárias nas literaturas negras americanas. Isso implica, como atual objetivo de investigação (seu e do Projeto Teseu), perceber este corpus de pensamento negro em uma dupla dimensão de ficção e ensaio, de modo a evidenciar o quanto contribui à formulação de novos problemas, teóricos e epistemológicos, atinentes a uma Teoria Literária contemporânea em Nuestramérica (Abya Yalá).

E-mail: alcione@ufpi.edu.br

Alef Monteiro

Sociólogo e Antropólogo, é doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), graduado em Ciências Sociais (UFPA) e integrante do Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEAM/UFPA).

E-mail: alefmonteiro1@gmail.com



Ilustrações: Zeca Amaral

Aline Kelly da Silva

Doutoranda em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Graduada e mestra em Psicologia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Integrante do Grupo de Pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (UFAL) e do Núcleo de Estudos em Imagem, Trabalho e Subjetividade (NEITS-UFRGS).

E-mail: alineksilva977@gmail.com

Ana Catarine Guimarães Castro

Residente em Saúde da Família pela Universidade Estadual de Santa Cruz. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco. Desenvolve pesquisa na área de saúde mental na perspectiva afrocêntrica. Ex-integrante da Rede de Mulheres Negras de Pernambuco (RMN - PE) - Núcleo Sertão.

E-mail: guimaraes.cat30@gmail.com

Bruna Ribeiro Troitinho

Doutoranda em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Pesquisadora no Núcleo de Estudos Contemporâneos (NECON-UFSM), integra o Coletivo Primaveras Negras.

E-mail: brunari.troitinho@gmail.com

Camila de Freitas Moraes

Possui Graduação em Psicologia pela Escola Superior da Amazônia - ESAMAZ (2015); Psicanalista e Membro da Escola de Estudos Psicanalíticos FreudLacan (2015 até o momento atual); Especialista em Saúde Mental pelo Centro Universitário da Serra Gaúcha - FSG (2018); Mestre em Política Social e Direitos Humanos pela Universidade Católica de Pelotas - UCPEL (2020); Doutoranda em Política Social e Direitos Humanos - UCPEL (2021) e Participante e Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudo e Pesquisa Questão Agrária e Urbana e Ambiental/ Observatório dos Conflitos da Cidade.

E-mail: camilapsi.moraes@yahoo.com.br

Camila Dutra dos Santos

Graduada em Psicologia pela Faculdade São Francisco de Assis (UNIFIN). Especialista em Saúde da Família e Comunidade da Residência Multiprofissional em Saúde do Grupo Hospitalar Conceição (GHC) e pós graduada em Sexualidade Humana pela Rede Futura de Ensino (FAVENI).

E-mail: camyladutra@gmail.com

Carla Graziela Rodegueiro Barcelos Araújo

Assistente Social, Mestre em Política Social pela Universidade Católica de Pelotas - UCPEL, Doutoranda em Política Social e Direitos Humanos, Pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisa Questão Agrária Urbana e Ambiental/ Observatório dos Conflitos da Cidade.

E-mail: grazirba@gmail.com

Carla Regina Silva

Terapeuta Ocupacional, Mestre e Doutora em Educação, Pós-Doutorado sobre perspectiva crítica decolonial em Terapia Ocupacional, Professora dos cursos de graduação e pós-graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos. Líder do grupo de pesquisa Atividades Humanas e Terapia Ocupacional. Realiza ações integradas de ensino, pesquisa e extensão no campo da cultura e epistemologia em Terapia Ocupacional, a partir de estudos e perspectivas críticas, feministas e decoloniais.

E-mail: carlars@ufscar.br

Cristine Jaques Ribeiro

Graduada em Serviço Social pela Universidade Católica de Pelotas. Mestre e Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Docente dos Cursos de Graduação em Serviço Social e Pós-graduação em Política Social e Direitos Humanos UCPEL. Coordena o GEP Questão Agrária, Urbana e Ambiental Observatório dos Conflitos da Cidade/UCPEL.

E-mail: cristinejrib@gmail.com

Diego Benjamim Neves

Diretor de escola da Rede Municipal de Ensino de São Paulo. Graduado em Pedagogia pelo Centro Universitário FIEO (UNIFIEO); especialista em Educação pela USP; mestre em Educação na linha de História da Educação pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Membro de grupos de pesquisa sobre infância, linguagem e história da educação.

E-mail: dibenjamim@hotmail.com

Dyana Helena de Souza

Mestre em Saúde Coletiva pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade de Brasília (UnB). Assistente Social residente pelo Programa de Residência Multiprofissional em Atenção Básica (Fiocruz-Brasília). Bacharel em Serviço Social e em Saúde Coletiva pela Universidade de Brasília. Integrante do Grupo de Pesquisa Promoção e Equidade em Saúde, realizando estudos sobre a inserção da equidade racial na formação profissional nos cursos da área de saúde.

E-mail: dyana_4521@hotmail.com

Ezequiel de Candido Amaral

Graduando em psicologia Unisinos, afirmo-me por expressões criativas desde desenhos, poemas, contos e escritas. Integrante do Coletivo Egbé (UFRGS).

E-mail: ezequiel_candidoamaral@hotmail.com

Gabriela da Silva Barros

Residente em Saúde Mental pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Graduada em Psicologia pela UNIVASF. Desenvolve pesquisa na área de saúde mental, vinculada ao Observatório de Políticas e Cuidado em Saúde do Sertão do Submédio São Francisco.

