

Direitos Humanos em Perspectiva Antirracista



LUCIANA DE OLIVEIRA DIAS E FLAVIA MEDEIROS
(organizadoras)

ABA PUBLICAÇÕES



Cegraf UFG



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Reitora
Angelita Pereira de Lima
Vice-Reitor
Jesiel Freitas Carvalho

Diretora do Cegraf UFG
Maria Lucia Kons

Comitê Editorial Coleção Diferenças do PPGAS-UFG **Comissão Editorial**

Alexandre Ferraz Herbetta
Camila Azevedo de Moraes Wichers
Carlos Eduardo Henning
Janine Helfst Leicht Collaço
Luis Felipe Kojima Hirano

Conselho Editorial

Centro-Oeste: *Ellen Woortman (UnB); Maria Luiza Rodrigues Sou (UFG) e Joana Fernandes (UFG)*
Nordeste: *Renato Athias (UFPE), Julie Cavinac (UFRN) e Osmundo Pinho (UFRB)*
Sudeste: *José Guilherme Cantor Magnani (USP), Jorge Villela (UFSCAR) e Sérgio Carrara (UERJ)*
Sul: *Sônia Maluf (UFSC), Cornelia Eckert (UFRGS) e Jorge Eremites (UFPEL)*
Norte: *Deise Montardo (UFAM); Gersem Baniwa (UFAM) e Marcia Bezerra (UFPA)*

Associação Brasileira de Antropologia

Diretoria (gestão 2023-2024)

Presidente

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

Vice-Presidente

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos (UFPA)

Secretária Geral

Deborah Bronz (UFF)

Secretária Adjunta

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

Tesoureiro Geral

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

Diretora

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

Diretor

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

Diretor

Tonico Benites (CEFPI-MS)

Diretora

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Comissão Editorial de Livros Científicos da ABA – CELCA (gestão 2023-2024)

Coordenador

Carlos Alberto Steil (UFRGS; Unicamp)

Vice-coordenadora

Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

Integrantes:

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

Conselho Editorial

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

"A Coleção Diferenças é fruto da parceria entre o PPGAS/UFU e o CEGRAF, que visa a publicação de coletâneas, traduções, teses e dissertações dos docentes, discentes e pesquisadores não apenas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFU, mas também de outros programas de pós-graduação que dialogam com as nossas linhas de pesquisa. Essa iniciativa pretende contribuir para a divulgação da produção antropológica contemporânea, desde o Centro-Oeste estendendo-se a outras regiões do Brasil, com a diversificação dos meios de publicação de etnografias, de investigações em diferentes campos de conhecimento antropológico e de traduções de textos clássicos e inovadores da reflexão antropológica."



Direitos Humanos em Perspectiva Antirracista



LUCIANA DE OLIVEIRA DIAS E FLAVIA MEDEIROS
(organizadoras)

ABA PUBLICAÇÕES



2024

Cegraf UFG

© 2024 Luciana de Oliveira Dias, Flavia Medeiros

© 2024 Cegraf UFG

Capa, projeto gráfico e diagramação

Bruno Oubam

Revisão ortográfica e normalização técnica

Eduardo Vieira Gervásio

Fernando Augusto de Carvalho Silva

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Direitos humanos em perspectiva antirracista
[livro eletrônico] / organizadoras Luciana de
Oliveira Dias, Flavia Medeiros. -- 1. ed. --
Goiânia, GO : Cegraf UFG, 2024. -- (Coleção
Diferenças)
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-85-495-1021-1

1. Antirracismo 2. Antropologia social
3. Direitos humanos 4. Relações étnico-raciais
I. Dias, Luciana de Oliveira. II. Medeiros, Flavia.
III. Série.

24-243609

CDD-361.614

Índices para catálogo sistemático:

1. Direitos humanos : Bem-estar social 361.614

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

SUMÁRIO

Direitos Humanos e antirracismo:
uma abordagem antropológica..... 8
Flavia Medeiros
Luciana de Oliveira Dias

PARTE I

Por entre cores e texturas: transição capilar
como uma questão de liberdade estética,
identidade racial e Direitos Humanos..... 25
Luciana de Oliveira Dias
Sara França Eugênia

“Isso aqui parece Copacabana”:
Direitos Humanos, política da respeitabilidade
e o controle sobre o corpo negro feminino..... 58
Ana Paula da Silva

Mulheres quilombolas e da agricultura
familiar no Ceará: um debate sobre as desigualdades
e os entraves no acesso às políticas sociais..... 91
Tatiane Vieira Barros

Antirracismo e um “outro”
humanitarismo do Abraço Cultural 114
Mirian Alves de Souza
Mohammed El Jazouli
Sylvia Koberwa

¡Con las palenqueras, no te metas!
¡Las palenqueras se respetan!: mulheres negras,
relações raciais e trabalho no Caribe colombiano 146
Samara Lima

Quando Narciso encontra Oxum:
apontamentos sobre colonialismos
contemporâneos na esquerda brasileira..... 181

Gilson José Rodrigues Junior

Política da humilhação: uma etnografia
sobre presídios e criminosos sexuais 214

Everton Rangel

Parte II

“Onde eu puder, meto meu nariz preto!”:
notas etnográficas sobre a luta por direitos
em comunidades quilombolas..... 254

Vera Rodrigues

O que nasce da dádiva? Cor, dor e gênero
nas teorias da reciprocidade 275

Andressa Lidicy Morais-Lima

Da imunidade à suscetibilidade: breves reflexões
sobre raça, risco e doença na pandemia de Covid-19 312

Rosana Castro

O lugar dos homens na luta pelo direito à moradia:
notas etnográficas de uma ocupação na Região
Portuária da Cidade do Rio de Janeiro..... 339

Rolf Malungo de Souza

Direitos Humanos e a diversidade:
educação escolar indígena nos sistemas
de ensino de Mato Grosso..... 352

Francisca Navantino Pinto de Ângelo

Sebastião Ferreira de Souza

DIREITOS HUMANOS E ANTIRRACISMO: UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA

*Flavia Medeiros
Luciana de Oliveira Dias*

A presente obra reúne manuscritos de autoria de antropólogas e antropólogos que descrevem e analisam processos articulados em torno da demanda por direitos e reconhecimento da diversidade e da luta antirracista em contextos diversos. As temáticas mobilizadas gravitam em torno da organização política de populações indígenas e quilombolas; encarceramento e violência de Estado; ações humanitárias; migração e refúgio; subjetivação, trabalho e organização política de mulheres negras.

Os Direitos Humanos são apreendidos como categoria política capaz de informar uma prática cotidiana de grupos não hegemônicos, sobretudo integrados por pessoas negras e indígenas. Esta abordagem se contrapõe aos enquadramentos pretensamente universalizantes e essencialistas que organizam o mundo moderno e que se refletem nos debates no campo dos Direitos Humanos em uma perspectiva normativa e formal (Eilbaum; Chagas; Medeiros, 2020).

Uma abordagem antropológica, portanto, etnográfica, evidencia-se ao longo da obra como a discussão em torno da construção do sujeito racial e da hierarquização de povos, tradições e modos de vida se apresentam como empecilhos para a garantia de direitos universais que contemplem a diversidade e que respeitem as diferenças tanto quanto orientaram por muito

tempo a conformação do pensamento antropológico no contexto brasileiro (Ramos, 1979).

Nesse sentido, inicialmente se faz presente aqui uma discussão que visa refletir sobre a associação entre os processos de formação de uma estrutura de poder que se baseia na hierarquização racial e social entre os sujeitos e a constituição de um complexo e duradouro sistema de exploração baseado no racismo que precariza e desumaniza vidas, sequestrando dignidades e impedindo o reconhecimento e efetivação de direitos a segmentos e populações precarizadas. Em seguida, e ainda em tom de reflexão e debate, são apresentados textos que compõem esta coletânea, buscando elucidar a forma como se articulam na compreensão dos Direitos Humanos e na contribuição com o antirracismo em uma abordagem antropológica.

Diversos seriam os exemplos, históricos ou recentes, que permitiriam evidenciar o modo de ação do racismo refletido no tratamento brutal e cotidiano que pessoas negras e povos indígenas recebem na interação com sistemas-mundo dentro do marco do capitalismo racial moderno fruto da exploração de matriz colonial (Wilderson III, 2021; Robison, 2000). Destacamos um desses fatos que ocorreu no Brasil, amplamente noticiado devido ao aspecto trágico, que se deu no dia 24 de janeiro de 2022, quando um jovem negro de 24 anos foi assassinado após linchamento em um quiosque no calçadão da orla da praia da Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro. O jovem de nome Moise Mugenyi Kabagambe chegou ao Brasil ainda adolescente, aos 14 anos, junto com seus irmãos, que vieram do Congo em busca de refúgio no Brasil. Ele trabalhava no quiosque da praia onde foi amarrado e espancado até a morte, sendo que, na ocasião, cobrava pelo pagamento

atrasado de duas diárias de trabalho que totalizavam R\$200,00. Como resposta à reivindicação de seus direitos como trabalhador, Moise teve sua vida interrompida.

A morte brutal de Moise expõe a face cruel do racismo antinegro (Vargas, 2020; Pinho, 2021) que se volta historicamente de forma violenta contra a população não branca. Nos centros urbanos brasileiros, essa violência atinge de forma desproporcional jovens negros, seja em mortes violentas intencionais, seja em mortes provocadas por intervenção policial, em feminicídios ou, ainda, em suicídios (Cerqueira, 2021). Sua morte também traz à tona o sequestro do direito daqueles que foram desprovidos da sua condição de “sujeito de direitos” e se encontram vulnerabilizados pela condição de “migrante”, “estrangeiro”, “refugiado”. Como homem africano em solo brasileiro, Moise encontrou o racismo e não teve sua humanidade reconhecida quando reivindicava um dinheiro que era seu por direito, pois era fruto do seu trabalho. Ao contrário, foi tratado como alguém que não merecia o pagamento da dívida e seu corpo castigado até a finitude pela mera condição de se afirmar sujeito.

A presença e a ostensividade de diferentes modalidades de morte na vida de pessoas negras, contemporaneamente, é tema difundido tanto quanto naturalizado de tal modo que a amplitude torna sua compreensão limitada (Mbembe, 2016). A comoção manifestada em situações pontuais (Butler, 2017), quando mobilizada uma repercussão sobre algum caso, aciona uma economia moral específica (Fassin, 2019) que reconhece naquele sujeito violentado um valor substantivo, uma humanidade atingida (Eilbaum; Medeiros, 2015; Sanjurjo; Feltran, 2015; Farias; Vianna, 2011). Tal visão hegemônica é decorrente do

processo sócio-histórico de formação da sociedade no sistema capitalista que permite e potencializa essas mortes (Mbembe, 2018; Alves, 2018), tanto quanto as instrumentaliza e normaliza via artefatos burocráticos e gestões governamentais (Medeiros, 2016; Farias, 2020) em uma convergência de sistemas de dominação e opressão que marcam a história recente da humanidade, particularmente diante da expansão colonial e da coerção civilizatória que marcou a modernidade.

A partir de um sistema-mundo com crenças e moralidades calcadas em valores de acumulação, destruição e punição, se desenvolveu um forte aparato técnico-burocrático com concepções criadas no bojo do racismo científico para justificar a dominação colonial que se estruturou na invasão, ocupação e exploração dos demais territórios do planeta e no infortúnio dos mais diversos povos do mundo (Quijano, 2005). Desde meados do século XX, uma nova configuração das relações de dominação regula ideologias político-econômicas que prezam por valores humanitários globais em convergência com ideais do liberalismo, do estado de vigilância e punição e do controle securitário das populações racializadas.

Esse modelo hegemônico de relação de dominação suprime conflitos políticos que acionam elementos sócio-históricos de exploração de populações humanas no processo de visibilização e denúncia dessa estrutura. Como resultado, há um fortalecimento desse modelo ao desarticular debates sobre as desigualdades que estruturam a sociedade. Assim, a governamentalidade no contexto do neoliberalismo se orienta por valores que constroem uma agenda ora pacifista, ora coercitiva e que têm na economia uma ideologia que requer a mercantilização das relações. Os

sistemas de controle que organizam e lucram com os conflitos seguem sem prejuízo e; ao contrário, aqueles que os questionam, ameaçam ou subvertem são “pacificados” por meio do uso da força e da agressão material e simbólica (Nader, 1994). É, portanto, por lógicas que refletem valores humanitários, mas que seguem ideologias de acumulação, exploração e dominação que populações humanas têm sido submetidas a controles diversos de agências estatais e paraestatais; de órgãos internacionais e organizações não governamentais, cujas práticas muitas vezes mais agravam as desigualdades sociais e violam direitos do que acolhem demandas, reconhecendo os direitos e particularidades nos seus respectivos contextos, promovendo a diversidade de modo tolerante e com o respeito às diferenças.

Diante dessas contradições em relação ao estatuto de humano e, por consequência, das noções de cidadão e sujeito de direitos, o debate sobre o reconhecimento das humanidades diversas caracteriza o próprio processo de formação da disciplina antropológica. Disciplina essa que foi atravessada em sua constituição e consolidação como campo de saber por paradigmas subjacentes ao escopo da dominação moderno-colonial (Grosfoguel, 2016; Dias, 2019). Como decorrência da sua reflexão contínua, as discussões teórico-metodológicas na antropologia contemporânea têm transformado a própria disciplina, cujas práticas e discussões têm proporcionado uma renovação de suas questões analíticas diante dos problemas emergentes nos contextos de interlocução direta e continuada com diversos grupos, na atenção às suas problemáticas e respeito pelas perspectivas particulares.

Desde então, a relação entre a produção de etnografias e as perspectivas acerca dos Direitos Humanos vêm sendo uma constante nos diálogos que marcam a interação entre antropólogos

e interlocutores diversos.¹ Esse diálogo não é simples e muitas vezes intranquilo para ambas as partes, mas também tem sido profícuo nas diferentes direções, sobretudo aos antropólogos e, particularmente, à antropologia brasileira reconhecidamente alinhada, colaboradora, apoiadora e engajada nas demandas de povos indígenas, populações tradicionais, movimentos sociais e militantes na luta por direitos. Tem sido desde esse aprendizado em comum que refletir sobre a categoria “Direitos Humanos”, a partir do marco da perspectiva antirracista, impõe considerar as lutas e o debates em disputa, bem como as ações e construções coletivas daqueles que atuam em diferentes pautas relacionadas ao campo de Direitos Humanos.

Os textos que compõem essa coletânea problematizam essa relação a partir de temáticas e contextos etnográficos distintos, articulando as questões antropológicas com universos sociais diversos no qual temas como raça, racismo, mulheres negras, identidades étnicas, masculinidades, xenofobia, dentre outros, se encontram como processo de organização, resistência a violências e luta por direitos. Assim, até aqui, problematizamos esses elementos e dimensões para refletir o potencial transformador da perspectiva etnográfica ao engajar-se na produção de conhecimentos de modo a introduzir e contextualizar, de forma breve, os capítulos que dão corpo à obra como um todo.

O texto que abre a presente coletânea é de Luciana Dias e Sara Eugênia, ele versa sobre a subjetivação de mulheres negras no processo de transição capilar, demonstrando como a valorização

1 Parte dessa produção tem sido regularmente publicada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) por meio do Prêmio Antropologia e Direitos Humanos realizado pela Comissão de Direitos Humanos da ABA há mais de 20 anos (Fonseca *et al.*, 2016; dentre outros).

de uma identidade positiva permite o reconhecimento do cabelo crespo como um diacrítico da afirmação de si e de combate a discriminações e preconceitos. Renunciando às violências impostas a um corpo domesticado, que se submete a alterações estéticas por meio da transição capilar de resignação, desde alisamentos à aplicação de técnicas de entrelaçamento e apliques. É na transição capilar afirmativa, que se aceita a textura e o formato do cabelo independente dos padrões hegemônicos da branquitude. Esse processo revela uma construção identitária positiva dos corpos negros e um enfretamento, em particular por mulheres negras, das opressões do racismo. As autoras apontam como a racialização ainda impõe hierarquizações estéticas e políticas, de modo que a resistência aos padrões hegemônicos é também a luta por liberdade e diversidade.

Por sua vez, o trabalho de autoria de Ana Paula da Silva reflete sobre os direitos das profissionais do sexo por meio da discussão em torno de representações e dispositivos de controle que organizam fronteiras geográficas e morais sobre corpos negros femininos e suas relações afetivas e sexuais. Centrada no contexto etnográfico do Rio de Janeiro e articulada com perspectivas locais e globais que reforçam a exotização, a autora explora como a construção desse “outro” elabora o racismo em torno de categorias de acusação de “tráfico sexual” e da criminalização da prostituição.

É a partir do contexto etnográfico no Ceará que Tatiane Barros nos oferece uma análise da luta por direitos de mulheres quilombolas na demanda por políticas sociais durante os primeiros anos da pandemia de Covid-19. Pela discussão metodológica sobre as particularidades da pesquisa virtual com populações tradicionais, a autora demonstra como a relação com interlocu-

toras atuando na pesquisa como mobilizadoras foi fundamental para a realização do contato com o campo, que possibilita a descrição da vida cotidiana das mulheres da agricultura familiar e de comunidades quilombolas no Ceará. Analisando a relação com programas sociais de transferência de renda por meio do debate sobre interseccionalidade e desigualdades, o estudo expõe dinâmicas práticas da relação direta dessas mulheres com o Estado, o que implica deslocamentos espaciais e investimentos de tempo e de que forma suas experiências e opiniões elaboradas, como conhecimento antropológico, conferem contribuições essenciais para a implementação de políticas sociais.

O texto em coautoria escrito por Mirian Alves, Mohammed El Jazouli e Sylvia Koberwa parte de uma pesquisa etnográfica sobre a abordagem antirracista de um curso de idiomas, cujos docentes são pessoas exiladas provenientes de países do Sul Global. Ao passo que esses sujeitos atuam no ensino de línguas, implementam uma prática antirracista, constituindo uma atuação no campo humanitário atravessada por eventos extraordinários que os permitem implementar uma perspectiva problematizadora das desigualdades sociais e hierarquias de poder pela mobilização de uma gramática de direitos. Assim, eles estabelecem, no cotidiano, modos de uma descolonização, a produção de conhecimento no campo do ensino de línguas desde os conteúdos na produção de materiais didáticos; a visibilização e discussão sobre os conflitos geopolíticos nos quais seus países estão envolvidos; práticas didáticas e também na concepção do curso como um todo. Em diálogo com as contribuições de Zola Hurston sobre o campo do refúgio e migração forçados, o texto desses três autores valoriza as narrativas em primeira pessoa e a perspectiva incorporada sobre o cotidiano por meio de linguagem humanitária de soli-

dariedade, compaixão e sua articulação com uma gramática de direitos e de justiça social.

O capítulo de Samara Lima nos leva até San Basilio de Palenque, onde se situa a pesquisa sobre relações de trabalho de mulheres palenques, mulheres negras habitantes da primeira comunidade negra livre das Américas, na sua atuação como vendedora de doces no Caribe colombiano. Por meio da descrição etnográfica do cotidiano dessas mulheres, a autora reflete como relações de trabalho e raciais permitem compreender agenciamentos dessas mulheres nas dinâmicas particulares nos espaços familiares e públicos, articulando gênero, cuidado, sofrimento e luta. As palenqueras protagonizam o enfrentamento de preconceitos e estereótipos e na demanda por reconhecimento e cidadania, ao evidenciar uma disputa entre o reconhecimento étnico das mulheres palenqueras como patrimônio cultural ao passo que também se expressa uma indiferença racial que inferioriza a atuação dessas mulheres negras trabalhadoras no espaço público das cidades que permite o sustento da família e a busca por uma vida digna.

Em uma perspectiva antropológica e antirracista sobre ações humanitárias entre Brasil e Senegal, Gilson Rodrigues Júnior apresenta uma análise crítica sobre as noções vigentes de Direitos Humanos e humanitarismo no campo de relações transnacionais e problematiza o modo de refletir sobre branquitude por meio da lente do antirracismo que permite transformar modelos democráticos de poder que reproduzem o racismo em suas políticas de representação e protagonismo. A partir de sua etnografia realizada por meio de trabalho de campo no Senegal, o autor expõe como, na modernidade, a racialização serve como sistema fundante das relações hierárquicas de poder, o que fortalece a

perspectiva antirracista de tomar a luta pela superação de sistemas históricos de operação como ferramenta para a promoção dos Direitos Humanos.

Encerrando a seção dos artigos que compõe esta coletânea, temos o texto de Everton Rangel com sua etnografia com homens condenados por estupro no cumprimento das penas restritivas de liberdade. Com foco nas conexões entre estupro, prisão e humilhação, o autor analisa fronteiras entre humanidade e monstruosidade que organizam relações de violência, punição e vingança contra tais homens. Assim, apreendemos como valores de honra e masculinidade conferem inteligibilidade ao modo específico pelo qual o machismo se manifesta na legitimação de estupros e outras práticas de violência sexual. Nas prisões, onde esses homens costumam ser punidos por meio de estupros de vingança, eles acabam encontrando outros tipos de punição e dinâmicas desiguais no tratamento humilhante a eles dirigido. Tais desigualdades configuram a ambivalência do lugar desses condenados no contexto prisional, na sobrevivência à humilhação e morte, agenciadas cotidianamente por meio de práticas administrativas da gestão de pessoas encarceradas.

Abrindo a sessão de ensaios desta coletânea, temos o texto de Vera Rodrigues sobre a luta por direitos em comunidades quilombolas, a partir de sua etnografia e atuação como antropóloga com esses grupos no Rio Grande do Sul. A autora expõe como, desde sua atuação acompanhando a luta por reconhecimento do território e da história de vida no Quilombo da Anastácia, ela pôde identificar arranjos, conflitos e diferentes concepções sobre como conduzir o processo. Pela articulação política e sua inserção no movimento negro, novas alianças, dificuldades e limites

foram sendo apresentados e dispostos na arena pública. Já na sua atuação em outra comunidade, para elaboração de relatório antropológico, a autora identificou como o racismo, ao qual essa comunidade vinha sendo alvo, vulnerabiliza seu processo por reconhecimento de direitos e dignidade e, como no bojo dessa luta, o direito à terra e ao trabalho se faz presente. Como afirma Rodrigues, a política de reconhecimento é uma questão de justiça e, diante das demonstradas falhas e brechas nas políticas públicas atuais, a luta das comunidades quilombolas é também a luta pelo respeito às diferenças e pela valorização da diversidade.

O ensaio seguinte, de Andressa Morais-Lima, explora como, por meio do paradigma da dádiva, pode-se refletir, a partir do conceito de “dororidade” (Piedade, 2017), sobre relações afetivas na rede de mulheres negras que a autora acompanha. Formada por advogadas, militantes e profissionais de saúde e assistência, a referida rede acompanha diferentes contextos situacionais de lutas por reconhecimento e dignidade das mulheres, em especial mulheres negras vítimas de violência doméstica. Marcadores sociais da diferença que incidem de modo desigual como raça, gênero e classe atravessam não apenas as mulheres vítimas, acolhidas pela rede, como também aquelas que atuam profissionalmente, reforçando o racismo estrutural como modo operante das instituições de justiça na sua mobilização. Como uma forma de reciprocidade que se dá pela dor, estabelece um reconhecimento que, por meio de alianças, demarca o pertencimento dessas mulheres negras na luta social que elas conduzem enquanto situadas na diáspora.

O terceiro ensaio que compõe nossa coletânea é de autoria de Rosana Castro e aborda as relações entre risco e raça diante dos processos de adoecimento na pandemia de Covid-19, refletindo

sobre as implicações da objetificação na divulgação de dados que ora apontam para os atributos estruturais do racismo, ora apareciam como reificadores e determinantes materiais dos registros estatísticos que indicavam maiores taxas de adoecimento e morte entre pretos e pardos do que entre brancos. Preocupada com explicações e interpretações científicas sobre disparidades em relação ao contágio e à morte entre diferentes grupos raciais e étnicos, Castro elabora uma análise antropológica da produção de cientistas, em particular de periódicos biomédicos, de modo a investigar como tecnologias atuam na construção de racionalidades que, até certo ponto, questionam processos de racialização, mas que acabam por reificar diferenças raciais no interior e a partir de práticas científicas.

Em seguida, Rolf Malungo de Souza apresenta uma escrita reveladora de um contexto de luta pela moradia atravessada pelas moralidades em torno dos papéis sociais de gênero com foco nas masculinidades, nas relações políticas e nas controvérsias sobre o lugar de mulheres, crianças e homens no contexto de uma ocupação popular no Rio de Janeiro para refletir a importância de compreender as perspectivas desses homens como forma de reconhecer suas demandas.

Finalmente, encerrando os textos da coletânea, temos o ensaio de Francisca Navantino Pinto de Ângelo e Sebastião Ferreira de Souza sobre o contexto de implementação da Educação Escolar Indígena no Mato Grosso. O destaque recai sobre o protagonismo dos povos indígenas e o reconhecimento da diversidade na compreensão do acesso à educação como direito. Nesse sentido, Ângelo e Souza argumentam como, desde a experiência prática de luta pela Educação Escolar Indígena, podemos compreender

como as demandas por reconhecimento e efetivação de Direitos Humanos confere um lugar nas políticas públicas de educação e um novo âmbito de desafios e demandas específicas que contemplam os direitos garantidos formalmente.

Diante das potencialidades e limitações dos usos e sentidos de noções de direitos e de humanidade problematizadas dentro do marco da tradição do pensamento moderno e de suas concepções hegemônicas alinhadas ao sistema sexista, racista, capitalista e patriarcal, a luta de povos indígenas, movimentos sociais, quilombos rurais e urbanos, pessoas negras e defensoras de Direitos Humanos têm conseguido se consolidar na resistência e na construção de estratégias de transformação, reparação, superação e não repetição de opressões históricas contra corpos e grupos não hegemônicos, subalternizados, que habitam e circulam em territórios periféricos, vulnerabilizados, precarizados e marginalizados.

Ao longo dos 12 manuscritos que compõem esta obra, para além dessa breve apresentação, esperamos demarcar a articulação entre abordagens sobre Direitos Humanos em perspectiva antirracista com o objetivo de aprofundar reflexões e fortalecer posicionamentos políticos e etnográficos. A partir dessa contribuição coletiva, esperamos fortalecer o potencial do conhecimento antropológico em sua relação, interação e construção conjunta na construção de uma sociedade mais justa, menos desigual, com a promoção de políticas públicas reparadoras e que reconheçam as diferenças e as demandas em articulação com movimentos sociais na defesa de grupos e sujeitos, cujas existências seguem em permanente ameaça por processos de objetificação, desumanização, exploração e morte.

Para tanto, questionamos como a luta antirracista coloca, reiteradas vezes, problemáticas na agenda dos Direitos Humanos, principalmente ao indagar sobre quem tem direito ao reconhecimento de direitos. Dito de outra forma: quem tem direito a ter direitos? Em perspectiva antropológica, considerando que todas as vidas são merecedoras de direitos e nos interessa compreender como, por meio de uma distribuição desigual de economias morais e políticas, certas vidas são merecedoras de atenção e comoção por parte da sociedade; enquanto outras, outros seres humanos, encontram resistências e obstáculos para que sejam tratados como tais, seja em suas demandas por direitos em vida, seja na memória e honra após sua morte.

Ao refletir sobre a construção coletiva e a organização política ao redor de demandas por direitos e reivindicações contra práticas e discursos que reproduzem o racismo, vamos ao encontro daqueles que lutam, cotidianamente, contra estruturas e processos que violam direitos e que lutam e resistem pelo direito de serem reconhecidos como sujeitos dignos, como humanos. Nesse sentido, este livro visa contribuir para um posicionamento inevitável no debate na disciplina antropológica diante do reconhecimento de direitos na diferença, tanto quanto da valorização e explicitação da posição epistemológica de antropólogas negras e antropólogos negros que historicamente foram invisibilizados e apagados na tradição da disciplina e que, particularmente no Brasil, foram subjuguados à condição de saber marginalizado, minoritário e, pejorativamente, militante. Assim, ora processo, ora resultado, esta coletânea se configura como uma ferramenta fundamental para demarcar nossa presença negra, com agência e autoria, na antropologia brasileira comprometida com a luta por direitos e com a inovação teórica e metodológica da disciplina.

Referências

- ALVES, Jaime Amparo. *The anti-black city: police terror and black urban life in Brazil*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2018.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra. Quando a vida é passível de luto?* 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CERQUEIRA, Daniel. *et al. Atlas da violência*. São Paulo: FBSP, 2021.
- DIAS, Luciana. Quase da família: corpos e campos marcados pelo racismo e pelo machismo. *Revista Humanidades e Inovação*, Palmas, v. 6, n. 16, 2019.
- EILBAUM, Lucía. MEDEIROS, Flavia. Quando existe “violência policial”? Direitos, moralidades e ordem pública no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 407-428, jul./ago./set. 2015.
- EILBAUM, Lucía. CHAGAS, Gisele Fonseca, MEDEIROS, Flavia. Apresentação: por uma abordagem etnográfica dos “Direitos Humanos”: conflitos, moralidades e direitos. *Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, n. 47, p. 8-31, 2020.
- FARIAS, Juliana. VIANNA, Adriana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. Dossiê: Violência: outros olhares – *Cad. Pagu*, Campinas, n. 37, dez. 2011.
- FARIAS, Juliana. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2020.
- FASSIN, Didier. As economias morais revisitadas. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 18, n. 53, p. 27-54, ago. 2019.
- FONSECA, Claudia; SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore; O'DWYER, Eliane Cantarino; SCHUCH, Patrice; SCOTT, Russell Parry Scott; CARRARA, Sergio. *Antropologia e Direitos Humanos* 6. Rio de Janeiro: Mórula, 2016.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.
- MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Arte & Ensaios*, n. 32, p. 124-151, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 10 jul. 2020.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MEDEIROS, Flavia. *Matar o morto: uma etnografia do Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 2016.

NADER, Laura. Harmonia coerciva: a economia política dos modelos jurídicos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 29, n 9, p. 18-29.1994.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. 1. ed. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PINHO, Osmundo. *Cativeiro antinegitude e ancestralidade*. Salvador: Segundo Selo, 2021.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, Simon. *O pensamento nacionalista e os “Cadernos de nosso tempo”*. Brasília: Editora da UNB, 1979. p. 39-69.

ROBISON, Cedric J. *Black marxism: the making of the Black radical tradition*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2000.

SANJURJO, Liliana; FELTRAN, Gabriel. Sobre lutos e lutas: violência de estado, humanidade e morte em dois contextos etnográficos. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 67, n. 2, p. 40-5, 2015.

VARGAS, João. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Em pauta*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 16-26. 1º Semestre, 2020.

WILDERSON III, Frank. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.

PARTE I

POR ENTRE CORES E TEXTURAS:

TRANSIÇÃO CAPILAR COMO UMA QUESTÃO DE LIBERDADE ESTÉTICA, IDENTIDADE RACIAL E DIREITOS HUMANOS

*Luciana de Oliveira Dias
Sara França Eugênia*

Com o objetivo de identificar, compreender e explicar os reflexos da transição capilar nas identidades de mulheres negras e em questões de Direitos Humanos, foi desenvolvido um estudo do cabelo crespo para além de sua fisicalidade, buscando compreender seus significados narrados por mulheres negras que falaram sobre processos de transição capilar e sobre seus cabelos crespos. Os dados para esta pesquisa, aqui parcialmente comunicada, foram produzidos a partir da realização de um grupo focal de oito mulheres interlocutoras que se habilitaram a falar sobre seus processos de transição capilar. Neste texto, o investimento intelectual foi uma busca por um entendimento mais acurado do que seja a transição capilar, expandindo esse entendimento para além do processo de abandono de procedimentos físicos e químicos que alisam os cabelos e conduzem a uma consequente aceitação do cabelo natural.

Nesse sentido, a transição capilar é o processo de transformação sobre como a pessoa percebe seu próprio cabelo, podendo, ou não, envolver procedimentos físicos ou químicos, que alteram a estrutura capilar natural. Dessa forma, é possível que ocorra transição capilar quando se passa de uma percepção negativa

para uma percepção positiva acerca do próprio cabelo. Ou no processo inverso, ou seja, quando a pessoa percebia seu cabelo como parte de sua identidade e o valorizava positivamente; mas passou, por qualquer circunstância que seja, a percebê-lo como inferior e um empecilho à sua realização pessoal.

Em ambos os casos, a decisão pode ser consciente, o que irá desencadear um fortalecimento ou enfraquecimento da identidade; ou inconsciente, por motivos que dependerão da história e das experiências de cada pessoa. Nilma Lino Gomes (2008) analisa que a compreensão acerca da construção da identidade negra em meio a uma sociedade miscigenada e, ao mesmo tempo, racista varia muito de acordo com a história de vida, os interesses, a idade, a inserção social, a geográfica e a política de cada sujeito.

Questões envolvendo o cabelo crespo ou alisado sofrem influências socioculturais e políticas diversas. É preciso considerar, individualmente, os impactos da classe social, do nível de escolaridade, da cor da pele, das relações raciais dentro e fora da família, do nível de exposição a situações de preconceito e discriminação, da personalidade, da representatividade, da idade, entre outros. As diversas formas possíveis de se experimentar a transição capilar podem levar a efeitos diversos sobre a construção de uma identidade negra. É possível imaginar, por exemplo, que nem sempre ao fim da transição capilar será feita a opção estética pela textura natural do cabelo. Pode-se supor, de maneira semelhante, que a aceitação do cabelo crespo pode não estar necessariamente relacionada a uma transição capilar, se não houve uma mudança na percepção do indivíduo sobre seu cabelo.

As narrativas de cada mulher negra sobre suas experiências com o cabelo e com a transição capilar, aqui categorizada como

transição capilar de resignação – quando se mantém uma percepção negativa e inferiorizante, independentemente da textura capilar – ou transição capilar afirmativa – quando indica a afirmação de uma identidade negra positiva sobre si – possibilitaram identificar similaridades e discrepâncias na forma como cada mulher vivenciou a situação e os efeitos do processo em sua construção identitária. Ressaltamos que o processo de construção de uma identidade é complexo e se dá de diferentes maneiras. Para Nilma Lino Gomes (2002), a construção de uma identidade negra se dá no contato com o outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo.

Uma consideração relevante do estudo realizado para este manuscrito, é a de que, ao fim da transição, é possível optar tanto pelo cabelo crespo, quanto pelo cabelo alisado, desde que não persista, sobre o cabelo, uma ideia pejorativa e opressora. Apesar de possuírem estéticas diferentes, pessoas negras com cabelos crespos e alisados podem terminar o processo de transição capilar se percebendo menos oprimidas por padrões estéticos ou identitários. Em contextos assim, o processo de transição capilar pode indicar efeitos em questões de Direitos Humanos que implicam o restabelecimento de uma dignidade que passa pela autoaceitação e autopercepção como sujeito de direitos.

Em sociedades de base racista, como é o caso da brasileira, o racismo conduz a um cerceamento da liberdade estética de pessoas negras a partir da imposição de uma estética negra este-reotipada, exercendo uma influência nos processos identitários e nos sentimentos de pertencimento racial de pessoas negras que alisam ou que usam o cabelo crespo. A partir dessa consideração, é discutido o respeito à singularidade do sujeito de direito; que,

de acordo com Paulo Cesar Carbonari (2007), permite entender que cada sujeito é único em sua trajetória pessoal, em sua posição e em sua corporeidade, o que, por sua vez, abre espaço para o direito à existência, à integridade do corpo, à intimidade, e à liberdade de expressão, que inclui a forma de se expressar por meio do cabelo.

Transição capilar de resignação

A correlação direta entre cabelo crespo, racismo e construção identitária de pessoas negras revela a complexidade que pode existir no ato de alisar ou deixar de alisar os cabelos. O alisamento químico ou físico pode, eventualmente, ocorrer apenas por uma questão estética; contudo, a escolha pelo cabelo alisado e a aversão ao cabelo crespo podem ter fundamentos mais complexos e merecedores de mais atenção. O ódio ao próprio corpo e ao próprio cabelo pode estar diretamente relacionado ao racismo estrutural que vigora na sociedade brasileira.

Dado seu aspecto estrutural, o racismo “à brasileira” continua a fazer vítimas, mesmo que silenciosamente infiltrado. Silvio Almeida ressalta que “É desse modo que o racismo passa da destruição das culturas e dos corpos com ela identificados para a domesticação de culturas e corpos” (Almeida, 2019, p. 667). A domesticação de corpos apontada pelo autor pode, a princípio, parecer mais branda do que uma violência física. Mas, como observa Lélia Gonzalez (1988), a violência permanece assumindo novos contornos, mais sofisticados, por vezes parecendo até mesmo não ser violência, mas sim o reconhecimento de uma “superioridade”. O alisamento do cabelo pode ser percebido como uma forma de domesticação e, portanto, uma violência contra o corpo negro.

Edmund Leach (1983) argumenta que os cabelos possuem um significado atrelado ao exercício da sexualidade. O autor defende, após desenvolver um estudo de documentação etnográfica observando rituais públicos culturalmente definidos, que o cabelo longo e solto costuma ser associado a uma sexualidade livre, enquanto um cabelo bem amarrado costuma ser associado a uma sexualidade reprimida. Nos perguntamos, será que a necessidade de disciplinar o cabelo crespo, prendendo-o com força ou alisando-o com produtos fortes e nocivos à saúde, não estaria relacionada a uma necessidade de controle sexual das mulheres negras? Se o significado do cabelo bem amarrado seria uma forma de repressão sexual (Leach, 1983), essa repressão ocasionaria uma restrição ao conhecimento sobre o próprio corpo, que pode passar a ser percebido, respectivamente, como inferior e selvagem. Crescer odiando seu próprio corpo, ou parte dele, como o cabelo, é opressor e influencia negativamente a autoestima de mulheres negras. Isso, por sua vez, impacta diretamente na afirmação de uma identidade positiva sobre si e pode cruelmente reproduzir e reforçar padrões estéticos de grupos dominantes.

A transição capilar pode ser problematizada com o intuito de ser compreendida de forma mais abrangente. Comumente entendida como o processo de abandono de qualquer procedimento físico ou químico para alteração da estrutura do cabelo, a transição capilar costuma ser percebida como parte de um movimento de reconstrução identitária, ou seja, essencialmente positivo. Contudo, após o desenvolvimento do estudo e de algumas reflexões, entendemos que a transição capilar não é necessariamente positiva e pode ser problematizada se considerarmos que pode existir transição capilar no ato de alisar os cabelos.

É possível existir a transição capilar quando a pessoa possui uma visão positiva acerca do próprio cabelo; mas, ao entrar em contato com experiências de racismo, por exemplo, passa a percebê-lo como uma característica negativa. Nesse caso, também pode ser observada uma transição capilar. Contudo, em um movimento inverso, pode-se considerar que prevaleceu a rejeição ao próprio corpo, o que pode desencadear uma construção identitária baseada em premissas negativas.

Essa forma de transição capilar, que estamos nomeando aqui de transição capilar de resignação, pode ser disparada em função da necessidade de se ajustar a um padrão. O processo se torna relevante por reforçar noções de inferioridade acerca do próprio corpo e da própria cultura. O alisamento pode ser um lugar de maior aceitação social para algumas mulheres negras, como na narrativa a seguir:

Recentemente eu até comentei com uma prima que eu queria passar pela transição, mas ela disse que preferia meu cabelo grande e escovado, que ficava mais bonito. Aquela limitação de quem vive em uma caixinha, mas até você explicar que o cabelo alisado que fica mais bonito não é o meu cabelo, então você sempre vai receber essas críticas, que no meu caso vem em maioria do seio familiar. E querendo ou não, são críticas que te deixam mais pra baixo, te deixa confuso e te impedem de prosseguir, porque ao invés de ter apoio você tem essa carga negativa à sua volta, né? A questão da comodidade sobressai, mas você sofre por não conseguir fazer o que você queria, por uma questão de não ter tempo e pela opinião das pessoas de que é mais legal você manter assim. Por dentro eu não fico tão legal (de alisar), porque eu não sou assim. Você vai tirar uma foto e fica mais alinhada, mas bonitinha, mas não é o que te faz bem no meu caso, por isso estou tentando a transição novamente (Interlocutora 08, 27 anos, professora).

A interlocutora acima manifestou o interesse em fazer uma transição capilar, mas também relatou o receio de não ter apoio para realizar todo o processo. Surpreendentemente, o desencorajamento teve início no próprio grupo focal realizado no âmbito da pesquisa que sustenta este manuscrito, quando uma das mulheres pediu a palavra, ela se manifestou nos seguintes termos:

Tanto de produtos que se gasta com o cabelo crespo, nossa [...] É muito creme! Eu gastava muito creme para poder modelar, pra poder deixá-lo desse jeito, e aí depois tem que texturizar para quebrar o durinho do creme e aí gasta tempo. Para quem tem a vida corrida, e não tem uma produção Globo na vida para poder cuidar, é muito difícil. Porque passar pela transição vendo no espelho a dupla textura é muito traumático, é muito difícil. E vendo a cara do namorado ou da namorada [...]. É muito difícil lidar com o olhar dos outros, que não compreendem. Mas é bom pra você se vencer, se respeitar, pra você não deixar ninguém falar mal do cabelo, se você não conhece seu cabelo, como que você defende seu cabelo? (Interlocutora 07, 42 anos, atriz).

Pode ser notada uma contradição na fala da interlocutora 07, pois, ao mesmo tempo em que encerra sua fala tentando manifestar um apoio à decisão de não mais alisar o cabelo, como se esse processo fosse importante para conhecer a si mesma e se defender de quem deprecia o cabelo crespo, ela reforça a ideia de que a transição é traumática e difícil. Essa contradição na fala desvela uma dor da interlocutora acerca da opinião dos outros sobre o cabelo durante a transição capilar, talvez uma projeção das próprias experiências que teve quando tentou não alisar o cabelo. Uma interpretação possível é a de que a relação dessa interlocutora negra com seu cabelo ainda não esteja resolvida, mantendo-se permeada por rejeições e frustrações decorrentes do racismo experimentado.

A fala tem força no grupo e apresenta potencial para desencorajar quem está pensando em optar pela transição capilar. A força da fala está relacionada à legitimidade de quem a profere como alguém que enfrentou o processo e, portanto, tem propriedade para emitir sua opinião. Naquele instante do grupo focal, a interlocutora 08 se silenciou e não mais manifestou a vontade de passar pela transição diante do grupo. Entendemos que a falta de apoio manifestada pela interlocutora 07 teve o impacto temido pela interlocutora 08, fazendo com que repensasse, pelo menos naqueles instantes, a escolha pela transição capilar.

Categorizamos a transição capilar de resignação como o processo de ajustamento ao padrão estético dominante, ou seja, o cabelo era percebido como parte de sua identidade e valorizado positivamente. Contudo, o fato de experimentar situações de racismo faz que o cabelo passe a ser percebido como um empecilho à realização pessoal. Nesse caso, o processo pode acontecer quando se passa a alisar o cabelo por não conseguir perceber beleza no cabelo natural ou quando se desenvolve uma relação de ódio e desprezo pelo próprio corpo, mesmo que o cabelo continue crespo. Assim, a transição capilar de resignação pode favorecer uma diminuição da autoestima e contribuir para uma construção identitária baseada em premissas negativas.

Tem-se, então, um ajuste a um padrão estético que impõe noções de inferioridade aos corpos, especificamente das mulheres negras. Ao buscar se proteger do racismo sobre seu corpo, o indivíduo inicia uma busca para se enquadrar esteticamente em um padrão dominante e compreendido como superior. Assim sendo, ao invés de questionar padrões advindos de figuras primárias, busca-se o ajuste a esses padrões para evitar situações opressivas,

ainda que seja pela busca de uma caricatura do branco (Souza, 1983). Esse enquadramento em um padrão branco, que refuta um fenótipo negro originado na necessidade de se esquivar do racismo, faz que mulheres negras passem a ver seus traços naturais como inferiores.

O mito da democracia racial e do ideal de embranquecimento contribuem para a construção de uma identidade negra baseada em premissas negativas e desencadeiam uma busca por identificação com padrões, inclusive estéticos, brancos. Carlos Moore, ao estudar as bases epistemológicas para entender o racismo e os processos de identificação, ressalta que “A identificação com o segmento dominador, além de oferecer enormes incentivos psicológicos e benefícios materiais, propicia a criação de uma falsa identidade racial” (Moore, 2020, p. 212). Esses processos de identificação que provocam hierarquizações e falseamentos quanto às identidades e percepções de si podem ser notados nas narrativas de “violências” experimentadas em salões de beleza. Há um predomínio do padrão estético branco entre profissionais que trabalham com cabelos. As narrativas a seguir apontam a ocorrência de violências que consistem em desprezar e inferiorizar o cabelo crespo ao mesmo tempo em que se enaltece o cabelo liso e alisado.

Até hoje, quem corta o meu cabelo sou eu porque uma vez eu fui cortar o cabelo e a moça falou que meu cabelo estava “estragado” e cortou todo o meu cabelo. Eu fiquei sem ideia de como cuidar daquele cabelo curto e volumoso. Foi quando comecei a usar a chapinha, o relaxamento, enfim [...] (Interlocutora 02, 29 anos, publicitária).

Essa narrativa descreve uma situação problemática que gravita em torno da questão: por que o cabelo crespo foi considerado

“estragado” pela profissional? O corte, nesse caso, foi uma violência, pois não foi solicitado pela cliente, nossa interlocutora, mas realizado com a justificativa de se retirar o cabelo “estragado”, que, de fato, era o cabelo crespo. A associação entre cabelo crespo e cabelo estragado demonstra uma eficaz atitude inferiorizante do cabelo, do corpo e do ser negro.

Ainda em relação à interlocutora 02, o alisamento químico, feito através de relaxamento, mostrou-se uma solução para o corte violento e não desejado. Ao se perceber com um cabelo que não sabia lidar, devido ao seu novo comprimento, a interlocutora se viu obrigada a recorrer aos diferentes tipos de alisamento. A solução para a violência do corte forçado foi uma nova violência, ao se apresentar o cabelo alisado como única solução. As narrativas revelam situações violentas e traumáticas experimentadas em salões de beleza, que se constroem ao longo de toda uma existência de autorrejeição e auto-ódio.

Eu fui fazer uma escova, e até hoje eu não gosto de fazer escova no meu cabelo, eu não sei, talvez por trauma desse acontecimento. Eu fui para escovar meu cabelo e passar uma chapinha. Ia ter uma apresentação, uma coisa nesse sentido, e eu notei que a pessoa passou algum tipo de relaxante nos meus cachos da frente. Tanto que até hoje os meus cachos da frente são mais abertos devido a esse procedimento. Eu não gosto, não gosto mesmo (Interlocutora 01, 24 anos, historiadora).

Antes, minha mãe me levava para relaxar o cabelo, só na raiz, igual eu falei, eu nunca quis alisar o cabelo, eu queria os cachinhos, só que queria a raiz baixa. Aí a primeira vez que passaram formol no meu cabelo não foi com a minha autorização e nem com a autorização da minha mãe. Tanto que ela (a cabelereira) demorou até a falar que tinha passado formol no meu cabelo. A minha mãe comprou shampoo antirresíduos. A gente comprou milhares de

produtos para passar no cabelo porque a gente não sabia o que tinha acontecido no cabelo pra ele estar todo alisado. Até que a mulher falou que tinha passado formol e fez uma progressiva no cabelo. Aí minha mãe lembrou de me perguntar, porque ela já tinha feito progressiva, se tinha ardido meu nariz, se tinha [...] se eu tinha sentido meu olho arder [...] e foi aí que ela descobriu que eu tinha feito [...] é [...] que ela (a cabelereira) tinha feito progressiva no meu cabelo. Aí eu comecei a fazer, só por isso que eu comecei a alisar e ter isso comigo, que eu não queria ter (Interlocutora 04, 23 anos, estudante de medicina).

Em ambas as situações apresentadas, produtos químicos foram utilizados no cabelo sem o consentimento das clientes, nossas interlocutoras nem mesmo sabiam que estavam realizando um procedimento de alisamento forçado. A interlocutora 04 relata que só começou a alisar o cabelo por causa do primeiro alisamento, que aconteceu sem o seu consentimento, inclusive. É inegável a violência aos corpos negros, que são submetidos a procedimentos químicos gravosos à saúde sem o devido consentimento. Há uma reafirmação do ideário de corpo negro como território de ninguém e, portanto, passível de ser invadido. É urgente o reconhecimento do domínio e autodeterminação das pessoas negras sobre seus próprios corpos, sob pena de eternizarem-se situações de violências e violações de direitos elementares de qualquer ser humano. A narrativa a seguir permite perceber como é urgente esse reconhecimento.

[...] uma coisa que me choca até hoje é, ouvindo aqui, percebi que não era um relato só meu, é a própria violação do direito de autodeterminar o que vai ser feito ou não com o seu cabelo. Pra mim, essa questão do relaxamento forçado do meu cabelo, da parte da frente do meu cabelo, para que a escova ficasse mais assentadinha, assim? [...] Mas quando você fala dessa questão do cabelo, e eu já ouvi isso, tem gente que fala que é porque como profis-

sional a pessoa sabia o que estava fazendo e que talvez esteticamente ficaria melhor. Como se eu não soubesse e não pudesse decidir o que é melhor pra mim, é uma violência, foi uma violência. Algo muito sério, por que e se eu tivesse tido alguma alergia? Foi algo que eu nem percebi na hora, como eu fiz a chapinha, eu só percebi depois o que tinha acontecido. E quando você cobra explicações, dizem que não temos entendimento [...]. É algo que parece que você está exagerando que é uma questão sua, mas é algo muito grave. A pessoa não te pergunta e não precisa da sua autorização para fazer o que ela acha que é melhor. Isso pra mim está além de qualquer justificativa, não tem [...] (Interlocutora 01, 24 anos, historiadora).

Ajustar-se a um padrão de beleza imposto e negar sua própria beleza é uma forma muito eficiente de construir uma autoimagem negativa e conflitante com seus próprios corpos. Importa ressaltar ainda que esse processo independe da textura do cabelo. Mesmo que não haja alisamento, é possível existir uma transição capilar de resignação. Nas transcrições a seguir, pode ser notado que a opção pelo cabelo natural pode gerar uma busca pelo cabelo crespo perfeito, aquele sem *frizz* e com cachos bem definidos.

Agora quando eu parei de alisar, acho que entrei muito na pilha de ter os cachos perfeitos, aqueles que nunca têm *frizz*, aí eu já passava muito creme e rezava para não ter nenhum *frizz*, pra não sair na chuva ou no tempo frio, porque eu já pensava que ele ia ficar horrível (Interlocutora 06, 20 anos, estudante de antropologia).

Também acho que tem que haver o fim de muita coisa que a gente romantiza, teve a questão dos cachos perfeitos. A gente tem que desconstruir isso do cacho perfeito e até do liso perfeito, tem um movimento muito bacana de desconstruir isso. E isso foi uma coisa que eu sofri bastante, quando eu comecei a gostar do meu cabelo e sentir a textura dele eu sofria, porque tem dia que a gente acorda no *bad hair day*, que são aqueles dias que o cabelo não está tão bom. Seja porque você dormiu em

um tecido não favorável que deu muito frizz ou simplesmente porque o cabelo não está bonito. Acho que temos que ir parando [...]. A gente trabalha, estuda, tem filho e casa e é diferente de uma blogueira que vive pra arrumar cabelo e tem salão e patrocinador [...] (Interlocutora 01, 24 anos, historiadora).

Os cachos perfeitos parecem reiterar a mesma opressão do alisamento, em que o cabelo tem que estar alinhado e controlado para ser aceito socialmente. A busca pelo cabelo perfeito, mais aos moldes ditados pela mídia, seja ele alisado ou crespo, gera opressão e pode ser entendida como uma transição capilar de resignação, uma vez que a utilização da textura crespa do cabelo permanece vinculada a padrões estéticos impostos que buscam controlar a textura natural do próprio cabelo.

Outro ponto a se mencionar sobre o cabelo crespo e sua associação com o empoderamento negro é o uso de penteados étnicos, como as tranças, por exemplo. Atualmente, mulheres negras motivadas por um discurso de resgate histórico e ancestral da arte de trançar os cabelos têm aderido às tranças como forma de afirmar sua negritude. “Ademais, as técnicas de entrelaçamento para cabelos crespos negros foram ‘eleitas’ pelos movimentos negros como símbolos estéticos ‘legítimos’ e ‘afirmativos’ de construção das identidades negras.” (Santos, 2019, p. 64). Embora o discurso reforce o trançado dos cabelos como uma reconexão ancestral e uma forma de manifestar uma identidade negra positivada, as narrativas das interlocutoras revelam a possibilidade de uma realidade diferente.

Então ele cortou e o cabelo ficou muito curto. Aí eu corri e coloquei as tranças. Não consegui me olhar no espelho e gostar dele. Fui indo assim, tirando e colocando as tranças. Mas quando ele fica uns três dias sem lavar e começa

a dar muito trabalho para arrumar eu já quero colocar as tranças de novo. É um processo. De aceitar meu cabelo sem trança. Eu, particularmente, me sinto mais bonita, mais empoderada, mais mulher quando estou com as minhas tranças (Interlocutora 03, 25 anos, enfermeira).

Por enquanto não uso ele natural. Tirei todo o alisamento, que ele estava na altura do sutiã com o alisamento, aí eu coloquei a box braids [...]. Eu ainda não usei curтинho, porque ele está curтинho [...]. Por conta do tamanho eu ainda não quero usar ele natural, quero que cresça mais (Interlocutora 05, 24 anos, artesã e modelo).

As tranças parecem substituir o alisamento na função de deixar o cabelo mais parecido com o padrão de cabelo longo e sem volume, como são os cabelos lisos, só que, de certa forma, para mulheres negras as tranças são uma estética lida como mais empoderada e autêntica do que o cabelo alisado. Com as tranças, duas características percebidas como inferiores no cabelo crespo são solucionadas: o comprimento e o volume. Analisando as imagens da Figura 1, é possível perceber, de forma visual, como a estética se assemelha.

Figura 1 – Alisado x trançado



Fonte: Montagem elaborada pelas autoras a partir de imagens da *internet*. Disponível em: <https://www.amazon.co.uk/cjcaijun-Extensions-European-American-Straight/dp/B09DFWSTJK>. Acesso em: 11 jul. 2024.

No caso das narrativas apresentadas, as tranças parecem atuar mais como um substituto do alisamento, sendo mais aceitável perante outras pessoas negras, como uma escolha mais autêntica, uma reconexão com a ancestralidade africana e uma aceitação do corpo negro. Embora ambas as perspectivas possam coexistir na mesma escolha, a primeira parece ser a motivação principal

para nossas interlocutoras. Portanto, pode ser que a opressão em relação ao cabelo crespo persista até mesmo quando eles estejam trançados. O cabelo crespo ainda é preterido e sua aceitação não é pacífica, conflitos parecem remanescer quando se observa que ambas as narrativas anteriormente apresentadas revelam uma dificuldade em lidar com o cabelo natural. A narrativa a seguir deixa evidente que a trança surge, literalmente, para substituir a impossibilidade de alisar.

Então foi uma promessa que eu fiz, que se não fosse câncer igual ao da minha mãe foi, eu ficaria seis meses sem alisar o cabelo. Por fim, eu achei a solução da trança e aí gostei demais, agora minha promessa está cumprida e eu não quero tirar, entendeu? (Interlocutora 05, 24 anos, modelo e artesã).

A promessa que impossibilitou o alisamento faz surgir o interesse pela trança, justamente pela semelhança na estética de ambos os procedimentos. Cabelos longos e sem volume, o que se adequa melhor às exigências do padrão de beleza branco. A problemática reside no fato de que não existe uma liberdade de expressão estética se mulheres negras se recusam a alisar os cabelos, mas continuam a obedecer a padrões estéticos que inferiorizam seu fenótipo.

Muitos críticos sociais e comentaristas veem perigo em adicionar longos e não crespos em cabeças de meninas pequenas que precisam desenvolver uma identidade étnica e autoestima em uma sociedade que despreza cabelos curtos e crespos (Byrd; Tharps, 2014, p. 174, tradução nossa).

Além disso, impor o discurso de que o alisamento capilar é necessariamente uma tentativa de se copiar o branco é precário, pois desconsidera inúmeras experiências possíveis de vida que

levam a motivos diversos sobre a liberdade de escolha acerca da manipulação dos cabelos. Além disso, esse discurso costuma vir acompanhado de uma noção de ódio em relação ao fenótipo branco, desacreditando ou desmerecendo pessoas negras que optam por não usar seus cabelos com texturas naturais. Nesse ponto nos lembramos de Frantz Fanon quando alerta que “o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (Fanon, 2008, p. 26).

A imposição do uso do cabelo crespo pode ser entendida como a inversão da lógica opressora, pois segue sendo uma imposição que viola a liberdade de expressão estética e mantém pessoas negras aprisionadas a um padrão estético agradável a determinado segmento societário. É preciso respeitar os diferentes processos que podem ocorrer na relação que uma pessoa negra desenvolve com seu corpo e, conseqüentemente, com seu cabelo. Joice Berth (2019) alerta que muitos indivíduos podem incorrer na lógica capitalista de tratar os outros como objetos de consumo. Para a autora, mesmo sendo conscientes das desigualdades e da raiz que as formam, esses indivíduos continuam não sendo respeitosos com as lutas alheias.

Quando lidamos com o cabelo crespo como objeto de estudo, aprendemos que é fundamental o respeito à liberdade estética que colabora para a afirmação das identidades e garantia de Direitos Humanos. Consideramos que pode existir transição capilar de resignação, ainda se não houver mudança de textura, ou até mesmo se a mudança foi pelo uso de penteados étnicos, como as tranças, por exemplo. Entendemos que há que se considerar que a percepção do sujeito sobre o próprio corpo, com todas as suas emocionalidades, é elementar para a categorização que se

queira fazer sobre transição capilar. Se é uma percepção negativa e inferiorizante, independentemente da textura capilar, estamos possivelmente diante de uma transição capilar de resignação.

Transição capilar afirmativa

Para se libertar de uma inferiorização socialmente imposta, é preciso reverter a imagem negativa que se tem do próprio corpo, conforme aponta Kabengele Munanga (2012 *apud* Gomes, 2008). Isso que pode ser feito por meio de um processo de desconstrução da imagem negativa e pela reconstrução de uma nova imagem positiva. Tomando como ponto de partida essa perspectiva, entendemos que é possível romper com um padrão de inferioridade, apelando para um processo de transição capilar afirmativa. Afirmativa por conduzir a uma ruptura com padrões de inferioridade estabelecidos anteriormente e à construção de uma percepção mais autêntica sobre si e sua estética, afirmando de maneira positiva sua identidade negra.

A transição capilar afirmativa pode favorecer uma construção identitária positiva ao permitir que pessoas negras se aprofundem em questões que as levaram a manter, com seu cabelo e com seu corpo, uma relação de conflito e rejeição. Ao questionar modelos e padrões socialmente impostos, ou ao buscar se adequar a eles, as pessoas negras que passam pela transição capilar podem iniciar um processo identitário complexo. Os excertos extraídos do grupo focal e transcritos a seguir demonstram a relação entre transição capilar e afirmação identitária.

A transição não é só a do cabelo, quem já passou por uma transição viu que é algo que vem de dentro pra fora. Pra você gostar e ter coragem de mudar o cabelo, tem que começar dentro de você. Você realmente mostrar

quem você é, e o cabelo foi uma porta de entrada para coisas que hoje eu aprendo bastante (Interlocutora 03, 25 anos, enfermeira).

O cabelo é um reforço bastante positivo, até porque eu já vinha de um processo, desde os 18, de reconhecimento do meu cabelo e de aprender a gostar dele. Foi um reforço extremamente positivo aprender a gostar dele. À medida que eu fui adentrando em estudos e em entender a questão da negritude e de pertença racial, eu acho que o cabelo serviu para que eu me expressasse ainda mais (Interlocutora 01, 24 anos, historiadora).

Neusa Santos Souza (1983) entende que a possibilidade de construir uma identidade exige, como condição imprescindível, a contestação do modelo imposto acerca de ser uma caricatura do branco. Nesse sentido, o processo de mudança de percepção acerca das próprias características físicas capilares é parte importante para que as pessoas negras passem a ter uma relação diferente com seus traços físicos, incluindo o seu cabelo. Romper com um padrão de beleza imposto e se perceber detentora de beleza própria pode ser um dos meios pelos quais pessoas negras passem a construir uma outra autoimagem, passando, então, nas palavras de Neusa Santos Souza (1983), a terem um “rosto próprio”. Essa mudança na percepção da autoimagem também pode ser observada nos processos desencadeados durante uma transição capilar afirmativa.

O movimento das pessoas, especificamente das mulheres negras, em aceitarem seus cabelos naturais, pode ser lido como um enfrentamento político à opressão que recai sobre seus corpos. A positivação de uma autoimagem pode ser entendida como uma afronta à imposição de um padrão de beleza branco.

Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. Ele assumirá a cor negada e verá nela traços de beleza e de feiura como qualquer ser humano “normal” (Munanga, 2012, p. 524).

O cuidado com os cabelos pode fomentar o desenvolvimento de amor-próprio e de sentimentos de pertencimento racial.

A ideia de que estilos de cabelo, em qualquer formato, podem ser uma forma de resistência a padrões de beleza impostos pela mídia de massa e que podem possibilitar que a mulher negra construa positivamente sua identidade é importante por dois motivos: voz e empoderamento (Banks, 2000, p. 69, tradução nossa).

Um corpo, antes percebido como inferior e desprovido de beleza, pode passar a ser entendido de forma diversa; contudo, não é a mudança na textura do cabelo que assegura a ocorrência de uma transição capilar afirmativa. É possível que a mulher interrompa o alisamento e use o cabelo crespo sem que tenha uma percepção positiva acerca do próprio cabelo. E, se o cabelo continua sendo percebido como inferior e negativo, não se efetiva uma transição capilar afirmativa, mas somente uma alteração na textura do cabelo. O que é demonstrado na narrativa a seguir:

Eu passei por três períodos de transição capilar. O primeiro foi na marra mesmo, por não saber lidar e nem cuidar e minha mãe tendo um segundo AVC e meu pai saindo de casa, e eu tendo que cuidar dela e tudo mais, e eu sendo uma menina de 17 anos bem infantil, meu cabelo quebrou e assim ficou. Eu não tinha um olhar pra mim, eu não cuidava. Foi quebrando até virar um corte “joãozinho” e eu tinha que lidar com aquilo e com as pessoas reclamando o tempo inteiro e aí eu passei por esse corte e deixei desse jeito. Foi horrível, desgastante e eu não consegui amarrar, mal conseguia trançar [...]. Então foi bem pesaroso, demorou um tempo e eu não

conseguia ver beleza de verdade nele assim. Eu até gostava, via ele crespo aqui de um jeito, dali de outro jeito, estava tudo bem, mas assim [...] era mais um “tá tudo bem” é o que temos por agora, do que um “tá tudo bem” de felicidade (Interlocutora 07, 41 anos, atriz).

A ausência de uma mudança na percepção que tinha do próprio corpo explica o motivo da interlocutora ter passado pelo que ela denomina de “três períodos de transição capilar”. Nesse caso não se consolidou uma transição capilar afirmativa, pois, como ela mesma afirma, o processo foi feito “na marra” e não de forma autônoma. Ocorreu, pois o cabelo estava danificado e por isso foi interrompido o alisamento, mas a percepção continuou sendo a do próprio cabelo como signo de inferioridade e que não a agradava, não sendo motivo de felicidade ou de identificação. Portanto, como apenas a textura do cabelo foi alterada, a interlocutora permaneceu em uma relação conflituosa com seu cabelo, o que a fez retornar ao alisamento por mais duas vezes, conforme sua narrativa.

A descoberta da beleza dos próprios cabelos impacta diretamente a autoestima de mulheres negras e, conseqüentemente, influencia a construção de uma identidade negra não mais baseada em sentimentos de inferioridade, mas sim em premissas positivas e conscientes acerca de seu pertencimento racial. Kabengele Munanga (2012) afirma que a recuperação de uma identidade negra começa pela aceitação dos atributos físicos, antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos. Para o antropólogo, o corpo é sede material de todos os aspectos da identidade.

As descobertas e mudanças, em nível pessoal e coletivo, que podem surgir com a transição capilar afirmativa, podem impelir

a enaltecer e revalorizar as características físicas naturais. Esse movimento possibilita ver beleza e poder em traços de um corpo que se aprendeu a odiar, “[...] o racismo ‘trabalha’ encorajando a desvalorização da negritude pelos próprios sujeitos negros, por isso, um senso de orgulho se torna um pré-requisito para resistência e reconstrução.” (Mercer, 1987, p. 36, tradução nossa). Esse senso de orgulho, citado por Kobena Mercer, pode surgir com a aceitação do cabelo crespo e a ressignificação de pertencimento favorecida pela transição capilar afirmativa. As falas das interlocutoras que optaram pelo uso do cabelo crespo demonstram que – embora exista um passado comum de violência relacionada à percepção dos outros sobre o próprio corpo – modificar o olhar, percebendo-se de forma positiva, é um passo importante para ressignificar as experiências do passado.

Nesse sentido, a revalorização do próprio cabelo pode fazer surgir uma reconexão com o passado. Não mais um passado de dor e opressão associado à escravidão, mas um que revela uma ancestralidade que pode guiar uma busca por liberdade estética, identidades afirmadas e Direitos Humanos. O ritual de uma transição capilar afirmativa faz que sejam atribuídas ao cabelo significações importantes para as pessoas negras, o que pode culminar em uma reelaboração de suas relações com seus corpos e com os outros. Afinal, o cabelo humano, ritualmente poderoso, é pleno de potencialidades mágicas (Leach, 1983) não por ser cabelo, mas devido aos contextos rituais nos quais se insere. No mesmo direcionamento, Orlando Patterson (2008) afirma que, de todas as partes do corpo humano, é o cabelo que detém as associações mais místicas, sendo associado à beleza, virilidade, poder, liberdade e até rebelião.

O ritual da transição capilar afirmativa torna o cabelo poderoso e repleto de potencialidades que reverberam na conquista de uma liberdade estética e na afirmação de identidades. Assim sendo, o cabelo adquire um alcance simbólico além de sua fisicalidade. Como parte de um corpo negro inserido em um processo de construção identitária, o cabelo se torna um símbolo nessa nova identificação. Nilma Lino Gomes (2008) afirma que o cuidado com o cabelo é parte da aceitação da beleza negra e perceber beleza no próprio fenótipo acarreta um resgate da autoestima e um interesse pela própria raça. Assim, o cabelo simbolicamente investido de marca identitária “[...] não só ‘diz’ alguma coisa, como também desperta emoções e, conseqüentemente, ‘faz’ alguma coisa.” (Leach, 1983, p. 140).

Essa agência do elemento simbólico é o que faz o cabelo mágico em uma transição capilar afirmativa, pois é através dele que se resgata a autoestima e que se reconecta a um pertencimento racial capaz de permitir que pessoas negras ressignifiquem suas vidas em sociedade, em um “[...] tipo de abstração metafísica” (Leach, 1983, p. 164). O poder pessoal simbolizado pelo cabelo, durante uma transição capilar afirmativa, existe em virtude da autonomia e da liberdade de se escolher de que forma usar esteticamente o cabelo. Joice Berth (2019) ressalta que esse poder pessoal é um movimento interno de tomada de consciência da própria potencialidade, o que permite organizar estratégias de enfrentamento de uma dominação patriarcal e racista.

Liberar-se de padrões impostos por uma supremacia branca, reconhecendo a beleza do próprio cabelo, percebendo a conexão entre essa característica fenotípica e uma ancestralidade oprimida, é capaz de gerar o poder pessoal que garante a autonomia

necessária para a conquista de direitos. Ressalta-se que esse poder não deriva somente do fim do alisamento ou da aceitação do cabelo natural, mas sim da possibilidade de escolha da própria estética, antes negada pela opressão aos corpos negros.

Quanto mais longo, melhor. Quanto mais liso, melhor. Então pode ser empoderador para você poder dizer: “Bem, eu vou usar o meu cabelo natural”. São as escolhas e a possibilidade de fazer essas escolhas que trazem empoderamento (Banks, 2000, p. 73, tradução nossa).

O direito à liberdade de se expressar esteticamente constitui um direito humano que precisa ser protegido por ser desencadeador da noção de cidadania. Ingo Wolfgang Sarlet (2006) demonstra que a noção de “dignidade” repousa na autonomia, ou seja, na liberdade que o ser humano possui de formatar sua própria existência e de se perceber um sujeito de direitos. Afinal, “[...] sem liberdade (positiva ou negativa) não há dignidade, ou, pelo menos, esta não estará sendo reconhecida e assegurada.” (Sarlet, 2006, p. 85).