E-mail: gabrielasbarros7@gmail.com

Jaciara França Gama

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Pós graduanda em Psicologia Escolar e Educacional e em Saúde Coletiva pela Faculdade Venda Nova do Imigrante (FAVENI).

E-mail: francajacy@gmail.com

Joana Maria Borges de Freitas

Doutoranda no Curso de Doutorado em Saúde Pública na Amazônia do Instituto Leônidas e Maria Deane (ILMD/Fiocruz Amazônia) em associação com a Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Colaboradora no Laboratório de História, Políticas Públicas e Saúde na Amazônia do Instituto Leônidas e Maria Deane (LAHPSA/ILMD/Fiocruz Amazônia).

E-mail: joana.borges.freitas@gmail.com

Ketlen Ariany da Silva Xavier

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e integrante da Rede de Mulheres Negras de Pernambuco (RMN-PE) - Núcleo Sertão.

E-mail: ketlenxavier@hotmail.com

Leticia Ambrosio

Doutoranda e Mestra em Terapia Ocupacional pelo Programa de Pós-Graduação em Terapia Ocupacional da Universidade Federal de São Carlos, Terapeuta Ocupacional e integrante do Grupo de Pesquisa Atividades Humanas e Terapia Ocupacional. Realiza estudos sobre Raça, Gêneros, Sexualidades e Interseccionalidades para/no cotidiano de pessoas e grupos, a partir de leituras do Feminismo Negro e de perspectivas afrodiáspóricas.

E-mail: leambrosio.to@gmail.com

Lucas Augusto Cabi

Licenciando em letras-língua portuguesa na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

E-mail: lucasaugustocabi@gmail.com

Luciana Rodrigues

Professora Adjunta do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psicóloga, mãe, doutora em Psicologia Social e Institucional (UFRGS). Docente colaboradora do PPGPSI/UFRGS. Integrante do Coletivo AYA/UFRGS e NEPAR-PSI.

E-mail: lurodrigues.psyco@gmail.com

Maria Leonor Mesquita Tarques da Silva

Psicóloga Clínica. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos e Pesquisa E'LÉÉKÒ.

E-mail: leonortarques28@hotmail.com

Marina Gonçalves Moreira

Graduanda em Medicina pela Universidade de Brasília (UnB). Bacharel em Ciências Biológicas pela Universidade de Brasília (UnB). Licenciatura em Ciências Biológicas pela Universidade de Brasília (UnB). Integrante do Grupo de Pesquisa e Promoção da Equidade em Saúde, realiza estudos sobre a inserção da equidade racial no ensino de medicina e dos cursos da área de saúde.

E-mail: marinamoreira32@gmail.com

Míriam Cristiane Alves

Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Professora Adjunta do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Professora Colaboradora do Programa de Pós Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa E'LÉÉKÒ.

E-mail: olorioba.miriamalves@gmail.com

Thais Bonato Gomes

Doutoranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGD-UFSC). Mestra em Direitos Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pelotas (PPGD-UFPel). Especialista em Direito e Processo do Trabalho e graduada em Direito pela Universidade Franciscana (UFN). Advogada.

E-mail: thaisbonatog@gmail.com

Thiago Gomes Novaes

Mestrando pela Universidade Nove de Julho (UNINOVE) no Programa de Pós-Graduação Profissional Gestão e Práticas Educacionais (PROGEPE) na Linha de Pesquisa e de Intervenção Metodologias da Aprendizagem e Práticas e Ensino (LIMAPE). Professor de História na SME-SP, licenciado em História pelo Instituto Educacional do Estado de São Paulo e em Pedagogia pela Universidade Cidade de São Paulo. Especialista em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista.

E-mail: skillhelp@gmail.com

Vanessa Torquato dos Santos Marques

Graduanda em psicologia pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF) e integrante da Rede Mulheres Negras de Pernambuco (RMN-PE) - Núcleo Sertão.

E-mail: vanessatorquatomarques@gmail.com

Vera Rodrigues

Professora efetiva no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB. Vice-coordenadora do Comitê de antropólogos(as) negros(as) da ABA - Associação Brasileira de Antropologia. Diretora de Áreas Acadêmicas da ABPN - Associação Brasileira de Pesquisadores(as). Professora no seminário "O Brasil contemporâneo sob a ótica de pensadores(as) negros(as): o que temos a dizer sobre democracia, fascismo e racismo" realizado pelo Certificado de Estudos Afrolatinoamericanos da Universidade de Harvard.

E-mail: vera.rodrigues@unilab.edu.br

Publicações da Editora Rede UNIDA

Séries:

Pensamento Negro Descolonial
Mediações Tecnológicas em Educação e Saúde
Educação Popular & Saúde
Saúde Mental Coletiva
Atenção Básica e Educação na Saúde
Interloquções Práticas, Experiências e Pesquisas em Saúde
Micropolítica do Trabalho e o Cuidado em Saúde
Saúde & Amazônia
Saúde Coletiva e Cooperação Internacional
Vivências em Educação na Saúde
Clássicos da Saúde Coletiva
Outros

Periódicos:

Revista Saúde em Redes
Revista Cadernos de Educação, Saúde e Fisioterapia



FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

www.redeunida.org.br

editora



redeunida



ISBN 978-65-87180-48-9



9 786587 180489