A exemplo do que ocorreu com o movimento *Black Power* nos Estados Unidos, em que o penteado do cabelo afro foi lido como um movimento político de orgulho negro na luta pelos direitos civis norte-americanos, o uso do cabelo crespo ressurgiu também como um movimento com significado político mais abrangente. A escolha pelo abandono do alisamento, adotando-se a textura natural do cabelo ou optando-se por penteados étnicos que remetem a uma ancestralidade africana, tem sido cada vez mais percebida como uma escolha política que visa rediscutir padrões e enaltecer a negritude nos corpos. O cabelo crespo passa, então, a ser lido socialmente como um sinal de orgulho racial e não mais de enquadramento em um padrão branco de beleza. Uma escolha

que remete às questões de orgulho, liberdade e identificação racial. Sobre o uso do penteado afro, popular nos Estados Unidos nas décadas de 1960 e 1970, Kobena Mercer faz a seguinte observação:

A tridimensionalidade de sua forma o tornou um elo significativo do Orgulho Negro. Sua morfologia sugeria uma certa postura corporal digna, pois para usar um afro você tem que manter a cabeça erguida com orgulho, você não pode se curvar de vergonha e ainda exibir seu cabelo “natural” ao mesmo tempo. Com o afro, usávamos a coroa, a ponto de se poder supor que quanto maior o afro, maior o grau de consciência negra (Mercer, 1987, p. 38, tradução nossa).

Além disso, o discurso de que o cabelo crespo simboliza consciência racial precisa ser desdobrado em suas múltiplas *nuances*. Durante o grupo focal, as narrativas de mulheres negras que alisam os cabelos revelaram um sentimento de opressão que se contradiz com o discurso de empoderamento ocasionado pelo uso do cabelo natural.

Eu comecei a frequentar então eventos, congressos e seminários para mulheres negras ou produzidos por mulheres negras e aí eu me senti não negra o suficiente para estar ali. Quando eu falava as pessoas me olhavam assim [...] e diziam que eu era café com leite. Eu chegava lá com meu cabelo alisado, roupas pretas e todo mundo me olhava como se fosse um alienígena. Algumas manas chegavam até mim e diziam que eu tinha que descobrir a natureza do meu cabelo, como se eu não soubesse isso. Eu não podia ter fé em Cristo, porque era relacionado aos brancos opressores, eu tinha que amar os deuses da minha tataravó que era escrava. Só assim eu seria considerada negra o suficiente. Se eu ia em um seminário, eu tinha que ir com meu cabelo armado para ser bem tratada. Mas quando as pessoas viam minhas fotos de cabelo alisado, elas já me julgavam, dizendo que ao alisar eu estaria negando minhas raízes, aí a primeira empatia já acabava. Eu sou perseguida no mercado como qualquer

pessoa negra, meu cabelo alisado não faz diferença. As pessoas se levantam quando eu sento do lado no ônibus do mesmo jeito, porque minha pele é negra e elas rejeitam o meu toque do mesmo jeito. Alisar não me torna menos negra e nem mais pertencente de uma elite privilegiada, mas não vamos ser hipócritas, alisar o cabelo deixa as pessoas mais confortáveis no trato com a gente. Pessoas se sentem mais confortáveis e fingem que você é mais invisível, mas não deixam de destratar você porque está com cabelo alisado (Interlocutora 07, 42 anos, atriz).

A narrativa demonstra dor ao se lembrar de situações em que o cabelo foi utilizado para desacreditar o discurso da interlocutora como uma mulher negra. O alisamento do seu cabelo foi lido pelas outras pessoas negras como extrator de legitimidade de seu discurso sobre negritude ou resistência e enfrentamento ao racismo. A falta de reconhecimento da legitimidade de seu discurso por seus pares, de acordo com a interlocutora 07, prejudicou seu processo de identificação e afetou negativamente sua autoestima. Segundo a interlocutora, embora o alisamento seja percebido como uma forma de fugir do racismo, negando a própria raça, ele não seria capaz de fazer isso, já que a cor de sua pele é determinante nas situações de opressão racial que sofre cotidianamente. A narrativa permite discutir se a pressão pelo não alisamento do cabelo, vinda do grupo com o qual se busca identificação, revela uma nova forma de opressão ao desconsiderar as razões que levam mulheres negras a alisarem seus cabelos. Joice Berth (2019) afirma ser necessário questionar continuamente de que poder se está falando e quais os possíveis caminhos e se pode escolher no sentido de não inverter a lógica atual, mas de subvertê-la.

A narrativa a seguir ilustra o sentimento de estar duplamente aprisionada por padrões exteriores. Se o cabelo alisado dificulta a identificação como negra, o cabelo em sua textura natural po-

tencializa as chances de vivenciar situações de racismo: “A pessoa só te enxerga negra se você deixa seu cabelo como é, mas se você deixa seu cabelo como é, a sociedade vem e te julga.” (Interlocutora 08, 27 anos, professora).

Ademais, o apelo pelo “natural”, evocando uma ancestralidade africana, não é problemático apenas pela lógica binária colonial discutida anteriormente, mas também por estar ancorado em uma ideia fantasiosa do que seria a África. Para Kobena Mercer (1987), o uso natural do cabelo não é popularmente difundido em culturas africanas, sendo pouco comum deixar o cabelo sem intervenções comuns a cada cultura. O mais comum é que o cabelo esteja sempre trançado ou adornado com técnicas elaboradas que criam estilos variados.

Embora seja possível perceber a opressão que existe para o alisamento do cabelo de pessoas negras, compreender o alisamento como essencialmente negativo parece equivocado. O alisamento pode ser apenas uma escolha estética ou até mesmo um ato político, uma vez que pode ser uma resposta à exclusão causada pelo racismo, forçando a aceitação e a presença do sujeito negro em locais onde seu fenótipo natural dificultaria sua entrada. Para Kobena Mercer (1987), quando o cabelo é analisado criticamente, todos os estilos de cabelo são políticos para o indivíduo negro, uma vez que articulam respostas às opressões históricas que deram, ao cabelo, seu significado identitário. Às pessoas negras deve ser assegurada a autonomia para definir a sua estética corporal e o uso do cabelo natural pode, em alguns momentos, ser uma imposição opressiva. Joice Berth (2019) argumenta que a autoafirmação exclusivamente através da estética negra pode banalizar as lutas antirracistas e tornar pessoas

negras, erroneamente avaliadas como empoderadas, caricaturas nas mãos da branquitude. Enfim, múltiplos são os caminhos, as possibilidades e as vivências.

Discutir a romantização do cabelo natural e a demonização do alisamento é necessário para questionar se a luta pelo fim de uma opressão estética não está direcionando para outros tipos de opressão também estética.

Muitas vezes, em vez de assumir o lugar da politização, esse discurso acaba se tornando um tipo de julgamento encobridor de uma concepção racista que paralisa o negro e a sua expressão estética no tempo, e não considera que, assim como outros grupos étnicos, eles também estão inseridos em uma sociedade em constante mudança, incluindo aí os padrões estéticos (Gomes, 2008, p. 170).

Esse novo padrão estético e estereotipado de negritude pode estar próximo de uma camuflagem da opressão racista que sempre se impôs sobre o corpo negro. Frantz Fanon (2008) defende que, em uma sociedade globalizada e multicultural, o racismo já não ousa se apresentar sem disfarces. À medida em que as relações sociais e políticas evoluem para novas dinâmicas de poder, para permanecer como ideologia estrutural, o racismo também precisa desenvolver novas formas de dominação, sofisticando-se. Silvio Almeida (2019) ressalta que uma nova dinâmica do racismo consiste em enquadrar o grupo discriminado em uma versão de humanidade que possa ser controlada. Nesse sentido, exigir que mulheres negras tenham uma estética específica, mesmo que seja considerada uma “estética negra”, poderia ser visto de acordo com uma nova dinâmica racista. Dinâmica que visa aprisionar mulheres negras em estereótipos controláveis ao invés de permitir que haja liberdade de expressão estética.

Infelizmente, em grande parte da ficção contemporânea das mulheres negras, a luta da mulher negra pela subjetividade, apesar de forjada numa resistência radical ao status quo (em oposição à opressão racista e, com menos frequência, à de gênero e classe), geralmente assume a forma de mulheres negras ultrapassando limites impostos pelos outros, apenas para aproveitar sua recém-descoberta “liberdade” definindo limites e fronteiras para si mesmas (Hooks, 2019, p. 1273).

Assim como o uso do cabelo crespo, o alisamento pode ser uma escolha. Essa possibilidade existe e precisa ser respeitada, sendo defendido o direito que as pessoas, especificamente as mulheres negras, têm de liberdade sobre o próprio corpo. A existência de razões contundentes para questionar e problematizar o alisamento do cabelo não pode tornar uma sociedade míope quanto a outras possibilidades de exercício da liberdade estética e da afirmação de identidades raciais.

Considerações finais

A ideia de que os cabelos crespos são símbolos de afirmação racial e os cabelos alisados símbolos de alienação reforça a lógica do racismo estrutural que se sofisticava diante das resistências e enfrentamentos. Há que se garantir, como um direito elementar, a liberdade de escolha estética, livre de preconceitos ou discriminações, porque ela pode conduzir a uma afirmação de identidade racial que insere os indivíduos em uma luta contra o racismo. Não é demais relembrar que:

Determinados símbolos assumidos como afirmativos e identitários em determinadas sociedades podem não ter o mesmo significado para outras, basta lembrarmos que os negros norte-americanos sempre alisaram os cabelos e nem por isso deixam de ser vistos como negros (Figueiredo, 2002, p. 7).

Concordamos com Joice Berth (2019) quando ela defende que o anseio por uma transformação coletiva da sociedade, para o fim político das dominações, pode, muitas vezes, esconder simplesmente um desejo pelo fim do que nos machuca e nos violenta, o que nos deixa cegos às diversas possibilidades e experiências de vida. O cabelo é pensado pela sociedade e pela cultura para expressar posições sociais, grupos étnicos e raciais, preferências e escolhas estéticas. A estética alisada pode ser problematizada, mas também pode ser tomada apenas como uma escolha estética e a liberdade dessa escolha deve ser garantida às pessoas, especialmente às mulheres negras, assim como muitas escolhas são garantidas às pessoas e especialmente às mulheres brancas.

Em uma perspectiva histórico-sociológica, o corpo foi, muitas vezes, o único espaço performático permitido ao sujeito negro, por isso sua estilização, nas mais variadas formas possíveis, é uma expressão de criatividade e uma linguagem a serem respeitadas. Concordamos com Hall e Sovik (2013, p. 23) quando nos convidam: “[...] pensem em como essas culturas têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação.” Estilizar o próprio corpo como forma de demonstrar uma identificação permite diversas possibilidades e a liberdade de experimentar a expressão corporal, isto é um direito que não pode ser retirado do sujeito negro.

A diversidade possível de estilos de cabelo que podem ser utilizados pelas pessoas negras deve ser motivo de orgulho, já que testifica a capacidade inventiva e a criatividade que mostram, na verdade, mais uma das contribuições africanas, e também afro-descendentes, para a modernidade (Mercer, 1987). Cacheados,

crespos, alisados, longos, curtos, raspados, trançados, apliques capilares, coloridos, lenços, turbantes, flores, conchas, linhas, *dreadlocks*, *black powers* e outros demonstram uma pluralidade que deve ser respeitada como um direito, admirada e celebrada em sua diversidade. Defender a diversidade em um contexto global é uma possibilidade se individualmente há uma quebra de qualquer imposição de uma única, correta e aceitável forma de ser negro no mundo. Para bell hooks (2019), há que se aceitar relatos diferentes e também encarar as pessoas como sujeitos complexos que incorporam múltiplas posições.

É possível uma postura de acolhimento e empatia com diversas trajetórias possíveis na relação de cada pessoa negra com seu corpo e cabelo. As raízes que despertam durante um processo de transição capilar afirmativa trazem questionamentos, descobertas e liberdade sobre o próprio corpo. É um processo longo e conflituoso, que permite diversas rotas que devem ser respeitadas, principalmente ao se analisar as dores suportadas e com as quais cada mulher negra lidará de forma individualizada. A liberdade que é vendida pelo discurso da aceitação do cabelo natural também pode existir na escolha pelo alisamento, uma vez que a verdadeira liberdade é possuir o direito sobre o próprio corpo, tendo sua escolha respeitada. “Então é sobre escolhas e a possibilidade de fazer essas escolhas que trazem um verdadeiro empoderamento” (Banks, 2000, p. 73, tradução nossa).

Consideramos que “enquanto continuarmos censurando umas nas outras as verdades acerca das nossas experiências, a ‘beleza’ permanecerá mistificada e ainda mais útil para aqueles que desejam nos controlar.” (Wolf, 1992, p. 381). Exigir a textura natural do cabelo como prova física de consciência racial é

problemático, pois exclui automaticamente outras possibilidades de experiências e tolhe a liberdade estética que já foi negada às pessoas e mulheres negras por tempo demais. As cores e texturas podem ser diferentes e, talvez, opostas; mas as raízes são semelhantes e, por isso, é preciso empatia e acolhimento às trajetórias individuais, coletivamente forjadas, e aos motivos das escolhas também individuais e também coletivamente forjadas.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BANKS, Ingrid. *Hair matters: beauty, power and black women's consciousness*. London: New York University Press, 2000.
- BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).
- BYRD, Ayana D.; THARPS, Lori L. *Untangling the roots of black hair in America*. Revised Edition. Nova York: St Martin's Griffin, 2014.
- CARBONARI, Paulo Cesar. Sujeito de Direitos Humanos: questões abertas e em construção. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et al. (org.). *Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FIGUEIREDO, Ângela. Cabelo, cabeleira, cabeluda e descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros brasileiros. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 26, 2002, Caxambu. *Anais eletrônicos [...]*. Caxambu: ANPOCS, 2002. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-26-encontro/gt-23/gt17-14/4475-afigueiredo-cabelo/file>. Acesso em: 16 nov. 2020.
- GOMES, Nilma Lino. *Corpo e cabelo como ícones de construção da beleza e da identidade negra nos salões étnicos de Belo Horizonte*. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

- GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. E-book.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- HALL, Stuart; SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HOOKS, bell. *Olhares negros, raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019. E-book.
- LEACH, Edmund Roland. Cabelo mágico. In: LEACH, Edmund Ronald; DA MATTA, Roberto. *Edmund Leach: antropologia*. Tradução Alba Zaluar Guimarães et al. São Paulo: Ática, 1983. p. 139-169. (Grandes Cientistas Sociais).
- MERCER, Kobena. Black hair/style politics. *New Formations*, Londres, v. 3, p. 33-54, 1987.
- MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 3. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2020.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Cultura Negra e Identidades). E-book.
- PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Tradução Fábio Duarte Joly. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- SANTOS, Luane Bento dos. Entre tramas e adornos: o legado africano de trançar cabelos por uma perspectiva do patrimônio cultural. *Revista Ensaios sobre Educação e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 63-75, 2019. Disponível em: <http://costalima.ufrrj.br/index.php/REPECULT/article/view/276/621>. Acesso em: 30 nov. 2020.
- SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 4. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1983.
- WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

“ISSO AQUI PARECE COPACABANA”: DIREITOS HUMANOS, POLÍTICA DA RESPEITABILIDADE E O CONTROLE SOBRE O CORPO NEGRO FEMININO

Ana Paula da Silva

Não é de hoje que o debate em torno da sexualidade das mulheres negras tem suscitado enormes discussões na academia e nos movimentos sociais. Aqui, especifico a questão sobre os relacionamentos afetivo-sexuais entre elas e homens estrangeiros. O filme de Joel Zito Araújo, intitulado *Cinderela, lobos e o príncipe encantado*, relata, através de entrevistas e histórias de vida, o que o diretor entende como turismo sexual (*Cinderela*, 2009). O documentário centra a atenção nos encontros afetivo-sexuais entre mulheres que se autotransmitem negras e homens estrangeiros, em sua grande maioria, do continente europeu. Todos os homens são brancos. O objetivo do documentário é, segundo a reportagem¹ *Cinderelas, lobos e um príncipe encantado*, mostrar “o diretor Joel Zito Araújo e sua viagem pelo Nordeste brasileiro e pela Europa, na Itália e Alemanha, para entender os imaginários sexuais, raciais e de poder das jovens cinderelas do Sul e dos lobos do Norte”. Os propósitos do diretor são legítimos, dada as relações históricas desiguais entre gêneros, países do Sul/Norte global e hierarquias raciais/étnicas estudadas de forma ampla pelo vasto campo das ciências sociais e humanas.

1 Disponível em: <https://tvbrasil.ebc.com.br/ciclos-de-cinema/episodio/cinderelas-lobos-e-um-principe-encantado>. Acesso em: 16 set. 2021.

No entanto, as angústias e denúncias apresentadas no documentário são preocupações que perpassam historicamente o imaginário de um país que teve como política o branqueamento e a mestiçagem sempre envolta de certa desconfiança, país este que é um dos mais desiguais do mundo em termos de mobilidade socioeconômica. Ele produziu uma massa de negros e não brancos excluídos e marginalizados do projeto de nação, que se mantém às margens por conta das lógicas racistas estruturais. As consequências são que esses grupos têm menos acesso à cidadania e vivem sob constante vigilância e controle do Estado nas periferias e favelas do Brasil.

Dentro desse complexo contexto, o presente estudo pretende discutir como questões históricas têm sido tratadas quando avançam para o campo das políticas públicas. Tais políticas são acionadas pelo Estado para “proteger” grupos tradicionalmente marginalizados e criminalizados. Ao longo de mais de uma década de pesquisa, o que temos encontrado quando se trata de temas como “turismo sexual”, “tráfico internacional de pessoas”, e que envolvem relacionamentos afetivo-sexuais entre mulheres brasileiras e homens estrangeiros (relações comerciais, ou não) é um vasto campo de violações de direitos que se pautam em estereótipos históricos remanescentes de um contexto político em que as teorias racialistas, advindas do racismo científico, pregavam a hierarquia das “raças”, de gênero e de classe, predominavam e guiavam o mapa dos projetos de nações e legitimavam a opressão de grupos vistos como inferiores, à luz das teorias eugenistas. Estas justificaram, até a metade do século XX, a manutenção desses grupos excluídos de direitos, inclusive.

Mesmo que essas teorias tenham sido refutadas, na prática e no imaginário elas prevalecem. O exemplo mais evidente é

quando observamos o controle das fronteiras e os processos de mobilidade do Sul Global para o Norte. Esses movimentos têm sido afetados por essas visões históricas racistas e propiciado um fechamento baseado nessas noções. Por isso, observamos que um dos grupos mais controlados e vigiados nesses trânsitos são as classificadas como mulheres negras/não brancas, em sua maioria, interceptadas e/ou não permitidas de passarem nas fronteiras para o “seu próprio bem” e, muitas vezes, criminalizadas quando “pegas” em situações irregulares, em termos de suas condições de permanência, na Europa ou nos EUA.

O presente texto pretende articular como tais políticas (tráfico internacional de pessoas e turismo sexual) acabam sendo utilizadas como dispositivos de um processo de securitização. Pretende, também, discutir como os grupos, historicamente entendidos como marginalizados e excluídos, são tratados por tais políticas, mesmo quando implementam os discursos em torno da “proteção”, algo que o documentário de Joel Zito pede, em forma de “denúncia”, em relação às mulheres negras brasileiras que se relacionam com homens estrangeiros. O argumento central do artigo é que quando se securitiza a suposta proteção, transforma-se em vigilância e criminalização voltados aos grupos que deveriam ser “protegidos”. Serão utilizados materiais do trabalho de campo realizado ao longo dos megaeventos (Copa do Mundo e Olimpíadas) ocorridos entre os anos de 2014 e 2016 no Brasil.

O período dos megaeventos antes, durante e após os jogos, foi importante porque os discursos sobre os perigos do tráfico de pessoas, turismo sexual e exploração sexual chegaram ao auge com a socialização de pânico morais em torno da ideia de que milhares de mulheres seriam traficadas e/ou exploradas, o que, conseqüentemente, detonou toda uma rede de organizações civis, não governamentais e o próprio Estado no combate a esses supostos

crimes. Nesse período, através do trabalho de campo, percebemos um maior controle e repressão sobre determinados grupos sociais marginalizados, incluindo trabalhadoras(es) informais, populações de rua e mulheres que estavam exercendo o trabalho sexual, ou que eram classificadas como trabalhadoras sexuais (geralmente negras/não brancas). A pesquisa concentrou-se, durante a Copa do Mundo, em alguns estados e, durante as Olimpíadas/2016, no Rio de Janeiro, por ter sido a cidade-sede do evento. Este texto tratará de um caso ocorrido durante as Olimpíadas.

Turismo sexual e tráfico internacional de pessoas: políticas de proteção ou categorias de acusação?

Como já foi explicitado em alguns textos que publicamos, essas categorias em geral são utilizadas de formas diferentes, geralmente elas mudam de acordo com os personagens envolvidos.² Um dos casos que analisamos, ilustra vários pontos de interesse sobre como a luta oficial contra o tráfico de pessoas no Brasil é, muitas vezes, operacionalizada. Não é intenção desse texto aprofundar análises sobre tais categorias, visto que em trabalhos anteriores já foi feito e, também, outras/os pesquisadoras/es já o fizeram.³ A intenção aqui é apenas mapeá-las para fins de entendimento a respeito do objetivo do estudo.

2 BLANCHETTE; BENTO. “Nossa Senhora da Help”: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana, *Cadernos Pagu* (25), Campinas, dez. 2005. BLANCHETTE; BENTO. Trabalho sexual: entre a conquista de direitos e o processo de vitimização, *Novos Debates*, v. 1, 2021. BLANCHETTE; BENTO. *Cinderella Deceived: analyzing a Brazilian myth regarding trafficking in persons*, *Vibrant*, 2020.

3 PISCITELLI, Adriana. *Trânsito: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013. Ver a tese de doutorado de SALES, Luna. *Da violência ao amor: economias sexuais entre “crimes” e “resgates” em Fortaleza* – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2018. Ver CANTALICE, Tiago. *Dando um banho de carinho: os caça-gringas e as interações afetivo-sexuais em contextos de viagem turística*. São Paulo: Paco Editora, 2016.

Em relação ao “turismo sexual”, nos discursos produzidos por órgãos do governo brasileiro acerca do fenômeno, é comum observar o uso desse conceito como se fosse sinônimo de abuso de menores e intimamente vinculado à extradição de mulheres para trabalhos forçados como prostitutas. Essa visão aparece quase como uma definição oficial do fenômeno – aquela que é a mais comumente usada por agentes políticos para justificar novos dispositivos legais. Todavia, o turismo sexual, desde que foi cunhado, parece ser definido no campo legal-jurídico brasileiro de forma diferente, como algo muito mais específico: a violação, por estrangeiros, das leis brasileiras que regulam o comportamento sexual, mais precisamente as leis contra pornografia, sedução, estupro, corrupção de menores, atentado violento ao pudor e tráfico de pessoas.⁴

No plano do senso comum; porém, o turismo sexual é sinônimo do comportamento normativo dos turistas estrangeiros que frequentam as cidades costeiras brasileiras. De acordo com essa noção, o turista sexual é aquele estrangeiro que busca parceiras nas praias do Brasil, seja qual for a qualificação legal e/ou social de tal busca. Essa definição pode ser utilizada tanto para sexo comercial pago, quanto para relações afetivo-sexuais casuais. Uma última visão do turismo sexual é oferecida pela Organização Mundial do Turismo (OMT/ONU)⁵, que o descreve como viagens organizadas que utilizam as estruturas da indústria de turismo para os fins principais de facilitar o comércio sexual en-

4 Ver: www.camara.leg.br/noticias/794805-comissao-aprova-sancoes-para-prestadores-de-servicos-turisticos-que-facilitem-turismo-sexual.

5 Organização Mundial do Turismo (OMT). Declaração da OMT sobre a prevenção do turismo sexual organizado. 1995. Disponível em: www.apramp.org/upload/doc25_DECLARACIONOMT.doc. Acesso em: 21 dez. 2023.

tre turistas e nativos. Nota-se que essa acepção – que poderíamos rotular de uma definição pragmática – ignora a questão da legalidade das atividades promulgadas e se concentra nas práticas e nos objetivos dos turistas, em que se presume que eles podem ser separados entre turistas “sexuais” e turistas “normais”.

As discontinuidades entre essas definições são óbvias. Todavia, existe um fator que as unifica: a crença de que o problema é centrado no comportamento sexual de homens estrangeiros e mulheres brasileiras negras/não brancas. Como já demonstramos em nossas pesquisas e artigos⁶, o par mulher negra/parda e homem estrangeiro branco suscita muito mais acusações de exploração e “turismo sexual” do que quando as mulheres envolvidas são classificadas como brancas. Esse fenômeno também tem sido verificado por outras(os) pesquisadoras(es) no contexto nacional⁷. Nesse sentido, a confusão na terminologia faz com que o termo “turista sexual” seja usado, em muitos casos, como uma categoria de acusação, em que são os comportamentos e companhias com quem esses homens estrangeiros se relacionam que serão os marcadores em torno de sua qualificação como turista “normal” ou “sexual”. O termo “turista sexual”, então, seria melhor entendido como

6 Ver: BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da. A mistura clássica: miscigenação e o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual. *Revista Bagoas – Estudos gays: gênero e sexualidades*, Natal, v. 4, n. 5, 2010.

7 Ver: SILVA, Ana Paula da. As caçadoras de gringos e comedoras de lótus: interseccionalidades em relacionamentos afetivo-sexuais entre brasileiras e estrangeiros nos Jogos Olímpicos de 2016. In: *Administração de Conflitos, Espaço Público e Sociabilidades Urbanas em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2020. Ver também: PISCITELLI, Adriana. Entre a praia de Iracema e a União Europeia: turismo sexual internacional e migração feminina. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio. *Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

uma acusação aplicável a qualquer estrangeiro no Brasil, quando o seu comportamento sexual não está em acordo com os padrões estabelecidos para os estrangeiros e desde que não “ofenda” o que é considerado padrão de comportamento permitido.

Nessa lógica, o estrangeiro que interage com essa parcela da população tende a ser visto como “suspeito” em seus comportamentos e menos sujeito a ser classificado como um turista “normal”. Isso porque são profundas as desigualdades históricas produzidas no Brasil em termos de “raça” e classe. Ainda, porque tais marcadores sociais são frequentemente criminalizados, particularmente no Brasil negro/não branco e pobre. O ponto lógico para começar a analisar o fenômeno, então, é indagar quem é indicado como turista sexual em uma determinada seleção de gringos, a contemplar qualquer estrangeiro. Popularmente, a preocupação com a legalidade das atividades visadas é menos importante do que o reforço de um código moral que estipule que os estrangeiros não devam ter contatos sexuais.

A respeito do tráfico internacional de mulheres, pesquisadores como Adriana Piscitelli e Laura Lowenkron (2015) têm reconhecido que o debate está embrenhado pelo discurso dos Direitos Humanos. Os resultados de pesquisas têm demonstrado que as consequências das ações antitráfico em diferentes países do Norte Global resultaram em um controle maior das fronteiras e das populações “indesejáveis”. Os discursos e as práticas legais podem criminalizar os deslocamentos de migrantes que são atravessados pelos marcadores sociais da diferença, como gênero, classe, cor/raça e nacionalidade (Kempadoo, 2016; Gaatw, 2007; Olivar, 2013).

Nos últimos tempos, temos visto as fronteiras nacionais, principalmente dos países do Norte Global, serem fechadas com políticas de controle e repressão pautadas na lógica da “segurança nacional”. Isso tem promovido inúmeras violações como, por exemplo, as políticas de migração durante a gestão do ex-presidente norte-americano Donald Trump. No entanto, mesmo em governos democratas, nos EUA, a questão da deportação de grupos, como os haitianos, tem chamado a atenção para a continuidade dessas políticas repressivas do Estado.

Paradoxalmente, os tratados internacionais assinados no início da década de 2000 (particularmente os Protocolos de Palermo), com a intenção de proteger migrantes contra o tráfico, coincidiram com a crescente criminalização da migração. Parte-chave dessa situação é a transformação política e popular da questão da migração ilegal e/ou irregular em assunto de segurança nacional. Embora já estivesse em curso desde a década de 1980, esse processo se intensificou imensamente após os ataques terroristas de 2011, como explica Asahn Ullah, no caso de Malásia:

[...] o processo de securitização [securitization] passou a ser incorporado como parte integral das questões migrantis desde o desastre de 11 de setembro. A migração é apresentada como ameaça existencial e a articulação entre migração e segurança tem sido incorporada num discurso político ativo. A questão da migração sem documentos tem sido construída como ameaça de segurança e é situada [...] [num] contínuo de segurança que inclui terrorismo, crime organizado e o tráfico humano (Ullah, 2013, p. 180).

Nesse sentido, os discursos sobre o combate ao tráfico humano servem para desumanizar as pessoas que facilitam movimentos “ilícitos transfronteiriços” (Hirata, 2015), apresentando-as como

indivíduos marcados por uma alteridade monstruosa, de tal forma “que não merecem ser reconhecidos e tratados como pessoas, mas como inimigos” (Lowenkron, 2013, p. 126). Por outro lado, os “imigrantes ilícitos” também são desumanizados pelos discursos antitráfico, situados como meros objetos inanimados e destituídos de qualquer agência. Dessa maneira, o complexo de relações sociais, desejos, leis, necessidades e oportunidades que configuram as migrações – para não dizer a multiplicidade das representações dos migrantes sobre suas próprias experiências e situações – é reduzido a uma mitologia simples, repleta de vilões absolutos, vítimas abjetas e heróis valentes. A construção, manutenção e distribuição capilar dessa mitologia parece ser um dos principais produtos do campo político antitráfico no Brasil.

Nesse contexto, o vocabulário da proteção de sujeitos vulneráveis torna-se acusação, em que as supostas vítimas são criminalizadas a partir de certos comportamentos e ações, como suas mobilidades entre fronteiras ou relacionamentos com estrangeiros, por exemplo. Esta é entendida como exploração; no entanto, o registro para coibir as explorações é a utilização das forças de segurança que, quando converge com populações historicamente racializadas e marginalizadas, criminalizam com operações policiais, chegando à detenção. Nesse sentido, as ações de proteção rapidamente se transformam em dispositivos de controle e repressão daqueles que deveriam ser “protegidos”. A seguir, descreveremos como os megaeventos operacionalizaram essas políticas.

Copa do Mundo e Olimpíadas no Brasil: a construção dos pânicos morais em torno do tráfico de pessoas e o turismo sexual

Nesta parte, pretende-se apresentar o escopo da pesquisa que foi desenvolvida ao longo dos megaeventos realizados no Brasil nos anos de 2014 e 2016, respectivamente, a Copa do Mundo e as Olimpíadas. O Observatório da Prostituição (OP/LeMetro/UFRJ/INEAC/UFF)⁸ organizou uma investigação etnográfica profunda e ampla do comércio sexual nas cidades sedes da Copa do Mundo da FIFA de 2014. Naquele projeto, focamos a cidade do Rio de Janeiro, que também seria a sede dos Jogos Olímpicos em 2016. Durante esses projetos, nossas equipes realizaram mais de três mil horas de pesquisa de campo, empregando participação/observação, questionários dirigidos, entrevistas semiestruturadas e coleta e análise de histórias de vida e trabalho. Esse procedimento teve objetivo de delinear os efeitos que a Copa do Mundo produziria na prostituição, tráfico humano, exploração de crianças e adolescentes, violências e exclusões criadas pelo Estado e por outros agentes durante o evento (Blanchette; Silva, 2013).

Os dados aqui apresentados foram resultados de uma pesquisa conduzida pelo Observatório da Prostituição na época

8 O Observatório da Prostituição é um projeto de extensão que faz parte do INCT/INEAC/UFF e Le Metro/UFRJ. Ele tem como objetivo monitorar o reconhecimento do trabalho sexual no Brasil contemporâneo: aspectos legais, jurídicos e regulatórios da prostituição tem como objetivo contribuir para a reflexão sobre as ações e políticas destinadas à categoria dos chamados profissionais do sexo, assim como acompanhar o desenvolvimento de leis e políticas públicas voltadas para esse público, produzindo também estudos e análises as variados sobre a legislação nacional e internacional e pesquisa de campo de caráter etnográfico nas áreas de prostituição existentes na região metropolitana do Rio de Janeiro, em particular. Também estamos produzindo um mapa dos conflitos envolvendo violações de direitos de homens e mulheres nos contextos da prostituição no Brasil.

da realização dos megaeventos no Rio de Janeiro e no Brasil. Durante a Copa do Mundo de 2014, o projeto mobilizou uma série de pesquisadoras(es) para efetuar trabalho de campo em várias cidades-sedes do evento. O material coletado variou desde observações nos pontos de maior concentração de turistas, até entrevistas semiestruturadas com trabalhadoras sexuais e turistas. Essa primeira etapa do trabalho rendeu frutos e investimos numa estrutura maior com o apoio financeiro da *Open Society Foundation* e também da *Bournemouth University*, desenvolvendo parcerias e concentrando os esforços exclusivamente na cidade do Rio de Janeiro.

Nossa pesquisa sobre os megaeventos seguiu o caminho trilhado por outros trabalhos sobre o comércio do sexo e os megaeventos. Esses trabalhos foram realizados para problematizar o fato de que, nesses grandes acontecimentos esportivos, o número de mulheres e crianças traficadas, “exploração sexual” e “turismo sexual” aumenta vertiginosamente. Tal ideia, veiculada pela mídia internacional, ONG’s e governos, possibilitou ações de repressão e controle contra grupos marginalizados e vulneráveis como, por exemplo, trabalhadoras sexuais, populações de rua, comerciantes itinerantes etc. Dessa maneira, pesquisas anteriores descobriram que esses perigos (tráfico, exploração e turismo) serviam como “argumentos” para ações de higienismo social, processos de gentrificação e desapropriação violenta com a utilização das forças de segurança dos estados que sediavam esses eventos⁹ (Gaatw, 2011).

9 GAATW. Global Alliance Against Trafficking in Women. *Qual é o preço de um boato? Um guia para classificar os mitos e os fatos sobre a relação entre eventos esportivos e tráfico de pessoas*. Bangcoc: GAATW, 2011. Versão em português, 2013. Disponível em: <http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2014/03/o-preco-de-um-boato.pdf>. Acesso em 9 set. 2021.

Nesse sentido, a nossa pesquisa também verificou esse fenômeno no Brasil onde os megaeventos se tornaram ocasiões para “limpar” as cidades dos grupos entendidos como indesejáveis, expulsando-os dos espaços públicos que foram privatizados e gerenciados por companhias particulares. Por essa razão, várias organizações que problematizam os usos políticos das forças de segurança em políticas de combate ao tráfico de pessoas começaram a realizar pesquisas em megaeventos pelo mundo para, dessa maneira, entender como os discursos oficiais sobre exploração sexual e tráficos de pessoas acabaram sendo empregados como armas de higienização social e urbana. Os resultados dessas pesquisas demonstraram que não houve aumentos significativos no número de pessoas traficadas e/ou exploradas sexualmente durante os megaeventos esportivos e, de fato, esses discursos poderiam ser qualificados como mitos ou até pânticos morais. Tais pesquisas foram importantes, porque se constituíram numa outra linguagem sobre essas temáticas que se opunham aos dados oficiais dos governos que implementavam políticas de lei e força contra as populações indesejadas. Em último caso, o que essas pesquisas revelaram é que os megaeventos são utilizados como pretexto para se constituir políticas de *law enforcement* mais implacáveis contra tais populações.

No final de 2014, o OP começou a se mobilizar para uma investigação semelhante durante os Jogos Olímpicos e Paralímpicos de 2016 no Rio de Janeiro. Acionamos muitos dos mesmos pesquisadores, agentes políticos e instituições que contribuíram para a pesquisa anterior e, dessa vez, também contamos com a colaboração de dezesseis (16) pesquisadorxs trabalhadorxs sexuais para construir um projeto foto-audiovisual, documentando suas experiências durante os jogos. Esse projeto focou nas experiências cotidianas desses pesquisadores e nas trans-

formações das áreas urbanas onde trabalhavam. Eles viviam e transitavam antes, durante e depois do megaevento esportivo. Para nossa pesquisa de campo, organizamos equipes multidisciplinares compostas por acadêmicos, ativistas e jornalistas, todos treinados em metodologias do trabalho de campo etnográfico, para observar os oitenta (80) pontos mais movimentados e populares de sexo comercial no Rio de Janeiro. Setenta e sete (77) desses pontos eram frequentados por prostitutas mulheres cis, trans ou travestis (universalmente contadas como mulheres, para fins dessa pesquisa) e três por prostitutas masculinos. Conduzimos trabalho de campo nesses pontos semanalmente, dois anos antes e dois anos depois dos Jogos Olímpicos. Visitamos os trinta pontos mais movimentados duas ou até três vezes por semana durante os jogos e mensalmente no ano anterior (2015) e posterior (2017) das Olimpíadas, em pontos de prostituição de mulheres cis, trans ou travestis.

Os pontos visitados foram divididos em três regiões, mais ou menos iguais, em termos do tamanho do movimento “normativo” de seus mercados sexuais: Copacabana e Ipanema (a Zona Sul), o Centro e Vila Mimosa (VM). Adicionalmente, fizemos várias incursões aos pontos de comércio sexual na Barra da Tijuca, Zona Oeste da cidade (particularmente para a meia dúzia de lugares tradicionalmente associado com o turismo sexual) e algumas de nossas pesquisadoras/trabalhadoras sexuais investigaram os circuitos dos serviços de *escort* (acompanhantes) *online*. Os participantes do projeto fotográfico fizeram a curadoria de milhares de imagens, gravações e narrativas de texto para a exposição *online* intitulada “O que você não vê: a prostituição através de nossos próprios olhos”¹⁰.

10 Disponível em: www.oquevcnaove.com. Acesso em: 27 dez. 2023.

Em linhas gerais, os resultados da pesquisa demonstraram que o comércio sexual caiu cerca de 5% durante os Jogos em comparação à queda de 15% que registramos durante a Copa do Mundo. A queda nas Olimpíadas; no entanto, foi contraposta a um movimento “normal” já baixo provocado pela crise econômica e política do Brasil, que explodiu durante o período 2014-2016. Nos doze (12) meses que antecederam as Olimpíadas, o movimento nos locais de sexo comercial do Rio de Janeiro foi o mais lento que temos visto em mais de uma década de pesquisa, já que os homens da cidade tinham cada vez menos dinheiro para gastar com sexo.

Durante o período pré-megaeventos, a cidade do Rio de Janeiro passou por profundas transformações na arquitetura e disposição dos espaços públicos. Foram obras de reformas de “revitalização”, que em muitos casos significou, segundo nossos resultados, a expulsão de moradores das classes populares e de trabalhadoras(es) informais. As trabalhadoras sexuais encontram-se nesse último grupo. Isso impactou fortemente no trabalho informal e sua distribuição pela cidade do Rio de Janeiro.

Apesar disso, houve menos operações policiais violentas durante os Jogos Olímpicos do que na Copa do Mundo. Pensamos que houve algumas razões para a relativa falta de repressão policial das profissionais de sexo em torno dos Jogos Olímpicos, uma delas em função da mobilização dos movimentos organizados de trabalhadorxs sexuais que denunciaram às instâncias municipais, estaduais, federais e internacionais as violações ocorridas durante a Copa (Murray 2014).

Outro ponto importante e que interessa aos propósitos deste estudo é que as Olimpíadas de 2016 geraram maior movimento

no mercado do sexo em toda a cidade, particularmente em boates, clubes, bares e nas festas frequentadas por jovens estrangeiros e cariocas. Muitas de nossas interlocutoras trabalhadoras sexuais relataram frequentar esses espaços, envolvendo-se no sexo transacional. Porém, esses espaços de lazer também eram frequentados pela classe média e alta da cidade, majoritariamente classificada como branca. Os pontos de encontros foram mesclados por esses grupos diversos, em que a categoria trabalhador(a) sexual foi borrada por não serem espaços tradicionalmente entendidos como de comércio sexual. Se os marcadores que se compreende sobre o que é prostituição é complexo quando se está numa região moral (Park, 1973), compreendida como de comércio sexual, isso torna-se uma tarefa mais complexa quando esses lugares são classificados pelo imaginário popular como lugares “normais”. Esse foi o caso que verificamos durante as Olimpíadas: outros marcadores foram utilizados para se classificar pessoas como “prostitutas” e “turistas sexuais”. Os marcadores sociais da diferença como “raça” e classe eram frequentemente acionados ao exercício do comércio do sexo.

Outro ponto importante deste estudo são as noções sobre estratégias de relacionamentos afetivo-sexuais entre mulheres brasileiras e homens estrangeiros. Em artigos anteriores, discutimos as diversas formas de engajamento desses relacionamentos. Outras/os autoras/es também têm se dedicado ao tema no Brasil e em países do Sul Global¹¹. Esses relacionamentos geralmente envolvem mulheres brasileiras e homens estrangeiros. Boa parte

11 Ver: KEMPADDO, Kamala. Economias sexuais e tráfico de pessoas. Campinas. *Cad. Pagu*, n. 47, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201600470008>. Acesso em: 2 jan. 2024. O' CONELL Davidson; LAYDER, Julia, Dereck. *Methods, Sex and Madness*. New York: Routledge, 1994.

dessas mulheres esperam obter ganhos (não necessariamente dinheiro) em formas de presentes e até mesmo viagens ao exterior. Em um artigo, discutimos a categoria étnica “caçadoras de gringos”: mulheres em geral da classe média branca que só se relacionam afetivamente com homens estrangeiros e veem, no casamento, uma das estratégias de migrar para países da Europa ou EUA.¹² As trabalhadoras sexuais também se engajam nessas estratégias para sair do Brasil. A isso, Bernstein (2007) e nosso artigo sobre a Boate Help, em 2005, classificamos como “*girlfriend experience*”, ou seja, trabalhadoras sexuais que não cobram um valor pelo programa, mas se colocam na personagem de “namoradas” para obterem bens materiais e simbólicos, como atravessar as fronteiras internacionais, por exemplo.

Como foi dito acima, o que verificamos ao longo dos Jogos Olímpicos foi o aumento exponencial da frequência em bares e boates da classe média carioca, inclusive de trabalhadoras sexuais, momento em que todas estas estratégias de engajamento afetivo-sexuais estavam em voga. A seguir passo a descrever um caso de campo ocorrido durante os Jogos Olímpicos no Rio de Janeiro.

“Isso aqui parece Copacabana”: um estudo de caso num bar em Ipanema.

Antes de entrarmos no caso propriamente, é importante reforçar que, como foi explicitado acima, as categorias “turista sexual”, “turismo sexual”, “exploração sexual” e “relacionamento entre mulheres brasileiras e homens estrangeiros” sofrem de uma

12 Ver: ROSA, Renata de Melo. *Vivendo um conto de fadas: ensaios sobre cor e fantasia entre cariocas e estrangeiros*. 1999. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) – PPGSA/IFCS/UFRJ, 1999.

infinidade de interpretações e estão atravessadas de significados e estereótipos (alguns deles históricos) e que, portanto, tratar tráfico de pessoas ou turismo sexual como “crimes” traz consequências desafiadoras na vida cotidiana. Como já argumentamos em outros estudos, usar o poder da polícia para lidar com questões complexas e históricas pode ser mais nocivo aos grupos que se pretende “proteger”, do que ajudá-los, dada a relação histórica e cultural de acesso desigual à justiça, reproduzindo as desigualdades sociais nesse campo institucional. Também acaba criminalizando práticas e comportamentos de determinados grupos sociais.

Ao longo de nossa pesquisa sobre os megaeventos, pudemos notar como as campanhas publicitárias do Estado e de organizações não governamentais eram voltadas para a construção de uma percepção sobre quais grupos eram passíveis de serem entendidos como vulneráveis e mereciam ser mais vigiados. Nesse contexto, acompanhamos cursos de formação e treinamento de agentes do Estado, como: guardas municipais, polícia militar, federal e outros, sobre os procedimentos de como “acompanhar” possíveis casos de tráfico de pessoas, exploração e turismo sexual. Criou-se a ideia de que determinados grupos deveriam estar mais suscetíveis a certo poder de vigilância para a sua “proteção”.

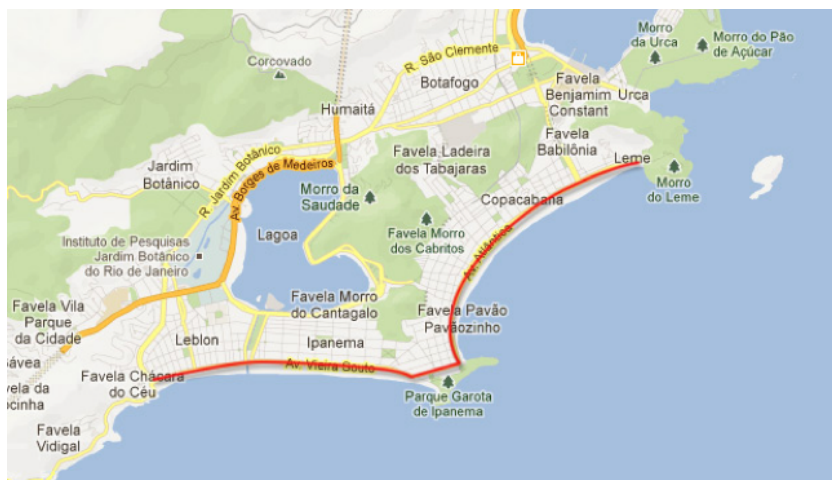
Dito isso, destaco um episódio que acompanhei durante a pesquisa na época das Olimpíadas e que aconteceu num bar do bairro de Ipanema, Zona Sul do Rio de Janeiro. Fiz trabalho de campo nesse bar e, como descrevi em outro artigo¹³, cheguei nesse lugar por intermédio de um colega jornalista que acompanhava o nosso trabalho de campo desde a Copa do Mundo. Sua

13 SILVA, Ana Paula da. As políticas de combate ao turismo sexual: uma análise interseccional entre “raça”, gênero e classe. *Revista Praiavermelha*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 101-118, jul./dez. 2013.

presença não era como pesquisador, mas como um interlocutor privilegiado que estava produzindo entrevistas sobre situações na cidade ao longo dos megaeventos para jornais e revistas internacionais. O que eventualmente fazia, era indicar lugares onde pudéssemos frequentar e observar as dinâmicas que se desenrolavam nesses espaços. Esse colega me indicou um bar, onde acreditava que eu poderia encontrar cenas de “turismo sexual explícito”, inclusive o dono do bar já havia comunicado às autoridades sobre a situação no local.

Quando cheguei acompanhada de outras pessoas da equipe, deparei-me com um bar lotado de mulheres e homens estrangeiros e muitas mulheres brasileiras. Uma grande quantidade das brasileiras podia ser classificada como negra/não branca. O clima de conflito entre as mulheres brasileiras era evidente e os funcionários do local reclamavam abertamente da presença das mulheres negras/não brancas, quando se referiam que o lugar delas não era aquele bar. Eles teciam comentários como: “essas não eram para estar aqui. Está parecendo Copacabana”, numa referência ao bairro da Zona Sul famoso por ser uma região moral, entendida popularmente como um espaço de comércio sexual. Segue o um mapa para a localização dos dois bairros na orla carioca:

Figura 1 – Mapa de parte da orla do Rio de Janeiro onde encontram-se os bairros de Copacabana e Ipanema



Fonte: Revista Veja: “O Rio para ciclistas”, 2017.

Ipanema e Copacabana são bairros vizinhos e fazem parte da orla da Zona Sul da cidade. No entanto, por razões históricas e sociais, Copacabana é entendido como um bairro mais “popular” do que Ipanema, e tradicionalmente marcado no imaginário carioca como um bairro de “prostituição” por conta dos bares, restaurantes, boates e a grande quantidade de pontos do comércio do sexo¹⁴ há décadas. Nesse sentido, Ipanema é marcado como um bairro oposto ao de Copacabana: mais “elitizado”, e, portanto, com uma presença menos popular.

O bar em questão é acompanhado por outras pesquisas, particularmente a de Thaddeus Blanchette (2001) em sua dissertação de mestrado intitulada “Gringos”. Nesse estudo, o autor investigou a presença de grupos estrangeiros anglófonos na cidade do Rio de

14 Ver: GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de Programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985

Janeiro, onde sempre houve frequência de homens estrangeiros e mulheres brasileiras; porém, estas, geralmente identificadas como classe média, classificadas como brancas e que fazem desse ponto um lugar privilegiado para encontros e paqueras, descritas acima como *girlfriend experience*. No entanto, nunca foi reconhecido como ponto de “prostituição” ou mesmo de “turismo sexual”, mas durante os megaeventos passou a ser conhecido dessa maneira por funcionários do bar, pelo meu colega jornalista e pela polícia que é convocada a tomar providências.

Eu conhecia o bar antes dos megaeventos e a cena que presenciei não indicava nenhuma atividade ou ação que justificasse preocupação em relação ao bar ser identificado como um “potencial” ponto de turismo sexual. Permanecia como um local de paqueras e encontros entre homens estrangeiros e mulheres brasileiras, mas com uma mudança: a presença expressiva de mulheres que os frequentadores identificavam como mulheres negras/não brancas. Acompanhando a cena e os conflitos no local, pude observar que a frequência de tais mulheres colocava o local como ponto de “prostituição”, ou “turismo sexual”, passível, segundo os funcionários, da intervenção policial, para resolver um problema que antes das Olimpíadas não era identificado. Posteriormente, descobri que a polícia foi acionada algumas vezes ao longo das Olimpíadas. Porém, nas vezes que observei o local, nada me indicava que algum tipo de comércio sexual ocorria no bar. As interações entre homens e mulheres não diferia das outras ocasiões em que estive no bar antes das Olimpíadas. No entanto, pude perceber que o marcador cor/raça era determinante na forma como as mulheres eram lidas pelos funcionários e os frequentadores brasileiros do bar. Pude ouvir conversas tensas entre brasileiros, referindo-se ao lugar como “ambiente de puta” e nos momentos de maior tensão

eu, como uma pesquisadora negra, fui lida dessa forma por algumas mulheres brancas, quando tentava entrevistar alguns homens estrangeiros a respeito de sua estada no Brasil.

Neste contexto, cabe aqui algumas considerações acerca do debate em torno da prostituição no Brasil. Essa atividade tem sido entendida como fenômeno semilegalizado. Se não é um crime em si, é certamente visto como uma questão de ordem pública, cuja análise, ordenação e (ocasional) repressão cabem propriamente às autoridades constituídas do Estado. Em geral, essas são oriundas de dois campos políticos/científicos: o jurídico (composto de policiais, juízes e criminologistas) e o médico, particularmente a área da saúde pública. A preocupação principal desses agentes tem sido limitar os supostos contágios do “vício” do sexo comercial para que esses não infectassem a família idealizada e, assim, enfraquecer a nação (Blanchette; Silva, 2010; Rago, 2008; Schettini, 2006). Aos olhos das autoridades, a prostituição ora é vista como ameaça a ser reprimida, ora como inevitabilidade cujos efeitos nocivos poderiam ser apenas limitados. De qualquer maneira, a prostituição quase nunca era entendida como uma atividade econômica.

O segundo eixo tradicional de análise da prostituição no Brasil diz respeito aos valores morais. Enquanto as várias igrejas do Brasil têm visto a prostituta (e é quase sempre a prostituta) como pecadora, vários agentes morais não religiosos têm a situado como mulher vulnerável ou até escravizada. Se os religiosos conservadores entendem a prostituta como uma mulher decaída, que precisa ser controlada ou reformada, os seculares tendem a percebê-la como um grupo que precisa ser salvo. Como temos comentado em outro lugar (Blanchette; Silva, 2010), o que ambas

essas visões têm em comum é uma condenação moral *a priori* da prostituição como atividade essencialmente degradante que há de ser combatida.

Ambas as visões morais seculares e religiosas negam a racionalidade econômica como motivação primária da decisão do indivíduo de se prostituir, situando a pessoa ou como moralmente falida, ou como alguém cuja vontade tem sido subsumida pela de terceiros. Jezebel ou escrava; porém, a prostituta faz o que faz, de acordo com esses agentes morais, porque precisa e não porque quer e muito menos porque tal atividade pode ser economicamente racional. Como a autora e ativista dos direitos das prostitutas, Melissa Gira Grant (2021) tem afirmado: as ações violentas que as trabalhadoras sexuais sofrem têm relação com essa visão da salvação e que muitas vezes são justificadas como instrumentos de “correção” às sexualidades desviadas de mulheres que não se adequam aos padrões impostos socialmente.

Pelos discursos acima, o trabalho sexual é estigmatizado e sempre é associado a uma noção de que são as mulheres, trans e travestis¹⁵, das classes populares, negras/não brancas, que estão empregadas no comércio sexual. Os marcadores sociais da diferença contribuem para que esses corpos sejam previamente estigmatizados quando existem suspeitas em relação à moralidade sexual, como aconteceu no bar em Ipanema, onde fiz a pesquisa de campo. No espaço onde os códigos de paqueras e as aproximações entre mulheres brasileiras e os homens estran-

15 É importante ressaltar que os corpos femininos e feminilizados são os alvos preferenciais das políticas de vigilância quando estão envolvidos na prostituição. Homens também exercem o trabalho sexual; no entanto, o estigma não é tão fortemente associado a eles, sendo geralmente, entendido como “pitoresco”, ou até mesmo glamoroso (Grant, 2021).

geiros não tinham distinções, o marcador “raça” foi rapidamente acionado como forma de distinção entre os frequentadores para se apontar quem eram as “prostitutas” do recinto e o porquê a polícia deveria ser mobilizada.

Quando voltamos às políticas de combate ao tráfico de pessoas, ao turismo sexual e suas aplicabilidades, diversos autores demonstram e reforçaram os processos de vigilância e controle sobre determinadas populações. No caso descrito acima, essa afirmação mais uma vez se comprova. O fato de um espaço passar a ser frequentado por mulheres lidas como negras/não brancas com turistas estrangeiros o colocou na mira do “turismo sexual” e o “rebaixou” a um estabelecimento de Copacabana (famoso por ser frequentado por trabalhadoras sexuais), na lógica dos funcionários e frequentadores do bar em Ipanema. No entanto, ao observar o bar, era difícil distinguir quem eram as mulheres em busca de paqueras, ou aquelas que estariam sendo “exploradas”, das que estavam exercendo o trabalho sexual, ou mesmo qualificar as relações como turismo sexual, até porque essas categorias são altamente subjetivas e, como foi demonstrado, atravessadas por valores morais, em que classe/raça e gênero são determinantes na forma como cada uma delas serão aplicadas. As cenas que presenciei ao longo do período das Olimpíadas não se distanciavam em nada daquelas que presenciei antes do evento, exceto pelo fato de haver mais mulheres negras.

Outro ponto importante, é que dada as enormes desigualdades e os processos do racismo e classismo construídos historicamente na sociedade brasileira¹⁶, quando se condiciona políticas volta-

16 Ver: Syferth, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *UNB: Anuário Antropológico*, n.1, v. 18, p. 175-203, 1994.

das para essas populações entendidas como “marginalizadas”, é o poder de polícia que frequentemente é acionado¹⁷. O caráter de “proteção” em relação às políticas de combate ao tráfico e ao turismo sexual acabam se transformando em dispositivos de vigilância e controle dessas populações. Segundo Seyferth (1994), à medida que historicamente os negros não têm sido entendidos como sujeitos de direitos, eles são marcados pelos efeitos das teorias darwinistas sociais e suas consequências na vida social.

Ainda nesse contexto, quando se acionam políticas de proteção, em que a tônica é o da linguagem policial, caímos no que Ana Paula de Miranda diz a respeito da formatação histórica da “construção das políticas de segurança”:

[...] Assim, mesmo quando os planos de segurança tentam articular a institucionalização das liberdades civis, esbarram num contexto sociopolítico mais amplo, o processo de “individualização” da sociedade brasileira, que se deu sem a ampliação efetiva da cidadania. Por isso, as políticas de segurança tradicionalmente têm sido aplicadas visando à domesticação/pacificação de conflitos, o que evidencia as dificuldades e contradições inerentes às reformas para ampliar o acesso à justiça, introduzir os princípios dos denominados “Direitos Humanos” na ação policial, a universalização dos direitos da cidadania (Miranda, 2014, p. 12).

Nesse sentido, é possível afirmar que políticas públicas que acionam as forças de segurança do Estado para “combater” o

17 Cabe ressaltar que não é o propósito desse estudo fazer uma discussão mais aprofundada sobre os estudos sobre “raça” no Brasil. Em outros artigos publicados já foram contemplados parte desse campo importante do pensamento social brasileiro. Ver: A mistura clássica: “A Mistura Clássica”: miscigenação e o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual, e, Da Silva, Ana Paula. As políticas de combate ao turismo sexual: uma análise interseccional entre raça, gênero e classe. *Praia Vermelha* (UFRJ), v. 22, p. 20-60, 2013.

tráfico de pessoas e o turismo sexual reforçam o caso que foi descrito durante minha pesquisa de campo, em que os grupos historicamente marginalizados, em muitos casos, passam de “supostas” vítimas a criminosas, particularmente, as mulheres negras. Nesse caso, as violações de direitos se dão pela construção de algo que Padovani (2017) explicita como a manutenção do estigma das classes perigosas, mesmo quando elas são classificadas como vulneráveis. A ideia da “vítima” é configurada dentro de uma linguagem criminal, e que o não reconhecimento de que tais populações são detentoras de direitos – dão a tônica nos discursos voltados à prevenção.

Nesse contexto, o que se tem na prática é uma linguagem a partir da utilização das forças de segurança sendo treinadas, em tese, para proteger quando, de fato, o que ocorre é o processo de manutenção de criminalização de determinados comportamentos quando exercidos por grupos racializados e das classes populares. No exemplo de campo que foi descrito acima, o fato de mulheres negras estarem engajando com homens brancos estrangeiros, da mesma forma que mulheres brancas supostamente da classe média, foi motivo de mobilização do dono do bar em Ipanema e meu colega jornalista atentarem para o fato que aconteceria “turismo sexual” ou “tráfico de pessoas”. No caso dos responsáveis pelo bar, isso era motivo para que a polícia fosse acionada algumas vezes como posteriormente chegou ao meu conhecimento que de fato ocorreu.

Outro ponto importante nesse complexo nexos é quando voltamos o olhar para as campanhas de prevenção ao tráfico de pessoas e ao combate do turismo sexual, em que observamos essas mesmas noções estampadas nos cartazes informativos e no

teor das campanhas. Um exemplo é a campanha do Coração Azul voltada ao combate ao tráfico de pessoas. Essa campanha é anualmente lançada no dia instituído internacionalmente como dia de combate ao tráfico de pessoas, lembrado todos os anos no dia 30 de julho e nomeado como o “Dia Internacional de Combate ao Tráfico de Pessoas” instituído em 2013 pela Assembleia Geral das Nações Unidas. A data tem como objetivo conscientizar sobre o “grave” problema em relação ao tráfico, que, segundo a página oficial do Governo Federal, diz:

A maior parte das vítimas é de mulheres, mas o crime também é cometido contra crianças, adolescentes, homens, travestis e transexuais, inclusive imigrantes. Muitas pessoas que sofrem a violação de tráfico são impedidas de sair da situação por receberem ameaças contra si ou contra familiares, ou ainda pela retenção de seus documentos, entre outros casos¹⁸.

A campanha Coração Azul é apoiada pela United Nations Office on Drugs and Crime (Unodc) e aqui no Brasil tem sido abraçada e amparada por diferentes personalidades brasileiras, como Ivete Sangalo, que já foi eleita uma das embaixadoras da campanha. Segundo a página da internet, o símbolo do coração azul representa

a tristeza das vítimas do tráfico de pessoas e nos lembra da insensibilidade daqueles que compram e vendem outros seres humanos. O uso da cor azul das Nações Unidas também demonstra o compromisso da Organização com a luta contra esse crime que atenta contra a dignidade humana.¹⁹

18 Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2020/07/dia-do-enfrentamento-ao-trafico-de-pessoas-e-celebrado-em-30-de-julho>. Acesso em: 20 out. 2021.

19 Disponível em: <https://www.unodc.org/blueheart/pt/about-us.html>. Acesso em: 20 out. 2021.

Como podemos observar, a linguagem empregada tanto na definição da campanha de combate ao tráfico do Coração Azul, como a do Governo Federal é a ideia de que existe um “mal” a ser combatido e enfrentado e as vítimas, que em alguns casos nem sabem que são vítimas, necessitam ser libertadas dos que as traficam. É importante ressaltar que não se está defendendo o tráfico de pessoas, mas observando como as políticas que utilizam discursos de proteção a grupos vulneráveis podem, justamente, ter um efeito contrário as suas propostas, porque estão lidando com questões enraizadas historicamente, como as desigualdades e discriminações que transformam as “vítimas” em “criminosas”. Abaixo apresento uma cena do lançamento da campanha do Coração Azul, em 2018, na cidade de Ipojuca-PE tradicional cidade turística com grande trânsito de turistas estrangeiros de diferentes países.

Figura 2 – Lançamento da campanha do Coração Azul, em 2018 na cidade de Ipojuca-PE



Fonte: <https://www.unodc.org/blueheart/pt/about-us.html>.

É importante ressaltar que a foto acima, quando publicizada, foi bastante criticada e recentemente foi retirada do ar. No entanto, como discutimos em Silva, Blanchette e Bento (2013)²⁰, analisando as campanhas de divulgação, como a do Coração Azul, compreendemos que um foco constante nos cartazes e fotos que circulavam em aeroportos, portos e rodoviárias alertando contra o tráfico internacional de pessoas, e ao combate ao turismo sexual, tiveram como personagem principal, mulheres racializadas em posições em que se faz alusão à situações de escravidão. Essa iconografia dialoga com o fato de que a ideia de exploração, tráfico e turismo sexual serem categorias pensadas como “escravidão moderna”²¹ remetendo-se ao passado escravocrata implementado nas Américas. Também apresenta uma visão idealizada e racializada de seus “salvadores”.

Nesse sentido, o que verificamos nessa imagem é o reforço das noções acerca de que mulheres negras e/ou não brancas são as “vítimas” preferenciais. No entanto, a paradoxal foto acima, num processo histórico marcado por visões estereotipadas e negativas das mulheres negras, pode fazer alusão ao fato de que elas têm sido construídas como sujeitas criminosas, dotadas de uma sexualidade “bestial” e desviante, que operam desde sempre no imaginário social como um grupo sujeito ao controle das forças de segurança. Nesse sentido, tais políticas de proteção podem provocar muito mais violações de direitos a esses grupos, um quadro de vigilância e controle constante em torno dessas

20 BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da, BENTO, Andressa Raylane. “Cinderella Deceived: Analyzing a Brazilian Myth Regarding Trafficking in Persons”. Brasília, ABA: *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 10, n. 2. Jul.-Dez 2013.

21 MARTINS Jr, A.; O’CONNEL, Davidson J. O que há de errado a respeito da “escravidão moderna”? Uma conversa entre Julia O’Connell-Davidson e Angelo Martins Jr. *Revista Trilhos*. v. 1, n. 1, p. 62-74, 2020.

populações, do que as protegem. O que as campanhas sugerem é que proteção é dada em forma de mais controle, vigilância e detenções, tratamento destinado, desde sempre, às populações entendidas como indesejáveis e problemáticas.

Considerações Finais

A autora Renata de Melo Rosa (1997), ao analisar os dados de sua pesquisa que resultaram na sua dissertação de mestrado, produziu uma etnografia sobre um grupo de mulheres da classe média que só se relacionavam afetivamente com homens estrangeiros, percebeu em suas entrevistas que havia uma diferença entre as mulheres que se autot classificavam brancas e negras. No caso destas, existiam relatos de constantes medos e até situações constrangedoras na rua, que iam desde xingamentos até perseguição policial, quando elas estavam com seus namorados estrangeiros. Suas interlocutoras negras relataram o quanto o fato de ser confundida como “prostituta” rondava e suscitava temores quando tinham que sair em público com seus respectivos pares.

Boa parte das mulheres tomavam a precaução de evitar os lugares reconhecidos como de comércio sexual. Todas evitavam o bairro de Copacabana e adotavam uma série de comportamentos para diminuir as chances de serem “confundidas” com prostitutas, como estar muito bem vestidas, de maneira discreta, quando estavam em público. O temor em ser destrutada por ser confundida com uma trabalhadora sexual era real, mesmo que todas as mulheres negras/não brancas entrevistadas por Melo Rosa (1997) fossem jovens universitárias da classe média. Algumas delas tinham carreiras profissionais estabelecidas. Moutinho (2004), em seu livro *Razão, cor e desejo*, ao analisar relaciona-

mentos inter-raciais, também relatou esses constrangimentos em relação às mulheres negras. As autoras Melo Rosa e Moutinho argumentam que, paradoxalmente, apesar dos discursos em torno da “mestiçagem”, os casais heterocromáticos (Motinho, 2004) sempre foram vistos como “suspeitos” e passíveis de serem vigiados. Ideia que se perpetua até os dias atuais.

Ao retornarmos ao documentário de Joel Zito, percebemos o quão complexo é qualificar relacionamentos afetivo-sexuais entre mulheres brasileiras e homens estrangeiros como turismo sexual. É fato que essas relações se dão a partir de níveis desiguais, e Joel Zito tem razão de que muitas dessas relações estão baseadas em exotização do “outro” e o que representa esse mundo do lado de cá, onde o poder econômico e o imaginário popular em torno do que seja o “primeiro mundo” produz relações desiguais e formas de controle, em que o Sul Global tem limitações de mobilidades e não é livre para circular plenamente pelo mundo. No entanto, a resolução das desigualdades não passa pelo acionamento de políticas de securitização, mais vigilância e controle para populações já tão historicamente marginalizadas e criminalizadas. O combate ao turismo sexual em que se implementa uma linguagem policial, mesmo que seja sob a capa da proteção, acaba provocando uma teia de vigilância e controle sobre corpos em que as violações de direitos são sistemáticas sob o argumento de que são para “seu próprio bem”.

Outro ponto importante é a criminalização da prostituição. Muitos argumentam que este pode ser o caminho para se proteger efetivamente as mulheres, principalmente, as “vulneráveis”. No entanto, sabemos que em países que endureceram as leis da prostituição, como os EUA, por exemplo, foram as populações

indesejáveis, construídas socialmente como perigosas, que foram encarceradas em massa por crimes ligados à indústria do sexo. Por fim, é preciso olhar com mais cuidado para esses fenômenos e pensar, a partir do registro sócio-histórico e suas consequências, para que as populações já destituídas de direitos não sejam ainda mais excluídas e criminalizadas.

Referências

- BERNSTEIN, Elizabeth. *Temporarily yours: intimacy, authenticity, and the commerce of sex*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da; BENTO, Andressa Raylane. “Nossa Senhora da Help”: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, dez. 2005.
- BLANCHETTE, Thaddeus Gregory. *Gringos*. 2001. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) – PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.
- BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula da; BENTO, Andressa Raylane. “Cinderella Deceived: Analyzing a Brazilian Myth Regarding Trafficking in Persons”. *ABA: Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília. v. 10, n. 2, jul. – dez. 2013.
- BLANCHETTE; Thaddeus. SILVA, Ana Paula da. A mistura clássica: miscigenação e o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual. *Revista Bagoas – Estudos gays: gênero e sexualidades*, Natal, v. 4, n. 5, 2010.
- CANTALICE, Tiago. *Dando um banho de carinho! Os caça-gringas e as interações afetivo-sexuais em contextos de viagem turística*. São Paulo: Paco Editora, 2016.
- CINDERELA, lobos e o príncipe encantado. Direção: José Zito Araújo. Produção: Luís Carlos de Alencar. Roteiro: Joel Zito Araújo. Música: Antonio Muricy. Brasil, 2009. (107’ 52”), color. Disponível em: <https://tvbrasil.etc.com.br/ciclos-de-cinema/episodio/cinderelas-lobos-e-um-principe-encantado>. Acesso em: 16 set. 2021.
- GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de Programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1985.
- GAATW. (Global Alliance Against Trafficking In Women). *Qual é o preço de*

um boato? Um guia para classificar os mitos e os fatos sobre a relação entre eventos esportivos e tráfico de pessoas. Bangkok: GAATW, 2011. Disponível em: <http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2014/03/o-preco-de-um-boato.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2023.

GRANT, Melissa Gira. *Dando uma de puta: a luta de classes das profissionais do sexo*. São Paulo: Editora Jacobin, 2021.

HIRATA, Helena. Mudanças e permanências nas desigualdades de gênero: divisão sexual do trabalho numa perspectiva comparativa. *Revista Análise*. 2015. Disponível em: <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/12133.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2023.

KEMPADOO, Kamala. Economias sexuais e tráfico de pessoas. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 47, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201600470008>, 2016. Acesso em: 2 jan. 2024.

LOWENKRON, Laura. A cruzada antipedofilia e a criminalização das fantasias sexuais. *Sexualid, Salud y Sociedad- Revista Latino-Americana*, Rio de Janeiro, n.15, dez. de 2013.

MARTINS Jr, A.; O'CONNELL, Davidson, Julia. O que há de errado a respeito da “escravidão moderna”? Uma conversa entre Julia O'Connell-Davidson e Angelo Martins Jr. *Revista Trilhos*, v. 1, n. 1, p. 62-74, 2020.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. *Militarização e Direitos Humanos: gramáticas em disputa nas políticas de segurança pública no Rio de Janeiro/Brasil*. Lisboa: Fórum Sociológico versão *online*, 2014. Disponível em: <https://ppgjs.uff.br/wp-content/uploads/sites/81/2021/06/Militarizacao-e-direitos-humanos.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2024.

MOUTINHO, Laura. *Razão, “cor” e desejo*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2004.

MURRAY, Laura. Victim management and the politics of protection: Between “fazer direito” and “direitinho”. *Revista Artemis*, Paraíba, v. 18, n. 1, p. 28-41, 2014. (Prostituição e mercados do sexo).

O'CONNELL, Davidson; LAYDER, Julia, *Dereck. Methods, Sex and Madness*. New York: Routledge, 1994.

OLÍVAR, José Miguel de. *Devir puta: políticas de prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013.

PADOVANI, Natália. Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 51, 2017.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano, *In: VELHO, Otávio G. (org.). O fenômeno urbano*, Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1973.

PEREIRA, Cristina Schettini. *Que tenhas teu corpo: uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas*. Rio de Janeiro: Editora Arquivo Nacional, 2006.

PISCITELLI, Adriana; LOWENKRON, Laura. Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 67, n. 2, 2015.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Entre a praia de Iracema e a União Européia: turismo sexual internacional e migração feminina. *In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio, S. Sexualidades e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ROSA, Renata de Melo. *Vivendo um conto de fadas: ensaios sobre cor e fantasia entre cariocas e estrangeiros*. 1999. 121 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – PPGSA/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro 1999.

SALES, Ana Paula Luna. *Da violência ao amor: economias sexuais entre “crimes” e “resgates” em Fortaleza*. 2018. 245 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UNICAMP, Campinas, 2018.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. *Brasília: Anuário Antropológico*, v. 18, n.1, 1994.

SILVA, Ana Paula da. As políticas de combate ao turismo sexual: uma análise interseccional entre “raça”, gênero e classe. *Revista Praiavermelha*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 101-118, jul./dez. 2013.

SILVA, Ana Paula da. Caçadoras de Gringos e Comedoras de Lótus: interseccionalidades em relacionamentos afetivo-sexuais entre brasileiras e estrangeiros nos Jogos Olímpicos de 2016. *In: MELLO, Kátia. Administração de Conflitos, Espaço Público e Sociabilidades Urbanas em perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2020.

ULLAH, Asahn. *Theoretical rhetoric about migration networks: A case of a journey of Bangladeshi workers to Malaysia*. *International Migration*, v. 51, n. 3, p. 151-168, 2013.

MULHERES QUILOMBOLAS E DA AGRICULTURA FAMILIAR NO CEARÁ: UM DEBATE SOBRE AS DESIGUALDADES E OS ENTRAVES NO ACESSO ÀS POLÍTICAS SOCIAIS

Tatiane Vieira Barros

Ponto de partida

No ano de 2020, em meio à pandemia de Covid-19, um grande desafio se fez presente entre pesquisadoras de três instituições do interior do Nordeste: realizar pesquisa com populações tradicionais e de agricultura familiar de forma remota.¹ O trabalho teve foco nas populações do campo, destacando mulheres de comunidades de agricultura familiar, quilombolas e de fundo de pasto nos estados da Bahia, Ceará e Pernambuco que participam de Programas de Transferência de Renda, como o Bolsa Família, e que estão no Cadastro Único (CadÚnico).

A pesquisa se propôs a investigar as categorias tempo, custo e deslocamento no acesso aos serviços de cadastramento e atua-

1 A pesquisa foi realizada numa parceria entre as seguintes pesquisadoras: Lorena Moraes, Nicole Pontes e Shana Sieber da UAST/UFRPE, que desenvolveram a pesquisa nas comunidades em Pernambuco. Rebeca Barreto e Bárbara Cristina da Silva, da UNIVASE, realizaram a parte da Bahia. Foram elas as parceiras de trabalho e de longos debates sobre desigualdades, feminismos e lutas sociais de mulheres rurais. Então, algumas reflexões desenvolvidas neste texto são fruto do diálogo com as demais pesquisadoras e dos aprendizados de uma pesquisa com viés mais feminista e interseccional. A elas, agradeço o tempo e a resistência dedicados ao fazer científico no Brasil.

lização no CadÚnico, visando lançar luz sobre as desigualdades vivenciadas por mulheres para se manterem cadastradas com seus dados atualizados, atentando ao fato de que elas se encontravam ainda mais isoladas devido à pandemia. Os fatores territoriais, étnicos, econômicos, políticos, de mobilidade, de tempo, de custo, de gênero e de raça orientaram a discussão, que se volta para as dificuldades de mulheres – moradoras da zona rural, de comunidades de agricultura familiar e que são pertencentes às populações tradicionais – para acessarem as políticas e os benefícios sociais.

Foi uma pesquisa desenvolvida a muitas mãos, todas elas de mulheres que trouxeram múltiplas perspectivas sobre as questões encontradas. Foi também uma pesquisa que dialogou com muitas outras mulheres, por isso o texto será abordado sempre no feminino. Este é o cenário pelo qual a pesquisa caminhou e debateu os entraves que se formaram. De um lado, questões teóricas e metodológicas negociadas pelas pesquisadoras; do outro, aspectos sociais vividos pelas mulheres das comunidades participantes.

Dito isso, neste texto apresento um pequeno recorte da pesquisa supracitada, dando foco ao que foi desenvolvido no estado do Ceará. Proponho-me ao exercício de refletir questões que vão desde os aspectos metodológicos de realizar uma pesquisa em tempos pandêmicos até a realidade das mulheres da comunidade quilombola Nazaré e da comunidade de agricultura familiar Apiques, localizadas no município de Itapipoca, além da comunidade quilombola Conceição dos Caetanos, situada em Tururu, para realizarem o cadastramento e se manterem atualizadas no CadÚnico. A ideia é trazer aqui as dificuldades e os entraves vividos por essas mulheres para acessarem as políticas sociais que lhes são de direito, passando por questões como mobilidade, pobreza

e desigualdade de gênero e de raça. Assim, localizando, a partir das entrevistas realizadas, como elas percebem suas realidades e como apontam seus problemas.

As comunidades e a pesquisa remota

A proposta inicial da pesquisa, ainda antes da Organização Mundial de Saúde (OMS) declarar que o problema da contaminação por Covid-19 se caracterizava como uma pandemia, era de realizá-la de forma presencial e em apenas 1 única comunidade quilombola do Ceará. Naquele momento, a escolha da comunidade se deu pelo vínculo já existente. A comunidade quilombola de Nazaré, localizada na região serrana do distrito de Arapari, município de Itapipoca, já era parceira em outros projetos e mantinha um diálogo que fora aproximado a partir de debates por uma educação antirracista.

Até então, o meu lugar naquela cidade era de alguém que havia chegado há pouco tempo na região² e que estava construindo relações com a cidade, as pessoas e as comunidades. Então, tudo precisava ser feito com calma. Além disso, naquele momento, estava no processo de mobilização da comunidade para apresentar a pesquisa que seria realizada e que teria no deslocamento e nas condições territoriais fatores de atenção e/ou dificuldade a serem observados. No entanto, com o avançar da pandemia e a determinação dos protocolos de proteção que incluíam o isolamento social, foi preciso repensar a metodologia e com ela o alcance às comunidades, uma vez que era necessário garantir a segurança de todas e, ainda assim, garantir a realização da pesquisa. Então,

2 Chego em Itapipoca no ano de 2019 para trabalhar como professora no *Campus* do Instituto Federal do Ceará, no qual sou professora desde 2017.

o fator distância até as comunidades; que, a princípio, parecia ser um limitador, foi ultrapassado, dando espaço para outro fator determinante e que debatarei mais adiante: a conectividade.

Nesse ritmo, mudando os instrumentais da pesquisa e visando garantir os dados, foi decidido aumentar o número de comunidades que iriam participar da pesquisa. No Ceará o número chegou a três comunidades, que foram acessadas a partir do diálogo entre as lideranças e de outros vínculos relacionados aos movimentos sociais e de resistência que envolviam as comunidades e pesquisadoras.

Por intermédio de uma das lideranças comunitárias da comunidade Nazaré, cheguei à comunidade quilombola de Conceição dos Caetanos, uma das primeiras comunidades registradas como remanescente de quilombos daquela região (Ratts, 2009), que fica localizada no município de Tururu. As duas comunidades mantêm vínculos de parentesco e de diálogo por uma política que incluía as comunidades quilombolas do entorno, sendo ativas nos municípios. Já com a comunidade de Apique, uma das doze comunidades que compõem o Assentamento Maceió, com bases na agricultura familiar e referência na organização de mulheres trabalhadoras rurais, o contato foi firmado por intermédio de uma outra pesquisadora que mantinha diálogos constantes com lideranças daquela comunidade a partir das lutas e movimentos sociais de mulheres do campo. Logo, em tempos de uma vida remota, a pesquisa só teve tal alcance devido aos vínculos de afeto e diálogos de resistência mantidos por essas mulheres que estão dia após dia tentando garantir seus direitos e manter uma vida digna e cidadã.

Naquele momento se iniciaram os contatos com as lideranças comunitárias para apresentar a pesquisa, explicar nossos interes-

ses e entender como seria possível realizar as etapas planejadas de maneira remota. Uma questão importante a ser pontuada aqui é que aquilo que diz respeito aos trajetos e à mobilidade, objetos da investigação, seriam apontados pela percepção das mulheres que participariam da pesquisa, uma vez que não conhecia todas as comunidades, pois não tive a oportunidade de visitá-las antes de realizar a pesquisa. Seriam as histórias daquelas mulheres que iriam conduzir a compreensão sobre seus territórios e as relações com a mobilidade ou a ausência dela.

De maneira geral, a construção da ideia sobre duas das comunidades se deu a partir das longas conversas que tive com essas mulheres. Isso oferece um marcador ainda mais importante para a análise dos dados, que diz respeito à forma como as mulheres se compreendem dentro de seus territórios. Dito isso, neste texto não apresentarei uma longa descrição das comunidades, mas, sim, um debate sobre a forma como as mulheres entendem seus processos de organização e mobilidade para acessar os serviços do CadÚnico.

Dentre os primeiros diálogos, algumas preocupações foram encontrando estratégias e soluções. A primeira delas dizia respeito às possibilidades da realização da pesquisa realizada por meio da internet e/ou telefonia móvel. Com o início da pandemia e a iminência de uma vida voltada para a internet, a questão da desigualdade e da ausência de acessos se tornou ainda mais visível. No caso das comunidades participantes, a condição de estarem em zona rural tornava esse acesso um fator determinante.

Carolina Parreiras e Renata Macedo (2020), fazendo reflexões sobre a educação à distância na pandemia, chamam a atenção para o termo “desigualdade digital” ao falarem de processos não

igualitários de acesso às tecnologias, considerando os marcadores sociais da diferença, como gênero, classe, raça, geração e outros contextos e contingências. As autoras chamam atenção para a hipótese de que as desigualdades digitais reproduzem desigualdades sociais mais amplas, o que se alinha perfeitamente quando trazemos o contexto das comunidades pesquisadas, cujos territórios que ocupam e o perfil tradicional com o qual se reconhecem somam condições importantes para este debate.

De acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) TIC 2018³ (IBGE, 2018), naquele ano a parcela dos domicílios com acesso à internet subiu para 79,1%. O estudo mostra que esse percentual foi impactado pelo aumento nos domicílios da zona rural que passaram a utilizar a internet do ano de 2017 para 2018, alcançando 49,2%, enquanto na zona urbana o percentual de acesso chegou a 83,8% dos domicílios. Esses dados demonstram o tamanho da desigualdade de acesso que existe no país e que assola, principalmente, a zona rural. Logo, esse seria um obstáculo a ser pontuado e enfrentado para a realização da pesquisa.

Foi preciso negociar e mapear possibilidades, considerando o contexto de cada território e comunidade. Ficou decidido que se realizaria as entrevistas por meio de chamadas telefônicas ou por chamadas de voz pelo aplicativo *WhatsApp*⁴. Isso levou

3 A PNAD Contínua investigou, no ano de 2018, o tema Tecnologia da Comunicação e Informação (TIC), abordando o acesso à internet, televisão e posse de aparelhos de telefonia móvel celular para uso pessoal.

4 Vale apontar aqui uma preocupação que surgiu a partir do debate realizado na III Semana de Antropologia da Unilab – 2021. Naquela ocasião, falando sobre a pesquisa, fui provocada a pensar os efeitos da pandemia para a Antropologia, no que diz respeito ao trabalho de campo e às pesquisas realizadas de forma remota. Hoje, com a pandemia ainda em curso e com a má

a uma adaptação do roteiro de entrevistas, atentando para um instrumento que não se tornasse cansativo e que também não desafiasse o tempo e a qualidade das conexões nas cidades interiores e comunidades rurais.

A metodologia adotada se voltou para o fortalecimento da rede de contatos e mobilizações dessas mulheres em seus territórios e regiões em duas principais vias de relações: (i) Universidade-comunidade e (ii) Comunidade-comunidade. Foi a partir dessa relação que conseguimos direcionar e executar a pesquisa com as reconfigurações necessárias para contemplar as comunidades e não provocar ainda mais a sensação de exclusão já indicada pela má distribuição do acesso à internet e telefonia. Além disso, destaca-se a articulação política das referidas lideranças enquanto representantes de suas comunidades que estão atentas às políticas públicas e à construção de conhecimento pelas universidades, validando a importância da pesquisa apontada por algumas delas como um importante instrumento para apresentar as realidades vividas nas comunidades.

Nesse sentido, outra personagem importante a ser destacada é a mobilizadora na comunidade. Uma mulher de cada comunidade que ficou encarregada de convidar outras mulheres a participar da pesquisa, combinar dia e horário viáveis, organizar o espaço para a realização da entrevista (com internet ou sinal de celular), ajudar as mulheres com a tecnologia, enviar a localização

gestão do país, que atinge largamente a educação e a ciência, quero registrar o meu receio acerca dessa resiliência das pesquisas, que se adequaram ao cenário e foram realizadas, no sentido de que ela seja usada como uma justificativa para reduzir ainda mais recursos para as ciências humanas e minguem ainda mais os recursos para realização de pesquisas antropológicas e com trabalho de campo presencial.

geográfica para a elaboração dos mapas, bem como sanar dúvidas sobre a caracterização das comunidades.

As mobilizadoras tiveram papel importante, pois foram elas que ajudaram no primeiro mapeamento sobre as condições das comunidades, apresentando questões sobre a dinâmica das mulheres, a distância entre as residências, a forma como elas se deslocavam durante a pandemia e fazendo o papel de apresentar a pesquisa às outras mulheres que iriam participar. No movimento de construir uma adesão à pesquisa, as mobilizadoras convidaram mulheres que tinham, minimamente, acesso à internet e/ou telefone. De fato, as mobilizadoras tiveram papel importante na execução da pesquisa, contribuindo para o alcance de um número maior de entrevistas.

No caso do Ceará, as mobilizadoras se encaixavam no perfil buscado pela pesquisa e entraram na lista de mulheres entrevistadas. Com elas, foi realizada a primeira entrevista de cada comunidade. Isso funcionou como uma estratégia metodológica, pois elas falavam com as outras mulheres sobre as perguntas, tirando dúvidas e, muitas vezes, ajudavam a romper o medo de falar sobre determinados assuntos. Foram diálogos profundamente enriquecedores que funcionaram como um teste do instrumental da pesquisa e fase inicial do processo de compreensão de termos nativos que serviam como elo para o léxico das perguntas a serem realizadas. Nesse momento, os termos utilizados pelas políticas públicas como “cadastramento” e “atualização do cadastro” foram explicados e debatidos para não provocar dúvidas durante as entrevistas.

A pesquisa foi realizada, integralmente, de forma remota, deixando as negociações do campo nubladas pela tecnologia. O

contato e a conversa que dariam mais tranquilidade e deixariam o clima mais amistoso, o poder olhar para dentro da casa das mulheres e entender um pouco mais do contexto delas e recebê-las com olhares mais acolhedores deram lugar ao tom de voz mais alto e às falhas de conexão das ligações, formando o ambiente para a investigação, que apontou ainda com mais força para a desigualdade social e digital que estava em jogo.

Sobre o CadÚnico

Criado em 2001, o CadÚnico é um instrumento voltado aos programas sociais e tem por objetivo o cadastramento e a manutenção de informações atualizadas das famílias de baixa renda – aquelas com renda *per capita* de até um salário-mínimo e meio ou renda familiar total de até três salários-mínimos –, permitindo que o governo conheça melhor a realidade socioeconômica dessa população em todos os municípios brasileiros (Brasil, [20--]). Serve como um instrumento para sistematizar e organizar as informações para o acesso às políticas públicas e às políticas sociais no Brasil. Esse cadastro reúne uma série de informações socioeconômicas que permitem a cada programa social atingir faces distintas da pobreza, a depender de seus objetivos (Brasil, 2014).

Realizar o cadastro e manter a atualização em dia é de responsabilidade das beneficiárias. Para se inscrever é necessário que uma única pessoa da família fique responsável por apresentar as informações de toda a unidade domiciliar. Chamada de Responsável pela Unidade Familiar (RF), deve ter pelo menos 16 anos e, preferencialmente, ser mulher. É a RF que realiza o cadastro e a atualização cadastral obrigatória a cada dois anos ou cada vez que as informações constantes no cadastro estejam desatualizadas, funcionando essa atualização em caráter de demanda espontânea.

Desde 2003, o CadÚnico se tornou o principal instrumental do Estado para a seleção e inclusão de famílias de baixa renda nos programas de transferência de renda. Utilizado, também, para a seleção de beneficiárias de programas estaduais e municipais, serve como uma forma eficiente de as famílias acessarem políticas públicas, evitando a sobreposição de programas para uma mesma família. A inclusão das informações no sistema ocorre de forma descentralizada e executada pelos municípios. A gestão e coordenação estratégica estão atreladas ao Ministério da Cidadania. A partir de 2004 houve a inclusão de campo para o cadastramento diferenciado que considerasse a diversidade cultural das populações identificadas no CadÚnico, considerando os Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos (GPTE).

O CadÚnico permite o registro de informações relacionadas à residência, identificação de cada pessoa, escolaridade, situação de trabalho, renda, número de filhos etc. É usado para a elaboração e promoção de políticas públicas voltadas a esse público, sendo utilizado obrigatoriamente para a concessão dos benefícios do Programa Bolsa Família, da Tarifa Social de Energia Elétrica, do Programa Minha Casa Minha Vida, da Bolsa Verde, entre outros.

Outra importância dada ao CadÚnico diz respeito à base de dados e ao mapeamento da população de baixa renda brasileira. Tendo uma abrangência censitária, inclui o nome e a localidade das famílias mais pobres do país, assim como uma variedade de informações sobre essas famílias (com as dimensões da vulnerabilidade – como grávidas, lactantes e pessoas com deficiência –, acesso ao conhecimento e ao trabalho, disponibilidade de recursos, desenvolvimento infantil e condições de habitação), podendo ser utilizada como recurso de diagnóstico para elaboração de políticas sociais (Barros; Carvalho; Mendonça, 2009).

Diálogos com a interseccionalidade e os entraves vivenciados

Preciso concordar com bell hooks (2020) quando ela diz que as histórias pessoais conferem uma certa intimidade à escrita quando há apenas teoria pura e que são essas histórias que conferem caminhos para o saber. Com isso, para falar sobre as categorias propostas neste texto, acionamos as histórias das mulheres entrevistadas. Suas vidas, suas relações com a mobilidade e com as desigualdades trazem muitas referências para se compreender o quanto o conglomerado de opressões atua na vida das mulheres rurais que pertencem a comunidades tradicionais e de agricultura familiar. Aqui a discussão sobre interseccionalidade aparece como aliada para a construção da pesquisa e para a organização dos dados. Precisamos olhar para a estrutura de opressões que essas mulheres vivenciam em suas vidas, atentando ao fato de que a “[...] raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida.” (Ribeiro, 2016, p. 12).

Nessa linha de pensamento, à guisa de apresentar a forma como o termo “interseccionalidade” vem sendo discutido hoje, Hill Collins e Sirma Bilge (2021) apontam para um amplo uso e debate feito, principalmente, por pessoas da academia, militantes de políticas públicas e ativistas. Isso não causa surpresas, uma vez que as pautas ditas “identitárias” vêm aparecendo nos cenários intelectuais e políticos com muito mais potência e ecoando demandas de grupos que foram silenciados e desassistidos em suas especificidades. Mais do que nunca, apontar as diferenças se torna necessário para encontrar caminhos de inclusão e equidade. Isso porque as relações de poder se manifestam de formas distintas e excludentes, e fatores como raça, classe e gênero estão interconectados.

Então, a interseccionalidade como ferramenta analítica aponta para chaves de compreensão da desigualdade global ao passo que mostra como as pessoas estão diferentemente posicionadas no mundo. Alguns grupos sofrerão maior impacto com as mudanças econômicas, políticas, sociais, ambientais; enquanto outros serão beneficiados. Assim, a interseccionalidade nos permite pensar a disparidade de riquezas, como afirmam as autoras supracitadas. Elas nos mostram que medir a desigualdade econômica utilizando dados sobre as famílias ajuda a documentar a disparidade financeira com diferenças raciais, o que explicita a situação das famílias chefiadas por mulheres solo de todas as raças. Assim, as análises interseccionais mostram que há uma estrutura de desigualdades que é racializada e orientada por gênero (Hill Collins; Bilge, 2021). Portanto, a interseccionalidade pode ajudar na leitura de um sistema de opressões interligadas (Akotirene, 2019).

Isso pode ser aplicado quando acessamos o perfil da pobreza no Brasil. A Síntese de Indicadores Sociais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2020) mostra que ao realizar um perfil da população por rendimento fazendo o cruzamento das informações sobre sexo, cor ou raça das pessoas, observa-se que foram as mulheres pretas e pardas que se destacaram entre os mais pobres⁵; sendo 39,8% daqueles considerados extremamente pobres e 38,1% dos pobres. Se considerados os arranjos domiciliares, mulheres pretas e pardas com filhos menores de 14 anos e sem cônjuge compreendem cerca de 24% da população em situação de extrema pobreza.

5 Nesse caso, a pobreza é medida pela linha de US\$ 5,50 Paridade do Poder de Compra (PPC) *per capita* ao dia, e a extrema pobreza é marcada pela linha de US\$ 1,90 PPC *per capita* ao dia.

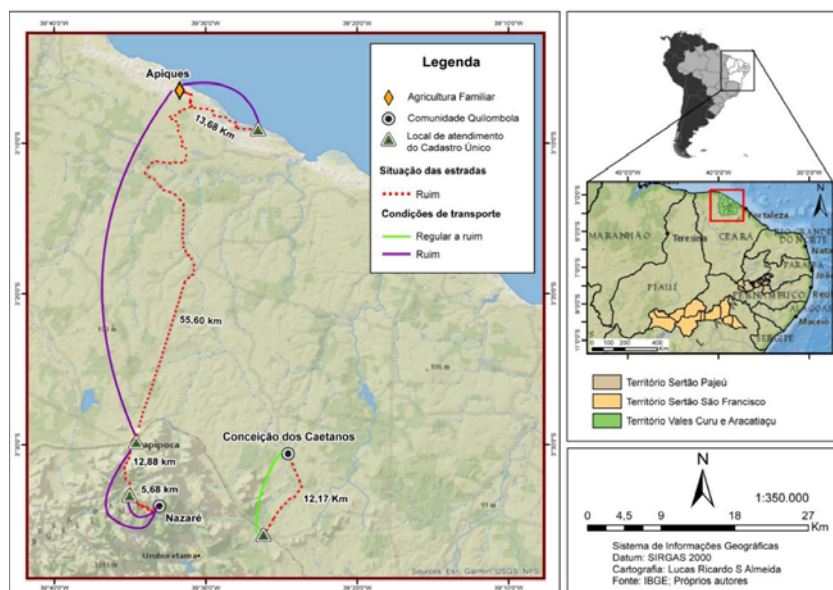
No que diz respeito às políticas públicas brasileiras, considerando o cenário sócio-histórico e cultural da formação deste país, fundado sobre violências, desigualdades e espoliações, pensar as diferenças se faz obrigatório para criar alternativas de minimizar os efeitos da vulnerabilidade. As políticas públicas de transferência de renda, principalmente, precisam reconhecer a vida das pessoas e suas realidades.

Dentro dessa perspectiva, podemos acessar alguns dados sobre a realidade das mulheres da agricultura familiar e de comunidades quilombolas no Ceará, para pensar sobre como esses fatores são representados na vida cotidiana. De início, falar sobre a distância que essas comunidades estão das sedes dos municípios já traz luz para entender os entraves. Cada comunidade tem seu local de referência para o CadÚnico localizado longe de suas comunidades. Visto de forma rápida, a distância pode não parecer grande, mas se considerarmos a precariedade ou ausência de transportes e a qualidade das estradas na zona rural, acrescentam-se os fatores risco e tempo, que tornam ainda mais complicados os trajetos.

A comunidade Nazaré possui três locais distintos para o processo de cadastramento e atualização cadastral: o Centro Social Urbano (CSU), localizado no centro de Itapipoca e que fica a 12,88 km distante da comunidade; o Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) de Arapari, a 5,68 km; e, mais recentemente, de acordo com as mulheres entrevistadas, o processo foi realizado na própria comunidade, resultado da sua mobilização com o poder público, mas que representou uma eventualidade. Na comunidade Apiques, também localizada no município de Itapipoca, mas no extremo oposto, o contexto se repete. O CSU, localizado a 55,6 km de distância da comunidade, é o local refe-

rência para o cadastramento e atualização cadastral. No entanto, com a abertura do CRAS da praia da Baleia, este se tornou uma alternativa mais próxima, a 13,68 km, influenciando na escolha das mulheres. Já para a comunidade de Conceição dos Caetanos, o local disponível para a realização das etapas citadas é a Secretaria de Ação Social, localizada na sede do município de Tururu, que fica a cerca de 12 km de distância. Isso pode ser observado no mapa a seguir.

Figura 1 – Mapa do deslocamento das mulheres até o local do CadÚnico



Fonte: Moraes *et al.* (2021).⁶

O mapa anterior apresenta a localização de cada uma das comunidades em relação aos locais de atendimento do CadÚnico,

6 Mapa retirado do relatório “Tempo, custo e deslocamento: um estudo sobre o acesso aos serviços de atualização de registros do Cadastro Único no Nordeste brasileiro”, referente à Chamada CNPq/Ministério da Cidadania Nº 30/2019 — Estudos e Pesquisas em Avaliação de Políticas Sociais (o texto não foi publicado, por isso está ausente na lista de referências).

a situação das estradas e as condições dos transportes que as mulheres utilizam para saírem de suas casas até o local de atendimento. Nele é possível identificar que tanto a qualidade das estradas quanto a do transporte é considerada ruim. No contexto das comunidades pesquisadas, a ausência de transporte público regular é um marcador importante para pensar o deslocamento e as dificuldades do trajeto. No Ceará, as mulheres relatam utilizar o transporte “pau de arara” como principal meio de transporte para se deslocarem até o local do cadastramento. Algumas delas alternam com o mototáxi ou motos (de familiares ou alugadas como mototáxi).

O uso do veículo “pau de arara”, amplamente utilizado nas cidades interioranas do Nordeste brasileiro, reforça a lógica da dificuldade de acesso e de um sofrimento para se alcançar a mobilidade nos contextos rural e rural-urbano. Também chamado de “carro de feira”, caracteriza-se por ser um carro grande, aberto, com uma carroceria que dispõe de tábuas de madeira para o assento, não tendo equipamentos de segurança para as pessoas que o utilizam. Esse tipo de carro é muito incidente na zona rural – muitas vezes, a única opção para algumas comunidades. É comum ver nas estradas que passam pelas sedes dos municípios em questão o tráfego desses caminhões abarrotados de pessoas em suas carrocerias das localidades mais afastadas até o centro dos municípios.

Em pesquisa sobre as romarias religiosas na cidade de Canindé-CE, os pesquisadores Ivo Silva, Glacy Pereira e Gláudia Mapurunga (2014) apresentam a concepção de que os percursos feitos nesse tipo de transporte – precário, incômodo e não convencional – reforçam a imagem do nordestino como “homem

sofredor”, que é tido como imune às mazelas sociais e riscos à saúde e segurança. Os autores, com suas narrativas dos usos desse transporte, chamam atenção para o cenário da vulnerabilidade e da pobreza no qual é criado um estereótipo de Nordeste. Para além de uma visão sobre a pobreza, a ausência de mobilidade nas zonas rurais cria argumentos para falar sobre desigualdades sociais e segregação socioespacial, pois determina o controle sobre a mobilidade social de determinados grupos populacionais (Moraes; Barros; Silva, 2021), o que remete ao acesso a direitos.

Com serviço particular e precário, o pau de arara tem um custo alto e horários escassos, não contemplando a demanda das comunidades. Essa condição reflete a ausência de transporte público coletivo e de qualidade nas regiões interioranas e de zona rural, o que aponta para ideia de que deslocamento é uma categoria a ser discutida a partir das condições de poder e de desigualdade social. Somada a isso, a qualidade das estradas que são ruins e variam de acordo com a estação.

Nas épocas de chuva, os trajetos ficam ainda mais difíceis e perigosos, como relata uma senhora de 55 anos da comunidade de agricultura familiar Apiques, que normalmente utiliza a moto de seu filho, indo de carona com ele até o local de atendimento:

[...] a estrada é toda cheia de buracos, não tem uma estrada adequada, a estrada é toda cheia de buracos e [no inverno] fica muito pior. Às vezes a gente até para de andar [na moto], porque a estrada fica muito ruim, cheia de buraco, cheia de água, cheia de lama. Um lamaçal só.

Todas as comunidades relatam uma piora nas condições das estradas com a chegada das chuvas. Feitas de piçarra ou calçamento deteriorado, ficam ainda piores, havendo relato do aumento de buracos, um alto volume de lama e até enchente, o

que provoca alto risco de acidentes. Isso exposto, percebe-se que as condições dos transportes e das estradas oferecem riscos e aumentam a distância, em termos de qualidade de mobilidade. Em alguma medida, representa uma das faces da desigualdade social baseada na falta de acesso ou de condições de acessibilidade.

Aqui é necessário incorporar as variáveis tempo e custo para pensar sobre a realidade desses deslocamentos. Parte significativa dos gastos está relacionada ao deslocamento. Seja qual for a forma de transporte utilizado para ir até o local de cadastramento, o custo fica sob responsabilidade das mulheres. Mesmo quando o transporte é considerado particular, como no caso das motos de familiares, são elas que arcam com o gasto em combustível. O custo médio com o deslocamento das mulheres quilombolas é de R\$ 15 reais e para as mulheres da agricultura familiar esse valor chega a R\$ 23 reais. Esses custos, que são altos para a realidade daquelas mulheres, muitas vezes, são negociados entre mulheres e motoristas, como relata uma das moradoras de Conceição dos Caetanos:

Às vezes, a gente tem que optar pra ir naquele carro da comunidade porque, às vezes, a gente num tem nem dinheiro pra pagar na hora, e a gente combina pra pagar depois a passagem. [O motorista] é alguém da comunidade que faz a feira pra cidade e aí a gente vai e combina, e eles espera, monta um grupo.

A mobilidade se apresenta como fator limitante ao acesso das populações rurais e tradicionais ao CadÚnico. Além da precariedade no deslocamento, devido à falta de transporte, a distância se prolonga diante do tempo despendido para se efetuar esse procedimento. As mulheres, além de serem a maioria das beneficiárias e cadastradas no sistema, são também as responsáveis pela organização intradomiciliar para que o deslocamento até a sede do município se realize.

Um exemplo do que foi mencionado acima é a forma como as mulheres precisam gerenciar e preparar a casa e os afazeres domésticos para poderem se ausentar de suas casas. Para muitas mulheres, esse processo começa no dia anterior, quando elas iniciam as tarefas, adiantam alguma coisa da limpeza ou da alimentação e, no dia seguinte, terminam. Isso implica em todo um acúmulo ou sobrecarga de funções que demanda tempo, pois todas as mulheres relatam acordar entre 4 h e 5 h da manhã. Parte delas deixa a comida preparada e a casa arrumada no dia anterior; outras adiantam algumas funções logo que acordam e terminam no retorno do processo de atualização; e algumas, como já mencionado, dividem as funções com outras pessoas da família – em geral mulheres.

Nos dias que precisavam ir fazer a atualização do cadastro, as mulheres precisavam organizar toda a rotina da casa e das tarefas com a família. Uma das mulheres de Apiques, que tem cinco filhos, diz que se acorda por volta das 5h da manhã, prepara o café, limpa a casa e sai. Para outras mulheres, a responsabilidade da casa é compartilhada com suas filhas ou com pessoas que compõem a rede de apoio – muitas vezes são as mães, irmãs ou vizinhas. Uma das mulheres de Conceição dos Caetanos, que tem 22 anos e mora só com o filho pequeno, relata que nem sempre a rede de apoio está disponível, pois elas também têm outros afazeres, então ela precisa levar seu filho para a fila do cadastramento. Nesse caso, precisando organizar a casa desde o dia anterior e ainda assim acordar às 4 h 30 min da manhã para terminar de preparar a casa e a criança, como relatado a seguir:

Antes deu, deu sair, como eu já sei que eu vou [fazer a atualização cadastral], no dia anterior, eu ajeito as coisas à noite, né?! Pra quando for no outro dia já tá feito pra

mim poder sair cedo. Me acordo às 4h30min da manhã pra terminar o restante que eu não pude fazer à noite, e meu filho, quando não tem ninguém que fique com ele, ele vai comigo. Porque, no caso, quando eu saio, a minha mãe fica [com a criança], não é sempre, é muito difícil ela ficar, por conta dela não ter tempo pra ir, né?! Pra ficar. Então, eu levo ele sim mais eu.

A rede de apoio, muitas vezes, é o lugar onde aquelas mulheres conseguem negociar o cuidado e o tempo. Há uma relação de cumplicidade e de apoio, que é negociada dentro dos limites de cada mulher. Em nenhuma das comunidades do Ceará foi relatada a possibilidade de pagamento a outras pessoas para fazerem as tarefas domésticas e de cuidado. Isso coloca luz ao contexto das relações dessas mulheres, que são pobres, moradoras da zona rural, agricultoras e pertencentes a comunidades tradicionais. Os vínculos de solidariedade e de parentesco se tornam esferas de reciprocidade e se alinham à rede de apoio.

As relações de cuidado trazem em si discussões sobre as desigualdades de gênero, de raça e de classe e constituem também problemas para a democracia. Flávia Biroli (2018) chama atenção para algumas dessas dimensões. A autora mostra que o tempo, que em sua forma privada está diretamente relacionado ao dinheiro ou aos recursos, faz-se importante para garantir uma participação política, sendo necessário para estabelecer processos de inclusão. Portanto, se a agenda política é fundamentada de forma antagônica às relações de cuidado e não inclui no debate quem cuida, isso se torna um problema para a democracia.

Flávia Biroli (2018) mostra que o acesso desigual a cuidados necessários e a posição de quem cuida, dentro da perspectiva da interseccionalidade, considerando a variedade de lugares de opressão, refletem na assimetria do exercício da influência po-

lítica. São essas mulheres que representam, em termos de perfil sociodemográfico e não de decisões políticas, um importante cenário sobre a vulnerabilidade social, racial e de gênero no Brasil. As mulheres recorrem umas às outras, seja na lida com as crianças, seja em outra atividade. Essa rede de apoio atua para suprir as lacunas da ausência de direitos, cidadania e uma participação igualitária na vida pública (Okin, 2008).

A entrevista realizada com uma das moradoras da comunidade quilombola Nazaré, que tem 48 anos e é mãe de sete filhos, permite ilustrar a dinâmica do compartilhamento de funções entre as mulheres da família. Sempre que ela vai fazer a atualização cadastral, tenta ir acompanhada de outras mulheres que têm prazos parecidos com os seus. Nesse dia ela costuma acordar por volta das 4 h 30 min da manhã e retorna para casa por volta das 13 h 30 min. Antes de sair, deixa a comida adiantada para que sua filha de 13 anos e uma nora terminem os preparos e a limpeza da casa.

Após essa organização, tendo enfrentado o transporte e o deslocamento, as mulheres chegam ao local do cadastramento e atualização e vivenciam mais uma parte do processo, que é a espera nas filas para o atendimento. Em geral o tempo gasto nas filas é superior à duração do atendimento. Uma questão relevante acerca da fila de espera é que o tempo e as condições que as mulheres vivenciam não são vistos por elas como um problema ou uma cena de discriminação. Como mencionado, elas tendem a normalizar o processo, um reflexo das desigualdades sociais e condições de subalternidade. Das vinte e três mulheres entrevistadas, apenas quatro mulheres respondem terem se sentido ofendidas e relacionaram a sensação com o processo da espera e também com a forma como o atendimento é realizado.

Estar no CadÚnico permite a essas mulheres a possibilidade de acesso a programas sociais e de transferência de renda, o que em seus contextos pode minimizar os problemas causados pelas desigualdades vividas. Mas, para se manterem em dia com o cadastro, elas precisam enfrentar os entraves expressos desde a organização de suas rotinas até o recebimento dos benefícios. Elas vivem num constante processo de lutas que, muitas vezes, são cotidianas e representam o distanciamento social e das políticas que ainda não alcançam de forma coerente os problemas e as necessidades locais. Dito isso, pensar sobre as políticas públicas que incluem comunidades tradicionais deve considerar o tempo, o custo, o deslocamento e as desigualdades de gênero e de raça vivenciadas e que são, por vezes, subjugadas.

Notas de conclusão

Diante do que foi discutido e olhando para a realidade das mulheres rurais que fizeram parte desta pesquisa, é possível apontar para o fato de que às mulheres é dado o lugar de cuidado da vida doméstica e da administração dos benefícios sociais, por serem as responsáveis pelo cadastramento, atualização dos dados e, muitas vezes, quem recebe o recurso. Então, dentro dessa esfera de responsabilidades, o Estado deveria ouvir dessas mulheres quais são os impactos, as potencialidades e os problemas para o acesso às políticas públicas.

Para as mulheres desta pesquisa, pertencentes a comunidades quilombolas e de agricultura familiar, todas de zona rural, o deslocamento, os custos e o tempo gasto para manterem o cadastro atualizado representam um fator de dificuldade. É algo que lhes oferece risco, devido à escassez de transporte de qualidade

e insegurança, pela condição que as estradas oferecem. Há uma demanda de um investimento real para a manutenção a cada dois anos ou em períodos fora do prazo. Esta análise permite acessar o universo de opressões e desigualdades no qual essas mulheres estão inseridas. Mesmo sendo atuantes na discussão política por seus direitos, ainda há muito o que ser corrigido para que elas tenham uma vida com cidadania, uma cidadania em que seja possível compreender os marcadores de gênero, de raça, de classe ou de território como potência para o planejamento das políticas e benefícios sociais.

Elas precisam ser ouvidas e suas experiências consideradas nas avaliações do alcance e do acesso às políticas sociais no país, sobretudo num país onde a pobreza, a misoginia e o racismo compõem base estruturante da sua formação, tendo uma representação política ainda fundada no arquétipo do homem branco, provedor da família e líder religioso. Em contextos anteriores, em que o governo flertava com a queda da democracia, tentar compreender as negociações e a forma como as políticas visam garantir a assistência às populações vulneráveis e de baixa renda se torna condição central. Com isso, o potencial de investigar a realidade de mulheres de agricultura familiar e comunidades tradicionais do interior do Ceará, com uma perspectiva antropológica, lança luz sobre o Brasil e sobre viver com dignidade.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.
- BARROS, Ricardo Paes de; CARVALHO, Mirela de; MENDONÇA, Rosane. *Sobre as utilidades do Cadastro Único*. Rio de Janeiro: IPEA, 2009.
- BIROLI, Flávia. *Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018.

BRASIL. Ministério da Cidadania. *O que é e para que serve*. [20--]. Disponível em: <http://antigo.cidadania.gov.br/Portal/servicos/cadastro-unico/o-que-e-e-para-que-serve-1>. Acesso em: 12 jul. 2021.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Diversidade no Cadastro Único: Respeitar e Incluir*. Brasília, DF: MDS; Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2014.

HILL COLLINS, Patrícia; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua*. 2018. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101705_informativo.pdf. Acesso em: 12 jul. 2021.

IBGE. *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira*. Rio de Janeiro: IBGE; Coordenação de População e Indicadores Sociais, 2020.

MORAES, Lorena Lima de; BARROS, Tatiane Vieira; SILVA, Bárbara Cristina Vieira da. Mobilidade rural-urbana como entrave para o acesso às políticas públicas em tempos pandêmicos: o drama das mulheres rurais do Nordeste brasileiro. *Exploraciones*, La Paz, n. 56, p. 4-23, 2021.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 305-332, mai./ago. 2008.

PARREIRAS, Carolina; MACEDO, Renata Mourão. Desigualdades digitais e educação: breves inquietações pandêmicas. *Boletim Cientistas Sociais da ANPOCS*, n. 36, 2020. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2350-boletim-n-36-cientistas-sociais-e-o-coronavirus>. Acesso em: 8 maio 2020.

RATTS, Alex. *Traços étnicos: especialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secult, 2009. (Coleção outras histórias).

RIBEIRO, Djamila. Prefácio. In: DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. p. 11-13.

SILVA, Ivo Luís Oliveira; PEREIRA, Gleyce Anne Castro; MAPURUNGA, Gláudia Mota Portela. Pau de Arara e o vai e veem das romarias: um estudo etnográfico do transporte no município de Canindé – Ceará. *Cenário*, v. 2, n. 2, p. 103-120, 2014.

ANTIRRACISMO E UM “OUTRO” HUMANITARISMO DO ABRAÇO CULTURAL

*Mirian Alves de Souza
Mohammed El Jazouli
Sylvia Koberwa*

A produção científica de antropólogos negros e negras e a divulgação de respostas humanitárias fora do Norte Global têm sido negligenciadas no campo acadêmico. O silêncio da antropologia diante da obra da afro-americana Zora Neale Hurston (1891-1960) tem sido questionado (Walker 2018; Basques, 2019; Echazú *et al.*, 2021; Costa; Rodrigues, 2021). A recente “descoberta” de seus livros antropológicos, para além de sua obra literária, e o emergente papel dos próprios refugiados na busca de seus direitos e atuando para a sua “ajuda” humanitária (Harrell-Bond, 1986; Malkki, 1995; Pacitto e Fiddian-Qasmieh, 2013; Bauer-Amin, 2017; Souza e Manfrinato, 2020; Adi *et al.*, 2021) são exemplos de ruptura com o silenciamento imposto a corpos racializados como autores e agentes de suas próprias vidas.

Zora Neale Hurston, ainda na década de 1930, oferece uma perspectiva crítica sobre as exclusões raciais que marcam o colonialismo. Em *Barracoon: the story of the last “Black Cargo”* (Barracão: a história da última “Carga Negra”), Hurston apresenta a história de Oluale Kossula (1841-1935). Com 19 anos, Kossula foi arrancado de sua cidade, Bantè, Benin, e, através de

uma longa jornada, levado aos Estados Unidos, onde morreu no Alabama com o nome de Cudjo Lewis. Kossula foi vítima da migração forçada que deslocou milhares de africanos e não viu o fim das Leis Jim Crow¹. Quando estava viúvo, com mais de oitenta anos, e já tinha perdido todos os seus filhos, Kossula encontrou em Zora Hurston uma escuta engajada. Durante três meses, Hurston o entrevistou.

Meu nome, não é Cudjo Lewis. É Kossula. Quando eu cheguei na América, Senhor Jim Meaher tentou chamar o meu nome, mas ele é muito longo, você me entende, então eu disse, “Bem, o senhor é meu proprietário?” Ele disse, “Sim”. Depois eu disse, “Você me chama de Cudjo. Então feito. Mas na África minha mãe me nomeou de Kossula” (Hurston, 2018, p. 19-20, tradução nossa).

Buscando fidelidade à maneira de contar histórias de Kossula, Hurston registrou sua narrativa através da escrita, privilegiando uma grafia que capturasse a oralidade. Hurston apostou na narrativa de Kossula e estava certa ao desafiar os editores brancos que não quiseram publicar *Barracoon* pela linguagem e sob o argumento de que a história de um indivíduo não é relevante e pouco explica sobre o comércio transatlântico de africanos. *Barracoon* refuta isso ao mostrar, como argumenta Coates (2015, p. 153) que “a escravidão não é uma massa indefinível de carne. É uma mulher escravizada particular e específica, com uma mente tão ativa quanto a sua, com sentimentos tão vastos quanto os seus”.

1 Jim Crow se refere ao sistema social que se desenvolveu nos Estados Unidos depois da Guerra Civil. Jim Crow é o nome de um personagem teatral utilizado para estereotipar pessoas negras como sub-humanas, preguiçosas, ridículas e sem valor. Em 1896, a decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos em Plessy V. Ferguson sancionaria Jim Crow. A decisão manteve a doutrina de “separados, mas iguais”, normatizando a segregação de raças em espaços públicos e efetivamente deu início à segregação na lei na sociedade americana (Hurston, 2018, p. 245-246).

Kossula chegou aos Estados Unidos no último navio de africanos escravizados no país. A sua biografia oferece um “retrato para a humanidade negra” e uma perspectiva singular para compreender a migração forçada da África, a escravidão de africanos e seus descendentes e o racismo nos Estados Unidos. Para Hurston, a crítica ao racismo e ao colonialismo exigia expor a categoria de humanidade como excludente e racista.

Kossula não era apenas um repositório do gênio negro, escolhido para algumas histórias, contos e frases pitorescas, e Zora Neale Hurston sabia disso. Ela não via *Barracoon* como mais um artefato cultural que ilustrava as características teóricas da expressão negra, mas como um retrato singular da humanidade negra. (Plant, 2018, p. 256).

Hurston defendia a importância de narrativas sobre as comunidades afro-americanas e da diáspora negra que enfatizaram o seu cotidiano, suas paixões artísticas, seus relacionamentos afetivos e amorosos, assim como suas hierarquias de poder e diversidade (por que não falar da elite e da classe média negras?). *Barracoon* apresenta a narrativa de Kossula para além de uma história superficial sobre sua condição de última “carga”. Hurston descreve as angústias de um homem que foi arrancado de seu mundo, de sua família, de suas palavras, e enviado como uma “carga” para outro continente, passando por uma série de experiências traumáticas, como as que começaram no *barracoon*², ainda no continente africano. *Barracoon*, entretanto, descreve sobretudo o cotidiano de Kossula, os eventos que ele considera mais relevantes, como a sua vida familiar em Bantè, a cultura yorubá, o valor do seu trabalho expropriado em uma fazenda do

2 A palavra “barracoon” refere-se aos espaços nos quais as pessoas capturadas eram mantidas na Costa Africana antes de serem embarcadas nos navios.

Sul, sua alegria com a liberdade, sua revolta por uma emancipação sem reparação econômica, seu aprendizado em relação às leis, a conquista de suas terras (e a formação da Africatown), suas orações na Igreja Batista, seu casamento com Abile Lewis e as memórias da vida e morte dos seis filhos.

Consideramos que *Barracoön* foi escrito na década de 1930, mas somente publicado em 2018, e oferece uma enorme contribuição para o campo da antropologia da migração forçada. Hurston não revitimiza Kossula com a exposição e repetição de narrativas de sofrimento e dor. *Barracoön* não simplifica a complexa existência de Kossula aos traumas e violência da despossessão. O deslocamento forçado e a vida no exílio³ são apresentados em um quadro que compreende outros muitos aspectos da história de Kossula. O livro dá centralidade aos “eventos” do seu cotidiano, marcado pelo exercício persistente de refazer a própria vida.

A produção antropológica contemporânea tem enfatizado a importância do cotidiano e da atenção aos detalhes sociais do dia a dia que constituem grandes “eventos” para as pessoas comuns (Herzfeld, 2009, p. 171). Em *Life and words* (Vida e palavras), baseando-se, sobretudo, nas caóticas consequências de dois momentos nacionais na história da Índia, a partição do subcontinente em 1947 e o assassinato de Indira Gandhi por seu guarda costas sikh em 1984, Veena Das (2007) focaliza os “eventos” do cotidiano. Das argumenta que seu interesse não é descrever os momentos de horror, mas, sim, explorar o que acontece ao sujeito e ao mundo quando a memória de tais eventos é dobrada em relacionamentos contínuos. Para Veena (2007, p. 8), é preciso

3 Diante da liberdade sem indenização, Kossula não teve escolha a não ser ficar nos Estados Unidos.

reconhecer a “agência dos sujeitos não apenas em atos heroicos e no extraordinário, mas na descida ao cotidiano”. As interlocutoras de Das, mulheres que vivenciam uma vida de violências, são agentes, porque possuem uma enorme capacidade de “juntar pedaços e viver no próprio lugar da devastação”.

As práticas do dia a dia de pessoas que sobreviveram a eventos traumáticos e cujos mundos sociais foram virados de cabeça para baixo pelo deslocamento e pela violência apontam formas de agência que consistem em uma “descida ao cotidiano” (Billaud; Delauri, 2016, p. 64). Das identifica como a descida ao cotidiano o processo pelo qual os indivíduos refazem a vida. A noção de agência que desenvolvemos tem a ver com uma atenção ao ordinário, opondo-se a uma fuga do comum (Das, 2007). Construimos este texto a partir de uma estrutura narrativa que busca realçar a agência de nossas interlocutoras e interlocutores ao refazerem suas vidas. Elas e eles estão envolvidos em iniciativas que demonstram uma agência significativa em sua capacidade para superar os obstáculos que enfrentam (como racismo, desemprego, acesso à saúde, educação, moradia e processos legais) desafiando a percepção de que não atuam em sua própria “ajuda”.

Malkki (1995) e Harrell-Bond (2002) questionam organizações humanitárias que reproduzem discursos e imagens padronizados sobre os refugiados, caracterizando-os como “meras vítimas”, “puramente humanos”, “corpos feridos amontoados sem história ou identidade” ou como “um tipo generalizado e idealizado”. O efeito da universalização de grupos deslocados particulares na categoria “vítima humanitária”, “refugiado” e o seu tratamento como apenas “humano”, argumentam as autoras, tem sido, justamente, a deshistoricização, a despolitização e o conseqüente silenciamento desses sujeitos.

Hamid (2012), Pacitto; Fiddian-Qasmieh (2013), Schiocchet (2017), Carpi (2020); Souza e Manfrinato (2020) questionam a imagem das pessoas refugiadas como “corpos que precisam ser salvos”, pessoas completamente necessitadas e desesperadas, mostrando seus esforços individuais e coletivos para o acesso a direitos. A condição de vítima não deve obscurecer a capacidade de agência dos sujeitos face aos seus desafios cotidianos. A partir de sua experiência de campo com refugiados na Áustria, que são responsáveis pelo “acolhimento” de outros refugiados, Bauer-Amin (2017) argumenta que mesmo sendo vítimas de perseguições, violências e muito mais, os seus interlocutores preferiam ser reconhecidos como agentes de suas próprias vidas. Souza (2020) argumenta que sua interlocutora não apenas criticava a retórica humanitária de salvação como também insistia para que os trabalhadores humanitários atendessem suas demandas concretas. Ela mostra que ela tinha um cotidiano rico em desafios para serem descritos por sua etnografia.

Os dados que apresentamos aqui contribuem para essa perspectiva crítica, que questiona visões monolíticas sobre as vítimas de deslocamentos forçados. A nossa etnografia mostra, como a de Bauer-Amin (2017), Pacitto e Fiddian-Qasmieyh (2013) e Adi *et al.* (2021), que a agência das pessoas refugiadas emerge a partir da sua vida cotidiana, quando estão refazendo suas vidas. Enfatizamos as pessoas buscando deixar um emprego no qual são exploradas economicamente, sobrevivendo ao racismo no atendimento humanitário, fazendo novas amizades, matriculando uma criança na escola, sendo tratadas em uma unidade de saúde, aprendendo uma nova língua ou uma outra profissão.

Este texto foca a abordagem antirracista no ensino de línguas desenvolvida por professores exilados no Brasil. Pretendemos,

desse modo, contribuir para a bibliografia que registra experiências de antirracismo no ensino de idiomas (por exemplo, Nascimento, 2019; Ferreira; Camargo, 2013). Existem diferentes formas de antirracismos. Paul Gilroy (2000) argumenta que, assim como os racismos são sistemas culturais historicamente situados, também o são os antirracismos. Se a “anatomia do racismo” (Goldberg, 1990) é complexa, o mesmo ocorre com a anatomia do antirracismo. Os antirracismos assumem muitas formas, como mostra Malkki, por exemplo, antirracismo socialista ou antirracismo cristão, como veio a ser exemplificado na campanha antiescavidão. Eles também podem assumir a forma de tolerância liberal: “Somos todos diferentes e devemos valorizar essas diferenças”. Eles podem igualmente afirmar que somos todos “iguais” afinal, “a família humana”, “a família global”, a “Família do Homem” (Malkki, 2010, p. 78).

O ensino de línguas no curso de idiomas Abraço Cultural (doravante AC), cujos professores e professoras são pessoas refugiadas, tem referências culturais, geográficas e políticas do Sul Global⁴. Textos de escritores, como Yaa Gyasi, Abdellah Taïa e Chimamanda Ngozi Adichie e músicas de Amaarae, Stromae e Mashrou'Leila fazem parte das aulas e materiais didáticos do curso⁵. Na aula de inglês com uma professora de Uganda, os exercícios contêm nomes como Mohammed, Damba e Ifemelu. Na aula de francês com um professor marroquino, não se encon-

4 O uso da categoria Sul Global é para países classificados como terceiro mundo, subdesenvolvidos e periféricos, e Norte Global para primeiro mundo, desenvolvido, rico e central, não é feito sem uma visão crítica sobre este enquadramento. De todo modo, Sul e Norte são categorias que expressam o reconhecimento da mesma assimetria presente nas categorias acima mencionadas.

5 O AC produz livros, textos e blog. Disponível em: <https://www.abracocultural.com.br/blog/>.

tram apenas os nomes Simone e Marguerite, mas também Alika, Muna e Khadija.

As aulas do AC dão centralidade a atores e questões frequentemente silenciados no ensino de línguas estrangeiras no Brasil. No país, que tem a maior população negra fora do continente africano, os materiais didáticos reproduzem uma visão homogênea, etnicamente branca, de línguas coloniais como inglês e francês. Pesquisadores questionam o silenciamento de corpos negros nos livros didáticos (Ferreira; Camargo, 2013; Ferreira, 2014; Nascimento, 2019).

Os materiais didáticos são um exemplo da divisão étnica e do racismo velado na escola, muitos livros têm uma postura preconceituosa, machista, classista – em especial os materiais de Inglês, esses são marcados pela ideologia do branqueamento, a qual sobrepõe os brancos em relação aos negros (Ferreira; Camargo, 2013, p. 180).

A partir de sua pesquisa com professores de inglês na Bahia, Nascimento argumenta que a discussão sobre o

racismo foi usada para empregar uma metodologia mais inclusiva para envolver os estudantes negros. Os resultados apontam um engajamento positivo dos estudantes nas aulas se eles conseguirem ter inclusão de suas próprias identidades no programa (Nascimento, 2019, p. 208).

Os materiais didáticos produzidos pelo AC contêm textos, mapas, nomes e imagens do Sul. Os materiais, especialmente os livros, vêm dando cada vez mais centralidade a atores do Sul, buscando romper com uma estrutura de representação hegemônica branca do ensino de línguas. O AC busca ensinar idiomas a partir de referências culturais e geopolíticas fora do Norte Global. A proposta de ensino do AC envolve abrir espaços para outras biografias, pessoas, vozes e perspectivas.

O objetivo deste capítulo é dar visibilidade à abordagem antirracista do AC, um “outro” ator no campo humanitário no Brasil. A relação entre Direitos Humanos, humanitarismo e luta antirracismo se articula no texto, que nos aproxima da literatura contemporânea. Descrevemos como o uso de determinados autores literários, nas aulas de inglês e francês, permite o desenvolvimento dessa abordagem. Na literatura, encontramos experiências de racismo descritas e problematizadas a partir de diferentes ângulos. Em geral, os personagens são complexos e não podem ser reduzidos e obliterados. A abordagem antirracista do AC consiste em problematizar o racismo de diferentes formas e, para isso, a literatura tem muito a contribuir.

Abrço: “Outro” humanitarismo do Sul

O AC foi criado em 2015, em São Paulo e, em 2016, no Rio de Janeiro, Brasil. Escolhemos pesquisar o AC porque é um ator do campo humanitário que se diferencia nesse campo pelo protagonismo dado à pessoa refugiada. O curso tem como objetivo contribuir para a vida dos professores, oferecendo, sobretudo, trabalho remunerado. O AC forma pessoas que dominam as línguas árabe, espanhol, francês e inglês para se tornarem professores contratados pelo curso. É importante dizer que os professores refugiados são pessoas autoassentadas (*self-settled*) no Brasil e que não existe nenhum tipo de programa especial para o seu acolhimento no país⁶.

O campo humanitário brasileiro é marcado por organizações religiosas, como a *Cáritas*⁷, *Missão Paz* e *Serviço Jesuíta*, agên-

6 Para refugiados reassentados, existiram programas, os quais, a propósito, foram muito criticados nas etnografias de Hamid (2012), com refugiados palestinos, e Navia (2014) com refugiados colombianos.

7 O tema do refúgio no Brasil tem sua genealogia relacionada à Igreja

cias internacionais como o ACNUR e organizações de segurança como a Polícia Federal e o Exército. Organizações religiosas atuam fortemente nesse campo com uma linguagem marcada pelo vocabulário da neutralidade, compaixão, solidariedade e filantropia. De forma mais ampla, as organizações humanitárias religiosas têm uma longa história de resposta às pessoas refugiadas e são atores presentes na resposta da comunidade internacional a emergências relativas a refugiados e migrantes (Ferris, 2005, p. 311). Embora exista enorme diversidade no que chamamos de campo humanitário, predominam organizações baseadas nas linguagens da compaixão e da repressão. As tensões e disputas em torno da militarização dos Direitos Humanos (Miranda, 2014) e as relações de poder e cooperação entre atores securitários e humanitários (Medeiros; Anjos, 2020) no Brasil têm sido problematizadas. Ana Paula Miranda (2014) mostra que a segurança pública, tratada durante muito tempo como um tema restrito aos domínios jurídico e militar, em uma perspectiva formal, normativa e fragmentada (Lima, 1999), emerge nas últimas décadas como um dos temas de maior destaque na produção científica contemporânea no campo das ciências humanas.

Fassin (2019) mostra a contradição nos regimes de refugiados entre compaixão e repressão, explorando como esses dois lados não são mutuamente exclusivos. Tanto a proteção quanto o controle atuam no sentido de canalizar a agência por meio de mecanismos de tutela (Schicchet, 2017) e vitimização ou criminalização. Mesmo quando os estados reconhecem a necessidade de

Católica, que, através da Cáritas, acolheu refugiados políticos da América Latina em plena ditadura civil-militar no país. Lideranças religiosas católicas negociaram o acolhimento de refugiados com o Regime Militar e organismos internacionais, como o ACNUR, na década de 1970.

fornecer um “ambiente seguro e protetor” (Gibney, 2000, p. 690), eles frequentemente baseiam esse direito nas responsabilidades para os refugiados e em mecanismos de controle adicionais. A linguagem da proteção que produz criminalização e imobilidade tem sido problematizada por uma ampla bibliografia (Harrell-Bond, 2002; Ticktin, 2008; Fassin, 2019; Schiocchet, 2017).

Professores do AC diferenciam o curso de outras organizações humanitárias situadas entre a compaixão e a repressão. Os professores descrevem o AC como um ator diferente no campo humanitário, argumentando que o AC mobiliza a linguagem humanitária e, ao mesmo tempo, uma gramática de direitos, que problematiza desigualdades sociais e hierarquias de poder.

Este texto é resultado de um projeto de pesquisa, que focaliza a experiência do AC, descrevendo suas características de um “outro humanitarismo” do Sul Global, como define Pacitto e Fiddian-Qasmieh (2013). A pesquisa que desenvolvemos dá visibilidade a uma ação em contexto de Sul Global, desenvolvida por atores do Sul, e que busca dar protagonismo às relações Sul-Sul⁸. A ideia é romper com a tendência institucional dominante da pesquisa acadêmica sobre a história do humanitarismo, que se concentra nas ações e agendas dos agentes e instituições do Norte, simultaneamente negligenciando a capacidade de agência dos atores do Sul (Pacito; Fiddian-Qasmieh, 2013).

O AC é uma organização (formalmente definida como associação de direito privado sem fins econômicos) cujo ob-

8 A revista *Cadernos do Terceiro Mundo* é um registro das conexões entre países hoje classificados como Sul Global. A revista foi criada por um grupo de jornalistas, do qual fazia parte a cientista política Beatriz Bissio, e mantinha matérias com foco no Terceiro Mundo: América Latina, África e Oriente Médio.

jetivo é criar condições para a integração de refugiados, tanto do ponto de vista econômico, quanto sociocultural. De acordo com o *site* institucional:

Abraço cultural é um projeto pioneiro, que tem refugiados como professores de cursos de idiomas e cultura [...]. Seus principais objetivos são promover a troca de experiências, a geração de renda e a valorização pessoal e cultural de refugiados residentes no Brasil. Ao mesmo tempo, possibilita aos alunos o aprendizado de idiomas, a quebra de barreiras e a vivência de aspectos culturais de outros países [...]. O Abraço Cultural [...] tem por objetivo promover a troca de experiências, a geração de renda e a valorização dos refugiados. Através de nossas aulas – com metodologia e material didático próprios – queremos transmitir muito mais do que o aprendizado de uma nova língua: queremos quebrar preconceitos e barreiras culturais, aproximando diferentes povos em um único lugar.⁹

Atualmente, 34 professores trabalham no AC no Rio de Janeiro e em São Paulo. 15 mulheres e 19 homens. Os professores e professoras são nacionais do Benin, Camarões, Cuba, Egito, Haiti, Marrocos, Nigéria, Palestina, República Democrática do Congo, Síria, Togo, Venezuela e Uganda. As línguas faladas pela equipe de professores são árabe, bulu, coreano, crioulo haitiano, eno, espanhol, francês, iídword, inglês, iorubá, japonês, kikongo, lingala, português, russo e tshiluba. A maioria dos docentes é constituída por congoleses, sírios e venezuelanos. As professoras e professores possuem alto nível de escolaridade e são, via de regra, formados pelo ensino superior. Alguns estão estudando em universidades brasileiras.

9 Disponível em: <https://abracocultural.com.br/>. Acesso em: 2 jan. 2024.

O AC oferece cursos de árabe, espanhol, francês e inglês¹⁰. O material didático é produzido por sua equipe (professores, coordenadores e consultores). As aulas podem ser individuais, mas a maioria é oferecida no formato de cursos regulares semestrais ou intensivos de férias (nos meses de janeiro e julho). As turmas têm o limite de 12 alunos e alunas inscritos e os professores falam a língua de estudo desde o primeiro nível de aprendizado¹¹.

Questões sobre migração, política, religião, refúgio, racismo, gênero e sexualidade são exploradas no material didático e na abordagem dos conteúdos no cotidiano das aulas. Os cursos preveem “aulas culturais”, nas quais questões relativas à “bagagem cultural” da professora ou professor são exploradas. No curso de férias (julho de 2020), ministrado por uma professora síria-palestina, tivemos duas aulas culturais. A primeira abordou aspectos do conflito sírio (2011-atual), da Nakba (que marca o êxodo palestino de 1948) e a intensificação do processo de colonização da Palestina. A segunda aula mostrou a diversidade cultural da Síria através de sua culinária, realçando a influência de temperos palestinos, armênios e curdos. Ao ensinar a receita de um prato popular de Damascus, Tabakh Roho, a professora explorou como a culinária tem sido uma ferramenta importante para a memória e resistência de palestinos no exílio.

10 Em março de 2019, diante da pandemia de Covid 19, o curso passou a funcionar através da plataforma de videoconferência Zoom. Antes disso, os cursos eram oferecidos presencialmente em Pinheiros, na cidade de São Paulo e, na Tijuca e no Largo do Machado, na cidade do Rio de Janeiro. Com o formato *online*, o curso tem recebido estudantes de diferentes lugares e conseguiu manter o seu quadro de professores.

11 Excetuando-se o curso de árabe, os demais cursos, organizados em módulos, seguem o Quadro Europeu Comum de Referência (QECR), que define 6 níveis de competência: A1 e A2 (níveis elementares), B1 e B2 (níveis independentes) e C1 e C2 (níveis de proficiência).

Metodologia: AC e refazer a vida

A metodologia da pesquisa é a etnografia, desenvolvida a partir de trabalho de campo antropológico. Produzimos relatos baseados em experiências distintas, mas todos realizamos observação participante e mantivemos um diário de campo. A pesquisa foi conduzida a partir de nossas posições formais como professores do AC no Rio de Janeiro e, como aluna, no Rio e em São Paulo. Mirian teve a interlocução de professores do AC, Rio de Janeiro e São Paulo e da coordenação administrativa do Rio. De 2016 a 2018, foi aluna de árabe por períodos regulares e, depois, retomou o trabalho de campo, em maio de 2020, quando o curso já operava *online*. Em julho de 2020, foi aluna do curso intensivo de férias do AC São Paulo. Mohammed começou o seu trabalho de campo em novembro de 2020 no AC, Rio de Janeiro, onde é professor desde 2016. Sylvania começou o seu trabalho de campo em março de 2021, considerando seu lugar como professora no AC do Rio desde março de 2020.

Além da descrição de nossas observações a partir desses lugares, realizamos entrevistas com dez membros da equipe do AC nas quais abordamos o tema do racismo e de uma educação antirracismo. A partir de março de 2021, passamos a registrar as nossas experiências descrevendo a abordagem antirracismo. A exposição desse registro e as narrativas reunidas, a partir das entrevistas, são utilizadas de modo a não identificar os interlocutores, entre os quais dois autores deste texto, Sylvania e Mohammed. Os nomes mencionados correspondem a pseudônimos.

Nesta sessão sobre a metodologia, consideramos relevante; no entanto, nos identificar, expor como conhecemos o AC e nossa relação com o curso e qual o seu lugar no refazer da vida no exílio.

Mohammed

O momento mais feliz foi quando fui selecionado para trabalhar no Abraço. Eu trabalhava na rua vendendo esfihas e era explorado de uma forma ou de outra. Eu não trabalhava como autônomo. Eu trabalhava para alguém e o fluxo de vendas era muito fraco. Ser selecionado como professor no Abraço foi uma graça para mim. Como conheci o Abraço? Estava na minha primeira visita à Cáritas para pedir ajuda e orientação. E na fila conheci Adama. O fato de ela falar inglês me chamou a atenção principalmente porque eu não falava português na época. Como falo várias línguas, incluindo o inglês, consegui comunicar-me com ela e apresentei-me. Fiquei feliz por poder falar com alguém que entendo e que me entende. Adama é da Gâmbia. Ela é professora de inglês em uma escola no Brasil. Fiz várias perguntas sobre sua impressão da vida no país em geral. Ela se apresentou. Ela foi educada e respondeu com respostas positivas e motivadoras. Eu amei. Mantivemos contato. Depois de ser recebido e atendido pela Cáritas, já que na época estava sem domicílio fixo e em situação complicada, reencontrei Adama. Depois de algumas semanas, em Botafogo, a reencontrei por coincidência. Ela me convidou para ir com ela participar de uma aula cultural na escola onde ela trabalhava. Foi o primeiro contato com o Abraço Cultural. Abraço Cultural onde ela trabalhava. Onde eu agora trabalho e onde trabalhamos juntos (Diário de campo de Mohammed, janeiro de 2021).

Minha vida pessoal está diretamente vinculada ao tema da pesquisa que desenvolvo no Programa de Pós-graduação em Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense. Nasci no Norte da África na década de 1980. Não pretendo abordar detalhadamente as razões do meu exílio. Mas foi o conflito com autoridades locais, por causa do meu trabalho com migrantes, que me fez deixar o meu país. Na graduação em Marketing e no mestrado em Economia não trabalhei com o tema da migração.

Mas esse tema sempre me tocou. O Marrocos é um país de emigrantes, mas também de imigrantes. O tema do deslocamento não é estranho à realidade cotidiana marroquina. Tenho familiares e amigos em diferentes países. Assim como amigos de diversas nacionalidades que fiz no Marrocos.

Quando cheguei ao Brasil, em 2015, a experiência da migração forçada me levou a vivenciar e conhecer o regime de refúgio e o campo humanitário brasileiro. Fui atendido na Polícia Federal, lugar pelo qual todo migrante no Brasil precisa passar. Morei em uma Igreja, que acolhia refugiados, especialmente de língua árabe, oferecendo espaço de moradia. Trabalho como tradutor para diversas organizações humanitárias e para o Estado brasileiro. Participo de eventos acadêmicos e culturais sobre o tema do refúgio, como ator, músico e pesquisador (mestrando). Além disso, e mais central nesse projeto, sou professor do AC. Sou professor do AC desde 2016 e comecei o meu diário antropológico em novembro de 2020.

A estreita relação entre pesquisa e vida descrita acima não é algo estranho à pesquisa no campo das ciências sociais. Wright Mills aponta o fato de que determinados pesquisadores optam por não separar sua vida particular de sua pesquisa, “encaram a ambos demasiado a sério para permitir tal dissociação, e desejam usar cada uma dessas coisas para o enriquecimento da outra” (Mills, 1969, p. 211).

Sylvia

Deixei Uganda em 2018 com minha filha de 1 ano e seis meses. Nasci na década de 1990 e nunca tinha pensado em viver em outro país. Eu já tinha minha formação superior, estava casada

e trabalhando em um banco. Estava feliz com minha família e amigos. Deixar Uganda não foi uma escolha. Devo dizer que, enquanto meu marido procurava uma bolsa de estudos de mestrado para mim em outros países, não estava muito engajada. Queria muito continuar meus estudos, depois de me graduar em Serviço Social na Kampala International University, mas não tinha o desejo de sair do país. Quando meu marido foi assassinado, tudo mudou para mim.

No Brasil, fui recebida pela família brasileira de Sheila, que vive no Rio de Janeiro. Ela se tornou amiga do meu falecido marido em uma conferência internacional de saúde no Havaí, Estados Unidos. Como refugiada no Brasil, foi Sheila que me guiou a uma organização humanitária e à Polícia Federal, onde pedi asilo. Morei com a família de Sheila por um ano e cinco meses, período no qual dei aulas particulares de inglês. Quando comecei a trabalhar no AC, pude pagar o aluguel de um pequeno apartamento para mim e minha filha. Esse momento de independência foi muito importante para minha família.

Conheci o AC em 2019 através de uma colega, Maimuna, também ela africana, mãe e professora do curso. Ela teve um papel muito importante não apenas para que eu conhecesse o curso, mas também para que me sentisse acolhida no Brasil. Quando a conheci, ainda estava impactada pelo racismo que vivenciei ao procurar o serviço social de uma organização humanitária no Rio de Janeiro. A assistente social dessa organização me disse que eu poderia, no Brasil, trabalhar apenas com serviço de limpeza. Eu deveria limpar espaços privados ou institucionais, porque não falava português. O racismo da assistente social me tocou profundamente.

No AC, conheci outras pessoas refugiadas (e também não refugiadas) com as quais compartilho experiências do meu cotidiano na sociedade brasileira, como o caso de racismo em uma organização humanitária. Por que aquela assistente social não concebeu outra atividade profissional para mim, embora ela estivesse ciente de que eu tenho formação superior, fluência em inglês e experiência profissional? Essa questão foi explorada no contexto do meu trabalho no AC.

O dia a dia de trabalho no AC contribui, certamente, para eu ter uma visão mais crítica da sociedade brasileira e do seu campo humanitário. No contexto do AC, compartilho com os estudantes experiências de racismo como a acima descrita. Também discuto xenofobia e os desafios de ser refugiada e mãe negra no Brasil. Esses são tópicos de discussão informal; mas também formal, a partir do material didático utilizado.

Particpei do processo seletivo do AC em janeiro de 2020, que envolve um intenso curso de formação. Esse curso é oferecido pela equipe do AC. Além de aprender questões relativas ao ensino da língua no que corresponde a seus aspectos gramaticais e formais, descobri que a proposta do AC se diferenciava das formas mais comuns de ensino de língua estrangeira. Ao invés de pensar a língua inglesa, por exemplo, no universo do Norte Global, com referências culturais da Inglaterra, Estados Unidos e Austrália, o AC dá centralidade ao Sul. Ensinar inglês no AC me permite abordar a cultura de países africanos e, em especial, daqueles nos quais o inglês é uma língua oficial ou bastante falada, como Uganda, Quênia, Ruanda, Tanzânia, Nigéria e Gana.

A pesquisa antropológica no AC começou quando passei a participar de um projeto acadêmico do Grupo de Pesquisa sobre

Imigração e Refúgio do Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense. A partir de março de 2021, comecei a registrar e compartilhar minha experiência de ensino, o que eu penso e como desenvolvo uma abordagem antirracismo.

Mirian

Em 2016, era bolsista de estágio doutoral na Fundação Casa de Rui Barbosa, que na época sediava o Centro de Estudos em Direito e Política de Imigração e Refúgio¹². A minha pesquisa com pessoas afetadas pelo conflito sírio (2011-atual) me levou ao AC. Meu interesse pelo curso começou, porque alguns dos mais importantes interlocutores da pesquisa eram professores. Elas e eles me relataram como o seu trabalho como professores era fundamental para refazerem suas vidas no Brasil. Tal trabalho tinha um enorme impacto do ponto de vista econômico, mas também social. O AC teve um papel decisivo para que alguns interlocutores refizessem suas vidas.

“*Esse trabalho mudou a minha vida*”, Randa me disse em uma de nossas entrevistas. Ela estava feliz com o trabalho no AC, porque através dele tinha um salário e conhecia pessoas sensíveis ao tema do refúgio e ao relacionamento intercultural. No AC, Randa conheceu sujeitos que contribuíram para que ela conhecesse os códigos culturais da sociedade brasileira, que se comunicavam

12 Assim como outros três centros de pesquisa acadêmica sediados na FCRB, o CEDPIR foi extinto, em 2019. A extinção desses centros foi altamente questionada por pesquisadores, que denunciam um projeto de desmonte da pesquisa brasileira promovida pelo Governo Federal (2019-2022). Disponível em: <https://www.publish-news.com.br/materias/2020/01/09/demissao-coletiva-coloca-futuro-da-fundacao-casa-de-rui-barbosa-na-berlinda>.

em inglês com ela e a incentivavam no desenvolvimento de seu aprendizado da língua portuguesa. Diferente de outros lugares, no AC não havia risadas e jocosidade quando ela falava português com seu acento árabe.

Randa, assim como outros interlocutores, diferenciam o AC de organizações do campo humanitário com as quais mantinham relações e que mobilizam a linguagem da compaixão, apresentando-os como “vítimas que precisam ser salvas”. Randa tinha uma visão muito crítica da forma como as organizações humanitárias se propunham a ajudar as pessoas refugiadas. Harrell-Bond argumenta que a justificativa externa para financiar a estrutura institucional e administrativa, criada para distribuir ajuda, depende de maneiras específicas de retratar os refugiados como desamparados e desesperadamente necessitando de assistência internacional. Essa imagem reforça a visão de que pessoas de fora são necessárias para ajudá-los. Também condiciona o comportamento de quem ajuda, cujos interesses servem à patologização, medicalização e rotulagem do refugiado como desamparado e vulnerável (Harrell-Bonde, 2002).

No contexto do AC, meus interlocutores realçaram que se viam como agentes no processo de construção de uma nova vida no Brasil. Elogiavam especialmente a maneira como o curso utilizava sua imagem. O uso de sua imagem enquanto pessoa refugiada era vinculado a algo positivo: sua “bagagem cultural”.

Uma comunicação eficaz depende de elementos que ultrapassam as barreiras linguísticas. Por isso, nas nossas aulas, aproveitamos ao máximo aquilo que os/as nossos/as professores/as têm de mais incrível: a bagagem cultural. Assim, proporcionamos aos/às nossos/as alunos/as uma experiência única, em que outras culturas e novas perspectivas são apresentadas tanto durante as aulas de

língua estrangeira, quanto nos encontros que chamamos de “aulas culturais”¹³.

O trecho destacado foi retirado do *site* institucional do AC. A propaganda e a autoimagem preferida, e também seu diferencial no mercado de cursos privados de idiomas, são os professores refugiados e sua “bagagem cultural”. Nessa imagem, os professores não são conformados a um lugar vulnerável que tem sido amplamente questionado.

O que é a abordagem antirracismo do AC?

Professor de francês, Slimane

Eu considero minha aula com uma abordagem antirracista, porque dou visibilidade a pontos de vistas e sensibilidades estéticas que confrontam o racismo e o colonialismo. Faço isso a partir da literatura de autores marroquinos contemporâneos como Mohamed Choukri e Abdellah Taïa. Eles se tornaram escritores, descrevendo a realidade de suas vidas como pessoas pobres no Marrocos. Pessoas como eu sou. No AC eu posso abordar a língua a partir da história das pessoas da minha classe social.

Em *Al-Khubz al-Hafi* (*O pão nu*), Mohamed Choukri (1935-2003) conta sua infância e adolescência no Rif. Ele é de uma família amazigh, que se refugiou da pobreza e da fome em Tânger, e sofreu racismo por não ser árabe, francês ou espanhol.

*Éramos muitas as crianças a chorar a morte de meu tio.
Antes, eu só chorava por ter apanhado de alguém ou per-*

13 Disponível em: <https://www.abracocultural.com.br/cursos/metodologia/>. Acesso em: 20 maio 2021.

dido alguma coisa. Foi no tempo da grande fome no Rife. Da seca e da guerra [...]. Nós vamos emigrar para Tânger (Choukri, 1983, p. 9).

Choukri expôs as transgressões do Marrocos, um país muçulmano, e deu forte ênfase à descoberta de sua sexualidade. O seu livro foi censurado por muitos anos por ser considerado subversivo: “O pênis me coçava o dia inteiro. Me incomodava. Ficava nervoso e impaciente. Acariciava-o com os dedos para acalmá-lo. Ele se erguia e crescia” (Choukri, 1983, p. 31).

Passei o dia inteiro perambulando pelas ruas. Os corpos das mulheres me excitavam. Meti-me num banheiro público e me masturbei, pensando na bunda de uma mulher que me impressionara terrivelmente. Naquela noite, descobri que podia dormir no mercado Foundak Chajra. Custava só uma peseta. (Choukri, 1983, p. 82-3).

Eu sou professor de francês e tenho consciência de que a burguesia do Marrocos usa o francês para se diferenciar¹⁴. Mas a língua francesa não deve ser vista apenas como uma arma colonialista e expressão dos valores burgueses da elite marroquina ou francesa. Para ensinar francês, eu posso usar *Le pain nu*, a tradução francesa de *Al-Khubz al-Hafi*. Abdellah Taïa escreve em francês. Podemos aprender a língua francesa a partir de autores que questionam hierarquias de poder e visões coloniais do mundo. Eu não preciso usar apenas Flaubert e Zola em minhas aulas. Eu posso usar os textos escritos na primeira pessoa e autobiográficos de Taïa, com seus personagens tão complexos quanto os de Flaubert. Abaixo selecionei um trecho da carta de despedida do marroquino Ahmed para o seu amante francês, Emanuele. Nesse

14 Fanon oferece exemplos de pessoas negras que tentam falar a “língua francesa branca” (Fanon, 2008, p. 33) para que possam parecer superiores a outras pessoas negras. A língua francesa é usada como uma “máscara branca”.

trecho, ele tensiona as relações entre colonialismo e sexualidade. O trecho é parte de uma das cartas do livro de Abdellah Taïa, *Celui qui est digne d'être aimé* (Aquele que é digno de ser amado).

Você está exagerando, Midou. A França foi embora de Marrocos em 1956. E você mora aqui em Paris, alojado, alimentado, já faz muitos anos agora [...]. Do que está falando? Sou racista para você? [...]. Tudo entre nós acontece em francês, numa língua que não é a minha, e isso parece normal para você [...]. Deveria me acalmar, voltar à razão. Não brincar de complicar as coisas, não bancar a diva caprichosa [...]. Você está fascinado pelo Kamal. Estou vendo. Constato. E não chego a ter raiva dele. Ele tem razão de forçar, de te paquerar, de fazer como se eu não existisse na sua vida. Está apostando em uma solidariedade entre mim e ele. Uma solidariedade entre árabes homossexuais, para obter uma vingança pós-colonial (Taïa, 2018, p. 100-103).

Taïa permite questionar a ideia de que os gays fogem do mundo muçulmano, da África e encontram liberdade no Ocidente. Em Paris, cidade na qual vive desde 1998, Taïa pode ser mais livre em termos de sua sexualidade, mas enfrenta muitos desafios como um homem gay do Marrocos, africano, imigrante árabe e muçulmano. E ele escreve sobre isso. Sobre como é difícil ser colocado nesse lugar pequeno, racializado, de imigrante árabe e muçulmano que precisa ser salvo e, ao mesmo tempo, é criminalizado a cada esquina. Ele também questiona a gratidão que é cobrada aos imigrantes. Taïa tem um texto que produz desconforto. Não quer agradar aos franceses. A “ajuda” humanitária não o transformou em uma vítima agradecida.

A Paris que emerge em *Un pays pour mourir* (Um país para morrer), último livro de Taïa (2021), é uma cidade de migrantes. Zahira é uma prostituta marroquina. Aziz, que se torna Zanouba, uma transexual da Argélia. Taïa descreve o amor desses imigrantes por Paris, uma Paris racista, mas que também é deles.

Eu adoro Paris. É minha cidade. Eu não tenho cidadania francesa, mas ninguém pode me negar este direito. Este pertencimento. Paris é minha cidade, meu reino, meu caminho (Taïa, 2021, p. 49).

Em outra passagem do livro:

Isso se tornou minha especialidade. Os homens árabes ou muçulmanos de Paris. A maioria sem documentos. A maioria deles usada por essa cidade que os maltrata sem remorso por patrões franceses brancos que os exploram por debaixo dos panos sem sentir qualquer culpa (Taïa, 2021, p. 58).

Como marroquino no exílio, devo enaltecer que a grande fonte de inspiração da obra de Taïa vem dos deslocados, dos migrantes pobres e, sobretudo, de sua família e de sua vizinhança. A fonte é o Marrocos e as pessoas muçulmanas e pobres, como sua mãe, seu pai, seus dois irmãos e suas seis irmãs. 11 pessoas que dividiam uma pequena casa pobre do subúrbio de Saleh, Rabat. Os livros de Taïa mostram Djins, as emoções de sua família, a pobreza material e a riqueza cultural do Marrocos. Por último, como herdeiro de Choukri, Taïa não esquece as hierarquias de racismo no Marrocos. Em *Um país para morrer*, Allal pede Zahira em casamento. A mãe dela deu a recusa categórica:

Vá ao espelho Allal, e olhe para si mesmo. Você vê quem você é. Você vê bem? Entende agora? Zahira nunca será sua. Pelo menos não neste mundo [...]. Sou negro. Marroquino e negro. Marroquino, pobre e negro. Vocês, sua família e você, eram marroquinos, pobres, mas não eram negros (Taïa, 2021, p. 123).

Professora de inglês, Aisha

Eu definitivamente gosto de trabalhar com o TED da Chimamanda Adichie *How to tell a story* (*O perigo de uma história*

única), no qual ela problematiza as relações de poder que fazem algumas histórias se tornarem únicas.

Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro.” Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa (Adichie, 2019, p. 20).

A proposta do AC é oferecer outras histórias do Sul Global. Outro dia, uma pessoa da equipe do curso, que produz o material didático do AC, me escreveu pedindo sugestões de nomes do meu país. Eu enviei alguns nomes e, de fato, eles entraram no material didático. Eu acho que isso faz muita diferença e pode ser visto como um esforço de descolonização da produção de conhecimento no campo do ensino de línguas.

Adichie diz que histórias têm sido utilizadas para expropriar, para destruir a dignidade de um povo. Mas ela também diz que as histórias (que não são únicas) também podem ser “usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida” (Adichie, 2019, p. 31).

A abordagem antirracista está presente nas minhas aulas, certamente; mas também no AC, de uma maneira mais global ao mostrar no seu cotidiano que pessoas negras também produzem,

por exemplo, literatura. Outro trecho do TED de Chimamanda merece destaque:

Devido a escritores como Chinua Achebe e Camara Laye eu passei por uma mudança mental em minha percepção da literatura. Eu percebi que pessoas como eu, meninas com a pele da cor de chocolate, cujos cabelos crespos não poderiam formar rabos-de-cavalo, também podiam existir na literatura (Adichie, 2019, p. 9-10).

Como nigeriana, e assim como a sua personagem Ifemelu de *Americanah*, Chimamanda Adichie não conhecia a questão racial e o racismo, antes de viver na América. Ela se viu construída a partir de estereótipos e descobriu que o problema do estereótipo, como diz no TED, é sua incompletude. Em *Americanah*, ela descreve os desafios de Ifemelu na Nigéria e nos Estados Unidos, explorando o seu cotidiano e mostrando as complexidades de suas angústias, desconfortos, prazeres e dúvidas. O texto de *Americanah* não mostra uma história única da sua personagem protagonista, uma jovem nigeriana de classe média vivendo nos Estados Unidos, na era pré-Obama. *Americanah* me permite abordar as relações de trabalho no capitalismo, a sexualidade, o exílio, o racismo, o feminismo, a moda, a mídia etc.

Professora de inglês, Nasiche

Eu gosto de usar textos da escritora ugandense contemporânea Jennifer Nansubuga Makumbi. Ela mostra as complexidades de Uganda e a diversidade das mulheres. Cresci muito orgulhosa e ansiosa por me tornar uma mulher ugandense. Não me sinto diminuída pelo patriarcado da minha sociedade. Acho que livros como *Kintu*, *A girl is a body water* e *First woman* mostram a potência e a força das mulheres em uma sociedade fortemente

patriarcal. A força das mulheres de Uganda, da minha mãe, irmãs e avós, assim como de todas as mulheres africanas ou da diáspora negra, não pode ser silenciada pelo mito da mulher branca emancipada.

Jennifer Makumbi me permite mostrar a diversidade e a força das mulheres em Uganda.

Eu pretendia mostrar diferentes pontos fortes e diferentes ideias de consciência do feminismo. A razão para isso é que cresci com mulheres, que agora, olhando para trás, diria que eram feministas, mas elas nunca, jamais se descreveriam como feministas. [Risos] Mas suas ações, do jeito que eram, para mim falam do feminismo¹⁵.

Jennifer Makumbi não se esforça para dizer que uma mulher é feminista, porque essa palavra também é estrangeira e até certo ponto não entendemos totalmente o que ela quer dizer. A palavra utilizada para expressar a força das mulheres é *mwenkanonkano*. Em *A girl is a body water*, Tia Abi provavelmente é uma feminista, mas ela não se vê como tal. Ela é apenas uma mulher que está certificando-se de que vive sua vida da maneira que lhe cabe. Até a tia-avó Nsangi é feminista; mas, como diz Makimba, “seu tipo de feminismo é ridículo. [Risos] Ela só é feminista quando lhe convém, e ela é opressora quando lhe convém”¹⁶.

A literatura de mulheres como Jennifer Makumbi me permite explorar o que no Norte se pensa como feminismo. Eu gosto de

15 Entrevista de Jennifer Makumbi para Jill Owens publicada em 11 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.powells.com/post/interviews/powells-interview-jennifer-nansubuga-makumbi-author-of-a-girl-is-a-body-of-water>.

16 Entrevista de Jennifer Makumbi para Jill Owens publicada em 11 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.powells.com/post/interviews/powells-interview-jennifer-nansubuga-makumbi-author-of-a-girl-is-a-body-of-water>. Acesso em: 22 out. 2024.

abordar o trabalho de mulheres que lutam contra as estruturas de opressão de gênero na esfera política, mas também simplesmente enaltecer as mulheres que sobrevivem, cada uma à sua maneira, aos desafios colocados por essas estruturas em seu cotidiano.

Por último, deixe-me dizer que as autoras do chamado Sul Global são muito importantes para o aprendizado, especialmente de minhas alunas. Eu acredito que o engajamento e o interesse diante de certos temas, como feminismo e racismo, têm muito a contribuir para o aprendizado da língua. O feminismo tem sido pensado de forma muito atraente por escritoras africanas e migrantes que escrevem em inglês. Escritoras como Jennifer Makumbi, Chimamanda Adichie, Yaa Gyasi e Monica Ali são mulheres muito interessantes, que desafiam estruturas de poder com a enorme sensibilidade dos seus textos. Trabalhar com essas autoras é desenvolver uma abordagem antirracismo, você não acha?

Considerações finais

Resultado do encontro entre duas pesquisadoras negras, uma brasileira e uma ugandense, e um pesquisador árabe-africano, este texto buscou dar visibilidade à abordagem antirracista de professores e professoras refugiadas no Brasil e, ao mesmo tempo, enfatizou a contribuição de *Barracoon* (Hurston, 2018) para o campo do refúgio e da migração forçada. A narrativa de Zora Hurston não reduz Kossula ao papel de “última carga” e de uma mera vítima da migração forçada. Ao contrário, menos ênfase nos traumas e dores da despossessão, escravidão e racismo. *Barracoon* valoriza os eventos cotidianos da existência de Kossula, a reconstrução da sua vida no exílio, sua enorme capacidade de “juntar pedaços e viver no próprio lugar da devastação” (Das, 2007, p. 8).

Aproximamos Hurston e Das, duas antropólogas do Sul Global, embora de gerações distintas, mas que compartilham da atenção a uma agência que emerge na “descida ao cotidiano”. Construimos este texto a partir de uma estrutura narrativa que busca realçar a agência de nossas interlocutoras e interlocutores ao refazerem suas vidas no exílio. Descrevemos iniciativas que demonstram uma agência significativa em sua capacidade para superar os obstáculos que enfrentam, como racismo no atendimento humanitário, acesso à saúde, educação, moradia e processos legais, desafiando a percepção de que não atuam em sua própria “ajuda”.

Apresentamos dados que colaboram para a produção crítica sobre a ajuda humanitária (Harrell-Bonde, 1986; Malkki, 1995; Pacitto; Fiddian-Qasmieh, 2013; Bauer-Amin, 2017; Carpi, 2020; Souza; Manfrinato, 2020). O “outro” humanitarismo do AC mostra que existem respostas humanitárias fora do Norte e com uma perspectiva antirracista. Os dados mostram que “refugiados acolhem refugiados” e que a resposta humanitária pode apresentar outras imagens das pessoas refugiadas, rompendo com a retórica na qual são apenas “corpos que precisam ser salvos”. O AC mobiliza uma linguagem humanitária de solidariedade e compaixão, mas também articula uma gramática de direitos e de justiça social.

A abordagem antirracista do AC soma-se a outras experiências de descolonização do conhecimento (Nascimento, 2019; Ferreira; Camargo, 2013; Ferreira, 2014). O antirracismo que emerge na abordagem exibida está em diálogo direto com a literatura do Sul Global, que se opõe a uma representação hegemônica branca do mundo. Autores como Abdellah Taïa e Jennifer Makumbi possuem textos que, se trabalhados em sala de aula, permitem o desenvol-

vimento de uma perspectiva crítica aos racismos, ao colonialismo, ao humanitarismo, às desigualdades de classe e às hierarquias de gênero. Essa literatura produz bastante desconforto ao confrontar diretamente estruturas de poder ou simplesmente exibir a agência de sujeitos silenciados por “histórias únicas” (Adichie, 2019).

Referências

ADI, Ashjan Sadique; ODEH, *Muhammad*; ALI, *Ahmad*. Para além dos retratos comuns sobre a condição de refúgio e de migração: narrativas de mulheres palestinas sobre seu protagonismo no Brasil. *Tempus Actas de Saúde Coletiva*, v. 14, p. 219-233, 2021.

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BILLAUD, Julie; DELAURI, Antonio. Humanitarian Theatre: Normality and the carnivalesque in Afghanistan. In: DELAURI, Antonio (org.). *The Politics of Humanitarianism*. New York: Tauris, 2016. p. 57-76.

CARPI, Estella. The borderwork of humanitarianism during displacement from War-torn Syria. In: BARBAR, Zahra. *Mobility and forced displacement in the Middle East*. London: Hurst & Company, 2020. p. 33-53.

CHOUKRI, Mohammed. *O pão nu – A descoberta do mundo e do corpo por um menino marroquino*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

COATES, Ta-Nehisi. *Entre o mundo e eu*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

COSTA, Denise Ferreira; RODRIGUES, Vera. Zora Hurston entre nós. *Ayê: Revista de Antropologia*, v. 1, p. 29-39, 2021.

DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.

FASSIN, Didier. Refugees, Anthropology, and Law. In: CALLAN, Hillary. *The International Encyclopedia of Anthropology*. Oxford: Wiley & Sons, 2019. p. 1-10.

FERREIRA, Aparecida de Jesus, Teoria Racial Crítica e Letramento racial crítico: narrativas e contranarrativas de identidade racial de professores de línguas. *Revista da ABPN*, v. 6, n. 14, p. 236-263, jul./out. 2014.

FERREIRA, Aparecida. De J.; CAMARGO, Mábia. O racismo cordial no livro didático de língua inglesa aprovado pelo PNLD. *Revista da ABPN*, v. 6, n. 12, nov. 2013. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revista-abpn1/article/view/182>. Acesso em: 9 jan. 2024.

FERRIS, Elizabeth. Faith-based and secular humanitarian organizations, *International Review of the Red Cross*, v. 87, n. 878, p. 311-325, 2005.

GIBNEY, Matthew J. Between Control and Humanitarianism: Temporary Protection in Contemporary Europe. *Georgetown Immigration Law Journal*, v. 14, n. 3 p. 689-708, 2000.

GILROY, Paul. *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

GOLDBERG, David Theo. *The Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

HAMID, Sonia C. *(Des) Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília. DF, 2012.

HARRELL-BOND, Barbara. Can humanitarian work with refugees be humane? *Human Rights Quarterly*, v. 24, n. 1, p. 51-85, 2002.

HERZFELD, Michael. Review. Life and words: violence and the descent into the ordinary. *Journal of Anthropological Research*, v. 65, n. 1, p. 171-73, 2009.

HURSTON, Zora. *Barracoon. The story of the last “Black Cargo”*. New York: Amistad, 2018.

LIMA, Roberto Kant. Polícia, justiça e sociedade no Brasil: uma abordagem comparativa dos modelos de administração de conflitos no espaço público. *Revista de Sociologia e Política*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 22-38, 1999.

MALKKI, Liisa. Refugees and exile: from ‘refugee studies’ to the national order of things. *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 495-523, 1995.

MALKKI, Liisa. Children, Humanity, and the Infantilization of Peace. In: TICKTIN, Miriam; FELDMAN, Ilana. *In the Name of Humanity: The Government of Threat and Care*. Durham: Duke University Press, 2010. p. 58-85.

MILLS, Charles Wright. Do Artesanato Intelectual (Apêndice). In: MILLS, Charles Wright. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969. p. 211-244.

MIRANDA, Ana Paula Mendes. Militarização e Direitos Humanos: gramáticas em disputa nas políticas de segurança pública no Rio de Janeiro/Brasil. *Fórum Sociológico*, versão online, v. 25, p. 11-22, 2014.

MEDEIROS, Flavia; ANJOS, Priscila. Doença, violências e racismo: a pandemia do novo coronavírus em Florianópolis/SC. *PONTO URBE*, v. 1, p. 1-17, 2020.

NASCIMENTO, Gabriel. Raça e resistência ao racismo em atividades de língua inglesa no Sul da Bahia. *Revista X*, Florianópolis, v. 14, p. 121-137, 2019.

NAVIA, Angela Facundo. *Êxodos e refúgios: colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil*. 2014. 405 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

PACITTO, Julia; FIDDIAN-QASMIYEH, Elena. Writing the “Other” into humanitarian discourse: framing theory and practice in South-South humanitarian responses to forced displacement. *Working Paper Series*, n. 93, 2013. Disponível em: <https://www.refworld.org/docid/55c9f5344.html>. Acesso em: 9 jan. 2024.

PLANT, Debora G. Afterword and Additional Materials. In: HURSTON, Zora. *Barracoön: the story of the last “Black Cargo”*. New York: Amistad, 2018. p. 221-258.

SCHIOCCHET, Leonardo. Integration and Encounter in Humanitarian Tutelage. In: KOHBACHER, Josef; SCHIOCCHET, Leonardo. *From Destination to Integration – Afghan, Syrian and Iraqi Refugees in Vienna*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2017. p. 9-36.

SOUZA, Mirian Alves; MANFRINATO, Helena de Moraes. Refugees of the Syrian conflict and the struggle for housing in Brazil. In: SCHIOCCHET, Leonardo; MOKRE, Monika; NÖLLE-KARIMINI, Christine (org.). *Agency and tutelage in forced migration*. Viena: ROR-n e OAW, 2020. p. 119-125.

SOUZA, Mirian Alves. Decote e Hijab nas notas da etnografia com mulheres do conflito sírio. *Vivência: Revista de Antropologia*, Natal: RN, v. 1, n. 56, p. 62-85, 2020.

TAÏA, Abdellah. *Um país para morrer*. São Paulo: Nós, 2021.

TAÏA, Abdellah. *Aquele que é digno de ser amado*. São Paulo: Nós, 2018.

TICKTIN, Miriam. Sexual violence as the language of border control: Where French Feminist and Anti-immigrant Rhetoric Meet. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 33, n. 4, p. 863-889, 2008.

WALKER, Alice. In Search of Zora Neale Hurston. In: HURSTON, Zora. *Barracoön: The story of the last “Black Cargo”*. New York: Amistad, 2018. p. 175-201.

¡CON LAS PALENQUERAS, NO TE METAS! ¡LAS PALENQUERAS SE RESPETAN!:

MULHERES NEGRAS, RELAÇÕES RACIAIS E TRABALHO NO CARIBE COLOMBIANO

Samara Lima Freire

Este manuscrito é decorrente de pontos fulcrais da minha pesquisa de doutorado em que pude discorrer sobre os trânsitos, as trajetórias e os agenciamentos laborais que foram vitais para a permanência e re-existência social das mulheres negras de San Basilio de Palenque e de suas famílias¹. São mulheres *dulceras* que trabalham vendendo diversos tipos de doces em territórios colombianos e em países fronteiriços. A comercialização dos seus produtos é, na maioria das vezes, a principal fonte de renda familiar e seus corpos são utilizados como veículo e propaganda deles. San Basilio de Palenque é uma comunidade fundada por pessoas escravizadas *cimarronas* que se refugiaram nos territórios da Costa Norte da Colômbia desde o século XVII.

San Basilio de Palenque está localizado no município de Mahates, no estado de Bolívar, na Colômbia, distante sessenta quilômetros da cidade de Cartagena de Índias, capital do depar-

1 Parte das reflexões neste capítulo decorre do trabalho de campo realizado em San Basilio de Palenque, inicialmente entre os anos de 2015 e 2016 e, posteriormente, entre os meses de outubro a dezembro de 2023 e janeiro e fevereiro de 2024 no âmbito da pesquisa de pós-doutorado (ALARI/Harvard University/CEAF/ICESI).

tamento de Bolívar. Situado na Região do Caribe colombiano, esse agrupamento negro foi pioneiro nos primeiros pactos de paz da Colômbia, convertendo-se no primeiro território negro livre da América devido a um acordo de não agressão mútua firmado entre a Coroa Espanhola e os moradores locais em 1713 (Arrazola, 1970). Em 25 de novembro de 2005, San Basilio de Palenque foi declarado Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco. Em Palenque a atividade econômica majoritariamente advém da atividade turística, da agricultura e da atividade comerciária das mulheres locais. Neste capítulo, o meu olhar está voltado para a especificidade da atuação laboral e para o desdobramento dessa atividade para o engajamento político social das mulheres negras palenqueras.

Levanté mis hijos. Mi mamá nos levantó: trabalho e cotidiano na rota dos doces

O sol ainda não surgiu com toda sua intensidade, mas seus primeiros raios são acompanhados pelos cantos dos galos e pela presença silenciosa dos homens caminhando para o monte² com seus cavalos, das mulheres varrendo a frente de suas casas e das crianças se despertando. Às sete horas da manhã, todos os membros da unidade doméstica já estão acordados. Nas primeiras horas do dia, nas ruas de Palenque, escuta-se um senhor anunciando em voz alta onde podemos encontrar carne fresca. Os abates de animais, comumente de porcos e de bois, ocorrem nos pátios³ das casas, realizados pelos homens. As mulheres vão até essas casas e escolhem a quantidade e o tipo de carne que vão levar para as suas

2 Espaço destinado à plantação.

3 Espaço localizado atrás das casas.

residências. Nas ruas, as pessoas transitam e se cumprimentam, e quando passam em frente aos lares de seus amigos entoam o *buueeness* de forma melódica, ao qual se responde: “buenas” ou “buenas, niño”, “buenas, niña”, “buenas, mí vída”. A parte frontal das casas em Palenque, em sua maioria, carece de muros, de modo que, ao se passar em frente a uma casa, é possível ver quem está dentro da sala ou até mesmo no pátio. Desse modo, é recorrente que amigos e familiares se demorem um pouco nas residências: eles param, adentram na casa e conversam com quem estejam ali.

As palenqueras vão a pequenos mercados para comprar queijo, óleo, sal e outros alimentos. Geralmente esses estabelecimentos são administrados por homens com suas famílias, a exemplo de Juan Valdez e El Mono, cujos filhos e esposas muitas vezes assumem o negócio. As tendas são espaços semipúblicos utilizados diariamente por muitas pessoas que entram nas lojas, compram e saem. Em determinados dias da semana e horários, alguns desses estabelecimentos colocam música, fazendo que as pessoas se reúnam em torno das melodias da *champeta* e do *vallenato*.

Nessa busca por alimentos e condimentos do dia a dia, as mulheres encontram outras fazendo a mesma atividade. Há paradas estratégicas nas casas de amigas mais próximas e dos familiares para discutir os assuntos cotidianos na pauta do dia. A preparação do café da manhã ficava por conta da senhora da casa. As palenqueras costumam servir primeiro ao marido e, caso este ainda não estiver em casa, a sua alimentação é separada para quando regressar do monte ou de outro local. Pude observar que seu prato geralmente é muito bem servido, e que as mulheres só comem após servir a todos os presentes na sua casa.

As mulheres da comunidade, que comercializam os doces na própria localidade ou nos municípios vizinhos, por voltas das 8

horas da manhã, já estão iniciando sua feitura em seus quintais, por volta das 12 h terminam uma parte dos doces, para das 14 h às 17 h terminar com o restante que ficou por ser feito. Elas geralmente dedicam até dois dias na semana para essa preparação. As que trabalham em Palenque costumam vender durante todo o dia na semana. Nos finais de semana, é possível ver as mulheres em Palenque de saída para trabalhar nos municípios vizinhos, a caminho de Turbaco, Cartagena, Carmen de Bolívar, Sincelejo e Malagana. Até as 10 h30 min do sábado, podemos ver o deslocamento delas para estas localidades.

Os doces aqui referidos, em sua maioria, são: cocadas brancas (somente com leite), cocadas negras (com leite e rapadura), cocadas de goiaba, cocadas de abacaxi, doces de mamão, doce de tamarindo, doce de gergelim, bolo de macaxeira, as *alegrías* (doce à base de milho, coco e rapadura). Há também doces em forma pastosa. São doces cujos componentes principais são o coco, o leite e o açúcar.

As idades dessas empreendedoras variam. Há mulheres que começaram a trabalhar desde os dez anos, outras na adolescência. A maioria é de mulheres que aparentam ter de 20 a 60 anos. Muitas delas são mulheres mais velhas que já têm filhos e netos ou outras mais jovens que saem para acompanhar suas mães e depois passam a vender sozinhas.

A rotina de trabalho começa em casa, ou antes, quando elas saem em direção aos municípios vizinhos a fim de comprar os insumos para os doces. São elas que realizam o trabalho da negociação e compra dos produtos necessários para a feitura destes. Durante a permanência em San Basilio de Palenque, pude acompanhar com proximidade as rotinas de trabalho e venda de

três mulheres: Andrea Simarra (55 anos), Sol Maria (49 anos) e La Burgo e Teresita (gêmeas de 54 anos). Sol Maria realiza a produção dos seus doces em Palenque e segue para comercializar em Turbaco, distante 40 km da comunidade, também acompanhei a rotina de outras sete mulheres durante um mês na cidade de Bucaramanga, no departamento de Santander, região andina, cerca de 700 km de Palenque.

Em Palenque, as mulheres costumam vender diariamente seus doces pelas ruas e na praça da comunidade. Nos municípios que circunscvem a comunidade, elas comercializam principalmente nos finais de semana, nos bairros, nos comércios e em escolas. Nas cidades mais distantes, elas costumam ficar de um a três meses morando e trabalhando no ofício da venda dos doces, para então retornar com os lucros para a comunidade. Para localidades mais distantes, viajam e lá residem em grupo de três a sete mulheres. Andrea, La Burgo e Teresita, todas casadas e com filhos, são aquelas poucas mulheres que trabalham vendendo os doces em Palenque e, em algumas ocasiões, quando a venda em Palenque não é satisfatória, saem para exercer seu ofício em municípios vizinhos. Essas três mulheres usualmente trajam vestidos coloridos e turbante nos cabelos como estratégia de venda de seus doces, ofertados aos turistas que diariamente visitam Palenque. Seus corpos são utilizados como veículo e propaganda. Os doces são posicionados sobre suas cabeças através das bacias de alumínio, às quais elas se referem como *porcelana*, *palaganas* ou *puncheiras* que chegam a pesar dezenas de quilos para aliviar a pressão do peso dos seus objetos, que ali se equilibram, coloca-se um pedaço de trapo em forma de rodilha antes de alojar a *puncheira*.

A comercialização desses quitutes é a base da renda familiar e, na maioria dos casos, a principal fonte econômica do grupo

doméstico. Essa atividade vem de um saber-fazer tradicional das famílias, que é transmitido de geração em geração. O início do trabalho para cada mulher negra tem momentos e motivações diferenciadas, mas é possível afirmar que o desejo principal foi, e ainda é, a busca por recursos econômicos e, assim, melhoria na qualidade de vida pessoal e familiar. Iniciaram o trabalho quando solteiras, já casadas ou mesmo grávidas, em sua maioria ainda jovens. Além de responder à busca por renda e sobrevivência da maioria, entre as mulheres mais jovens, hoje em dia, a venda de doces oferece a oportunidade de investimento na escolaridade, como pagamento de seus estudos universitários, seja em faculdades privadas ou públicas. As mulheres mais jovens e solteiras também trabalham para ajudar a suas mães.

Acompanhando a complexidade das relações de trabalho e agenciamento das palenqueras, adentrando nas suas falas em relação às suas atividades laborais, foi possível cristalizar algumas metáforas acionadas para se referir à sua prática laboral. Entre essas metáforas, uma elucidativa é a expressão *levanté* ou *levantó*. O verbo é ora conjugado no passado, ora no presente. Como afirmou La Burgo, “mi mamá nos levantó a nosotros haciendo cocadas y haciendo alegrías”, ou Flor María: “levanté mis hijos vendiendo manzanas, aguacates y haciendo dulces”. São frases acionadas no contexto laboral dos doces, ou seja, com a venda dos doces, foi possível “levantar” os filhos e a família. O termo *levantar* passa a ideia de que algo estava caído, abaixo, em um nível que seria necessário subir. A ideia de subir ou levantar aquilo que está caído figura-se no modo em que antes estava a situação social e econômica da família e que foi necessário o “reerguer”, o “levantar”, que se traduz no criar e no manter que serão possíveis com a comercialização dos doces.

Esse “levante” que estou mencionando se coaduna com a educação, a qual assumirá um peso extraordinário nas novas configurações familiares profissionais em Palenque. Vários filhos das mulheres com quem convivi são profissionais ou prestes a entrar na universidade, resultado do trabalho das mulheres. Os usos do dinheiro por parte delas atingem uma mudança social mais ampla, pois são investidos na maioria das vezes na educação universitária dos seus filhos, vislumbrando para eles uma noção de futuro distinta e mais confortável do que o presente que elas vivenciam. Algumas falas nos relatam que esse processo rumo a uma escolaridade e garantia de uma melhor condição de existência humana ocorreu sem a participação de uma figura paterna, como me destacou a jovem Josefa Hernández, que trabalhou vendendo cocadas:

pero no hubo como ese apoyo de parte de él, o sea, realmente fue ella, hoy en día somos hermanos que hemos ido a la universidad de los 8 y fue con dulces, con la venta de los dulces, pero de él nada, se desentendió del asunto.⁴

Para as mulheres mais velhas, em um dado momento se reconhece ajuda do companheiro, mas a força principal era proporcionada por elas, como me conta Flor María:

Criamos los hijos, con eso él me ayudaba y yo lo ayudaba. Él se quedaba con los niños y yo me iba para Venezuela, me iba para Bucaramanga a vender dulces y él se quedaba con los niños. Nicolás me ayudaba también, pero yo que botaba la fuerza.⁵

No período que Flor María estava viajando, seu esposo ficava em casa cuidando dos seus filhos, mas esse cuidado se diferen-

4 Depoimento de Josefa Hernández, Palenque, 2015.

5 Depoimento de Flor María, Palenque, 2015.

ciava do cuidado da mãe. Havia uma presença paterna em casa, que tinha como objetivo trazer alimentos para casa, alimento, como dito, advindo da roça. Flor María, quando havia necessidade, enviava quantias de dinheiro para a compra de produtos e alimentos, cujo recebimento ficava a cargo de uma irmã ou sua mãe que as repassariam para a família. Suas filhas já tinham idade suficiente para fazer o almoço e realizar outras atividades domésticas de casa. Quando o pai retornava para a casa, depois do trabalho da roça, o almoço já estava pronto, e no período vespertino os filhos iam para a escola. O cuidado se estendia entre as tias e as avós, que os filhos de Flor visitavam com assiduidade, pois as casas dessas mulheres são frequentadas para o descanso, para a conversa e para o alimento. Por outro lado, quando os seus filhos estavam em período de férias escolares, todos iam para a Venezuela auxiliar a mãe no trabalho de venda de doces, tanto as meninas quanto os meninos, assim, ajudavam a vender e a fazer.

No discurso das comerciantes, boa parte do tempo elas afirmam que os maridos também são importantes e relevantes nesse processo de “levantar os filhos”. Flor destacou que o seu marido “me ayudaba, pero yo botaba la fuerza”. O “botar a força” vai ser um diferencial nesse processo porque são elas que vão se jogar no espaço público da rua e vivenciar os logros e os sobressaltos que o trabalho informal e de rua proporcionam. São elas que se lançam por cidades distantes e com realidades distintas do seu *Pueblo*. Os filhos apresentam uma percepção um pouco distinta das de suas mães, entendendo que o sacrifício na formação de vida deles é devido às atividades de sua mãe. A relação de proximidade se dá mais fortemente com a mãe e nem tanto com o pai, não só pelo fato de que alguns homens têm outras famílias, e até mesmo já não residem em casa, de maneira que os filhos vivem com mães

solteiras, mas, sobretudo, pela criação dessas crianças, que são nutridas afetivamente pelas mãos das mulheres. Não que o pai não esteja presente durante esse processo, mas nas relações sociais estabelecidas em Palenque a presença feminina tem contornos específicos de expressividade na vida de uma criança.

No nível local, vemos que algumas mulheres têm negócios importantes na comunidade: são responsáveis pela fabricação de queijo, pela distribuição de cerveja e refrigerantes, pela venda de carne e do leite; algumas delas, como já indicado, possuem pequenas *tendas* que comercializam alimentos e bebidas. As economias domésticas são geralmente lideradas por mulheres, que na maioria das vezes são responsáveis por adquirir bens de consumo das famílias (alimentação, vestuário, artigos de limpeza), seja porque elas trazem todo o dinheiro ou parte dele, seja porque delegam tarefas para que os maridos, filhos, netos ou outras crianças os comprem.

Os deslocamentos das mulheres para outras cidades não implicam uma mudança nos papéis de gênero, porque enquanto trabalham em cidades distantes vendendo produtos, as crianças pequenas ficam sob os cuidados de seus maridos e de outros parentes, especialmente mulheres, como informou Catalina:

Si el hombre va a el monte, si ya tiene una hija grande, ella es dueña de la responsabilidad hasta que el padre venga, pero si los hijos son pequeños son llevados a donde la madre de la niña, de la mujer de la casa, a donde la abuela de la abuela los niños.⁶

Diante do trabalho feminino e dos deslocamentos, os laços parentais ganham reforços, a família desempenha um papel importante na vida diária. Isto é, para se tornarem “nômades” por

6 Depoimento de Catalina, Palenque, 2015.

ocasião de seus ofícios e simultaneamente continuarem cuidando de seu lar, especialmente das crianças e outras situações pontuais de subsistência, as palenqueras recriam redes de relacionamentos com outras mulheres para ajudar no cuidado de filhos, realizar tarefas domésticas, alimentar a prole, emprestar dinheiro em situações de emergência e ter apoio emocional em geral. Mesmo com o apoio de esposos que ficam em San Basilio quando elas viajam, a rede feminina é sempre acionada para a manutenção da vida.

Permito-me evocar Angela Davis (2016) quando ela diz que as características que reconhecemos hoje em nós, mulheres negras, particularmente a experiência advinda da escravatura, são consideravelmente distintas das mulheres brancas e produziram outro tipo de sujeito e de subjetividades. Como bem sabemos, o sistema escravocrata definiu as pessoas negras como bens móveis. Tanto as mulheres quanto os homens foram considerados unicamente força de trabalho, de modo que, na ótica dos proprietários, as mulheres eram destituídas de gênero, diz a autora. A mulher negra era antes de tudo uma trabalhadora, e só incidentalmente esposa, mãe e dona de casa. Davis argumenta: “A consciência que tinham de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo” (Davis, 2016, p. 24).

Angela Davis destaca a situação social da mulher negra no século XIX e os modos como o legado da escravatura imprimiu nelas a experiência acumulada de diversas outras mulheres que trabalharam arduamente sob açoites, que foram violentadas, que lutaram contra a escravatura que protegeram suas famílias. Mulheres escravizadas que passaram para as suas descendentes livres “um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, [...] um legado que explicita os parâmetros para uma nova

condição da mulher” (Davis, 2016, p. 41). A autora propõe pensar que a experiência vivida em contextos de opressão, de extermínio e de vulnerabilidade produz outros tipos de sujeitos, moralidades e feminilidades. É necessário refletir as condições de gênero que são experimentadas de forma diferenciada e em alguma medida minha tese se devotou justamente a isso.

Escutei delas que o trabalho é uma tradição de Palenque que foi passada por familiares, e que há várias décadas as mulheres trabalham dessa maneira. É certo que, de algumas décadas para cá, houve modificações na forma de preparar os doces, com o uso do forno a gás em vez do fogão a lenha em determinadas localidades, por exemplo. Elas falam que, com o comércio dos doces, foi possível comprar equipamentos para suas residências, como fogões, geladeiras, televisões, roupas e sapatos para os filhos, produtos alimentícios, de higiene pessoal, fazer reformas e construção de novos cômodos na casa. O maior motivo de orgulho para elas é que, com esse trabalho, foi possível *sostener la familia y los hijos*.

Em decorrência da vivência com o trabalho com os doces e a partir de suas falas, pude adentrar em um universo no qual persiste a ideia de que esse é um ofício doloroso, duro, mas que é recompensado e se torna satisfatório na medida em que é possível alcançar alguns logros, desde a possibilidade de ter uma renda e comprar produtos básicos, como verduras e pacotes de macarrão, até a possibilidade de que um membro da família, principalmente os filhos, adentre em um curso de nível superior. O que se espera aqui é refletir sobre um tipo de atividade autônoma que beira o esgotamento físico. Quando e como se age quando a liberdade e autonomia se fazem dentro de um campo restrito de possibilidades? Liberdade e autonomia foram princípios constituintes para a

formação de comunidades negras, como a de Palenque, ao longo dos anos. Como esse sentimento e vontade de se tornar liberta e autônoma nas suas ações ganham profundidade nas relações que norteiam o seu trabalho?

As queixas sobre o trabalho vão se acumulando aos poucos, para depois ser afirmado que o sofrimento vivenciado, domesticado e disciplinado poderá trazer momentos de satisfação pessoal. A partir de Mintz ([1956] 2010), podemos refletir sobre o que é trabalhar no nível da exaustão humana e entender como elas conseguem enxergar o que é um trabalho que mata e, ainda assim, recorrer a essa prática para sobreviver e trazer dignidade ao seu feito.

Nesse contexto, a seguir, disponho de fragmentos do que essas mulheres negras apontam sobre o trabalho com os doces. Vejamos: “esto es un trabajo que mata uno” afirmou Sol María e continuou: “la venta ayuda para comprar los materiales y comer, nada más. Pero eso se hace porque ya es tradición y nada más. La necesidad hace hacer ese trabajo, pero es un trabajo que mata. Las manos duelen. Es un trabajo duro”. Por sua vez, La Burgo dizia: “esta es una herencia que también estoy dejando a mis hijos. Cuando ellos no tengan trabajo de ningún lado, que recurran a éste”.

La Burgo em certa medida corrobora Sol ao mencionar que o ofício é decorrente de uma tradição, de uma herança familiar que se perpetua por gerações e que tem como centro e como proliferadoras da atividade as mulheres de Palenque, bem como uma atividade que poderá ser acionada quando não houver outro tipo de trabalho remunerado. Porém, Sol María reafirma o tempo todo que esse é um trabalho que pode matar quem o realiza, verbalizando as extensões que são sentidas e vivenciadas no corpo da

mulher negra palenquera. Lucia Helena, comerciante que trabalha em Bucaramanga, mencionou: “es un trabajo independiente, usted es dueño de su propio negocio”. Josefa Hernández relatou algo próximo dela no sentido de ser dona e condutora de seu labor, incluindo o controle sobre os dias de trabalho: “igual acá es súper duro, tu eres tu propio jefe, si algún día tu no quieres ir no vas. Y yo hacía eso, el día que yo no quería ir no iba”. Também exprime uma preocupação familiar em torno da comercialização.

O que eu percebo é que há uma realidade de economia formal por um lado, de poucos acessos a trabalhos estáveis e bem remunerados, que faz com que os palenqueros homens e mulheres vivam numa perpétua viração laboral para garantir seu sustento. Por outro lado, há uma exaltação do papel das mulheres, que faz com que elas sejam protagonistas nessa luta pela sobrevivência. Isso se junta a uma tradição de busca de autonomia, que as leva a empreender trabalhos cansativos, mas nos quais sejam “donas” de seus ganhos.

Por sua vez, acredito que o trabalho dos homens, por ser realizado de madrugada e na roça, acaba sendo menos visível e menos público para a sociedade no mundo afora. O trabalho delas; ao contrário, é visível e transborda a comunidade para espriar-se pelas ruas, praças e praias de distintas cidades. É o trabalho delas que todo mundo vê e/ou ouve.

Foi no comentário de Catalina Herazo que o conceito de exaustão e a aproximação do ofício com a servidão e a dependência foram destacados:

Con los dulces quedamos esclavos del trabajo, esclavas de los dulces. Tiene que quedarse todo el tiempo rallando coco, cortando papaya... Es un trabajo duro, muy duro porque uno se levanta con lo mismo y se acuesta

todos los días con lo mismo, haciendo lo mismo. No es como otros trabajos que usted sale; usted sale a ganarse un día de batea, usted va, ya cuando llega a su casa, un día de plancha lo terminó y ya. Tú sabes un dulce que usted que cuando viene tiene que partir coco pa' adelantar porque si usted no lo hace el tiempo pa' mañana es muy poquito y se atrasa mucho; tiene uno que comenzar en la noche para terminar y hacer tu día temprano (Catalina Herazo, Palenque, junho de 2016).

Contudo, Yosaín apontou para outro lugar que esse trabalho ocupa no imaginário das palenqueras: “Bueno, gracias a eso conocí buena parte de Colombia, o sea, es muy bonito. Yo soy una de las palenqueras que el lugar que he trabajado tomaba fotos. Todo era muy bonito”.

Há concepções distintas sobre o que o trabalho propicia ou proporcionou entre as colocações de Catalina e a de Yosaín. A fala expressiva de Catalina associa o seu ofício ao trabalho escravo, em que a mulher se encontra refém dos seus produtos comercializados, refém da sua rotina de trabalho que é árdua, trabalhosa e intensa. Yosaín, no que lhe concerne, visualiza nesse universo dos doces uma oportunidade para conhecer e admirar outras cidades colombianas, o que mostra a relação que também tinha de circular e transitar em outros contextos geográficos, sociais e econômicos.

Catalina, ao comparar seu trabalho análogo ao de um escravo, nos traz para a análise a ponderação de Angela Davis (2016 [1981]), que apontou questões fulcrais:

Como leiga, posso apenas propor algumas hipóteses que talvez sejam capazes de orientar um reexame da história das mulheres negras durante a escravidão [...] O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os pri-

meiros anos da escravidão [...] Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras” (Davis, 2016, p. 24).

O trabalho para as palenqueras comerciantes de doces é vivenciado como sinônimo de luta, autonomia, dor, resiliência, força, respeito, independência e legado familiar. É, pois, na esfera do comércio, na comercialização de alimentos, que essas mulheres negras buscam obter dignidade. Sentem-se valiosas e benfeitoras perante a família e a comunidade ao executar o ofício, ainda que exaustivo física e mentalmente. O trabalho é uma forma de se sentirem ativas. Desde crianças, o trabalho se tornou determinante na organização das suas vidas e das suas próprias existências e, assim, dá sentido a elas, apesar de sua ambivalência, do tornar-se cansativo, árduo, colocando em xeque a saúde delas. Vemos que o corpo adocece: é um trabalho que pode matar, por ser uma atividade pesada, que demanda força muscular e movimentos repetitivos, preponderantemente de esforço físico. Por conta disso, as mulheres apresentam queixas como dores musculares, lesões, doenças osteoarticulares, problemas de coluna. O tempo dos doces decorre no tempo das doenças, não é à toa que a volta para as suas residências, após longas estadias fora da comunidade, é acompanhada pela visita ao único posto de saúde do local, onde são medicadas e quase sempre recebem a indicação de fazer fisioterapia.

É um trabalho que faz adoecer, mas que é valorizado enquanto estratégia de autonomia social para elas e de garantia de mobilidade social para os filhos. A socióloga afro-americana Winnifred Brown-Glaude (2011) alegou que há um padrão internacional que evolui em termos de economia informal, e as mulheres pobres negras passam a ocupar essa seara, desenvol-

vendo formas criativas para “ganhar a vida”, que lhes fornecem um meio pelo qual elas podem estabelecer sua autonomia e garantir um futuro para suas famílias. Olhando também para a realidade brasileira, o lugar da mulher negra no mercado de trabalho está demarcado no gueto da subalternização e da realização de atividades manuais (Bento, 1995).

É certo que algumas das palenqueras já trabalharam em casa de família, como empregadas domésticas. Nas vezes em que se referiram ao trabalho em casa de famílias, tal menção em sua grande parte surgia como aversão e repulsa. Aquela que mais tempo trabalhou como empregada doméstica entre as mulheres que conheci foi Flor María, que passou cerca de dez anos trabalhando para uma família de Cartagena, com quem chegou a viajar para os Estados Unidos, no tempo que era jovem e não tinha marido nem filhos. Ismênia trabalhou como doméstica sete anos em Rioacha, capital do departamento da Guajira, na Colômbia. Esse foi um período que experimentou, segundo ela, num intervalo de sua vida em que se cansou de trabalhar vendendo cocadas.

Trabalhar em casa de família não é uma opção que se almeja, é preferível trabalhar feito “escrava dos doces” do que trabalhar sob o mando de outras pessoas. O trabalhar na casa de família acontece quando são jovens e ainda não contraíram matrimônio, e geralmente são atividades experienciais de curto período dentro do universo das mulheres que dialoguei. São momentos, como dito por Bernada, de possível devaneio, “una vez de loca”. Desse modo, elas não visualizam no trabalho em casa de famílias uma oportunidade laboral aceitável.

É uma lógica semelhante à que presenciei durante o trabalho de campo para a produção da minha dissertação com jovens de

comunidades quilombolas no Rio Grande do Norte. Quando perguntei a uma das minhas colaboradoras da pesquisa, uma jovem negra quilombola, sobre o emprego doméstico, ela denunciou: “em casa de família, eu não trabalho, não!”. Acerca das expectativas dos jovens da comunidade quilombola de Capoeiras, “trabalhar em casa de família” é justamente um dos eixos que estes pretendem evitar quando delimitam seus projetos pessoais (Freire, 2012).

Dessas investidas, saliento que a vivência com as cocadas retrata uma realidade de trabalho extremamente dura para a maioria. Apesar dessa dureza, é possível encontrar espaços para a valorização do empreendimento, como a percepção de que não é necessário se trabalhar para outra pessoa. Sendo a dona do próprio negócio, o ritmo do trabalho é conduzido e assumido mais ou menos individualmente.

O deslocamento para outros estados da Colômbia e para países vizinhos, como a Venezuela, dá a essas mulheres uma visão ampliada de mundo, distinta daquela de seus maridos e de outros familiares. Elas se tornam agentes de suas ações cotidianas. Parafraseando a antropóloga paquistanesa Saba Mahmood: a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência às relações de dominação, mas, sim, uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas (Mahmood, 2006, p. 123). A autora traz um discurso positivo de estar e habitar o mundo, na busca de formas de agir dentro de um ambiente de adversidades. Se o trabalho é duro, ainda assim elas decidem aonde ir e quanto tempo permanecer, e escolhem o momento favorável para um breve descanso. Isso remete também à pergunta de Anne McClintock

(2010): quais são as possibilidades de agência em contextos de extrema desigualdade social? As possibilidades para uma possível agência se fazem mapeando rotas, caminhos e trajetos já enfrentados por outras mulheres diante de um leque limitado de possibilidades. É na certeza de que as amigas e familiares conseguiram êxito nessa investida que elas se lançam diariamente no universo da rua onde comem, trabalham, dormem de exaustão, estabelecem relações que possibilitam a permanência em outra cidade, relações que se dão com as pessoas na localidade onde circulam e relações entre elas, relações de cuidado, solidariedade, afinidades, desavenças e afeto.

As mulheres aprendem a reconhecer, por exemplo, as localidades que poderiam ser mais rentáveis financeiramente para as vendas (bairros residenciais de classe média, centros comerciais) e os horários mais propícios. O êxito das vendas também depende desses fatores, assim como da personalidade de cada uma, do timbre de voz bom e alto para anunciar os produtos, das estratégias persuasivas de venda – se é a dança, se é o canto, se são as duas coisas juntas, se são os vestidos chamativos, se são as frases de duplo sentido.

Refletindo sobre o sentido do trabalho como uma estrutura afetiva plena de significados, o trabalho que pode causar sofrimento, aludindo à fala de Catalina, que se torna escrava dos doces, esse sofrimento poderá se transformar em prazer pela utilização de suas competências e liberdades individuais. O trabalho é aquilo que pode transformá-las em protagonistas no processo de manutenção histórica de si e das suas famílias negras. Surge assim a capacidade das mulheres negras de transformar a natureza da dor vivida numa geradora de significados como possibilidade de autonomia que confere sentidos positivos ao seu fazer.

Desse modo, as vendas dos doces se tornaram um artefato que as mulheres negras palenqueras encontraram para ressignificar o trabalho, como forma de trazer dignidade e prosperidade à família negra na sua localidade. O trabalho se apresenta para elas como fonte de satisfação, realização de tarefas e ato criativo. Enfim, elas produzem para atender às suas necessidades, como comer e vestir, é o meio de sobrevivência da família e também uma conquista de sua autonomia e autoestima. O trabalho, para elas, significa o próprio ato de viver, são tecnologias do viver. No intuito de discutir as narrativas em torno do trabalho e como os doces trazem dignidade, mesmo argumentando e vivenciando nos seus corpos que esse trabalho pode matar, elas se deparam com valorações positivadas sobre o seu exercício laboral, fato que revela as incongruências dos sentidos e significados da luta pelo trabalho interdependente e informal. Como apontou Anne McClintock (2010), é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudanças podem ser encontradas.

As mulheres negras se reconhecem socialmente como provedoras, como sujeitos que cuidam e precisam dar conta de outrem quando aqueles estão numa situação de não produção – seja por incapacitação física, temporária ou não, seja por estarem fora do mercado de trabalho, seja porque se trata dos próprios filhos –, o que fundamenta a representação mental que nutrem de si mesmas e influencia seu bem-estar.

Trabalho é outra categoria fundamental para o feminismo negro e desde sua formação tem sido uma bandeira de luta dentro do movimento feminista como um todo. Se trabalhar fora de casa era uma reivindicação das feministas brancas, porque o lar era pensado como um lugar de opressão, as feministas negras reclamam que as mulheres negras (assim como para as mulheres

“de cor”: chicanas e provenientes do terceiro mundo) sempre trabalharam (especialmente levando em conta o contexto histórico da escravidão). Bell Hooks (2000) e Patrícia Hill Collins (2012) têm falado sobre as longas horas de trabalho das mulheres negras fora de casa, em troca de salários baixos e, ainda, assumindo o trabalho doméstico de suas próprias casas. Assim, a ideia de “sair do lar para trabalhar” como forma de libertação não era uma utopia que as contemplasse. Desse modo, este estudo pretende criar pontes com o trabalho de campo desenvolvido por mulheres negras no Caribe colombiano com a teoria feminista negra na tentativa de localizar “as indignidades das mulheres negras” nas Américas, como pontuou Caroline Hossein (2015, p. 39, tradução nossa).

Caroline Hossein (2015, p. 39, tradução nossa) ponderou que a teoria feminista negra pode ajudar a localizar “as indignidades das mulheres negras” nas Américas. Com o seu estudo sobre as comerciantes negras *madan saras* do Haiti, ela argumenta que as mulheres negras nos EUA, bem como em outros lugares da diáspora, como o Haiti e o resto do Caribe, possuem uma afinidade cultural decorrente da experiência histórica compartilhada da escravização de seus antepassados. Dessa forma, ela aplica o feminismo negro na compreensão dos papéis das mulheres negras no mercado e os riscos que enfrentam para realizar o trabalho cotidiano, salientando ainda que a contribuição desse trabalho à literatura feminista negra reside na revelação de como as mulheres negras usam economia e redes personalizadas para lidar com a dor que elas enfrentam enquanto tentam ganhar a vida no mercado. A violência do mercado é, portanto, um aspecto da vida das mulheres negras que pode ser incorporado nessa teoria (Hossein, 2015).

As mulheres *palenqueras* envolvidas no desenvolvimento de doces tradicionais foram, ao passar dos anos, reconhecidas como símbolo da cultura do Caribe colombiano. O trabalho com os doces se apresenta como mediador e constituidor da vida social palenquera. Os mecanismos de negociação acionados nas vendas, nas viagens, nas trocas e na relação com a clientela são circuitos constituídos por relações que são econômicas, mas também pautadas por relações pessoais, de parentesco e de afinidade. Essas mulheres constituem seu ofício por meio de uma íntima relação com o espaço público e sua clientela, transformando o primeiro em um lugar onde se tecem intensas e significativas sociabilidades e confrontos. Assim, vão construindo suas concepções de mundo: ser palenquera é uma forma específica de ser, estar e agir no mundo. Nesse ínterim, o trabalho foi sendo construído como importante marcador étnico, histórico e social feminino negro.

La marcha de las *puncheras*

Nas últimas décadas, a representação da mulher palenquera foi assumindo contornos distintos. Se num primeiro momento ela foi considerada um empecilho pelo estado e pela elite de Cartagena, atualmente é acionada como símbolo étnico e cultural, muitas vezes relacionada como um patrimônio histórico da cidade.

Acumulam-se os relatos de perseguição em referência ao seu trabalho. Dentre as justificativas, são elencadas o atrapalhar o deslocamento dos transeuntes nas calçadas do centro histórico e até mesmo um desconforto de cunho étnico/racial pela presença dos corpos dessas mulheres, cuja presença contrasta com os corpos dos turistas, em sua maioria brancos, beirando o discurso de que a cor de sua pele “poderia assustar os turistas”. Assim, elas

passaram a procurar locais nos quais a polícia “não fizesse cara feia” para elas, nem cobrasse subornos ou as agredisse fisicamente.

A estrela da promoção turística de Cartagena foi inicialmente um “obstáculo” ao desenvolvimento do turismo local, a ponto de serem perseguidos e suas mercadorias confiscadas pela mesma força policial que atualmente monitora os locais onde acontecem os eventos “decorados” por sua presença colorida e sua coroa de frutas. Na memória de Cristina Salgado, ainda há a lembrança do policial (1981) que chamou ela e suas companheiras de “aquelas negras malditas” e de quando elas tiveram que pedir permissão para vender e não correr o risco de serem espancadas ou multadas, pois era comum que isso acontecesse, obedecendo às “regras”. Da mesma forma que hoje a palenquera é “deificada” em brochuras, fotografias e cocktails de “fundo” tropical, alguns setores não teriam hesitado em mandá-la de volta a África pela exuberância e extroversão que hoje fazem parte da sua atitude e que antes eram rejeitadas por não serem típicas da nossa civilização e da nossa cultura. Isto se as condições turísticas não tivessem mudado, como começou a acontecer a partir do momento em que se promoveu o costume de tirar fotografias de turistas com estas “raridades africanas” (Burgos, Buelvas, 2008, p. 6, tradução nossa).

Isso aponta para as disputas constantes pela ocupação do espaço central da cidade e dos níveis de autonomia e da regulamentação das relações de trabalho. Assim, uma problemática social surge sob o ponto de vista dos jornais impressos locais, que por sua vez são demonstrativos das ideias reinantes acerca delas. É o caso do jornal *El Universal* de 22 de fevereiro de 1983 com a manchete “Invasão das praias”, que mostra três mulheres negras vendendo seus produtos em suas puncheiras. Outra circulação é a imagem de senhoras vendendo frutas. Ao lado, encontra-se uma mais jovem, em cuja descrição consta:

As calçadas de Cartagena são muito pequenas, mas vendedores ambulantes de todos os tipos as tornam menores e dificultam o deslocamento dos pedestres. Esta imagem foi capturada na Avenida Venezuela e as autoridades permanecem destemidas. (Blanco, 1984, tradução nossa).

A descrição está localizada na sessão judicial do jornal datado do dia 15 de agosto de 1984.

Por fim, resgatando uma última reportagem, ainda da década de 1980, ressaltamos o tom irônico acerca dos hábitos e posturas alimentares das palenqueras. O autor escreve:

Bela e típica imagem de Cartagena: Esta jovem Palenquera não [ilegível] quem negligencia sua alimentação e se dedica totalmente à comida [ilegível] que seus parentes lhe enviam. A outra não parece estar com fome. Ou, como a companheira, pouco se importa com o que acontece ao seu redor (Molano, 1983, p. 10, tradução nossa).

É emblemática essa sequência de matérias aqui pinceladas, datada do início da década de oitenta, quando se tem o registro do início, em que essas mulheres passaram a circular pelas praias, praças e ruas de Cartagena, vendendo seus produtos. Os discursos são ambíguos: destacam que a presença delas no meio urbano atrapalha até mesmo a passagem dos transeuntes nas calçadas ou que as praias estão sendo invadidas, às vezes de forma positiva, outras de forma nem tão positiva assim. A prefeitura da cidade de Cartagena de Índias, muitas vezes, se vale até os dias atuais dessa imagem da palenquera ambulante, a fim de promover a atividade turística local. Junto aos monumentos históricos da cidade de Cartagena, declarados como patrimônio mundial da humanidade pela Unesco em 1984, as mulheres palenqueras, de acordo com a declaração do secretário de governo de Cartagena, em 1998, durante o lançamento oficial do programa turístico

criado pela Prefeitura de Cartagena, elas seriam o patrimônio histórico da cidade (Cunin, 2003).

Circulando pelas ruas do centro histórico de Cartagena, encontramos as pinturas das palenqueras em quadros vistosos, geralmente representando-as com uma multiplicidade de cores pelo uso dos seus vestidos e com uma bacia de alumínio na cabeça carregada de frutas ou doces. Esses quadros estão exibidos em hotéis de pequeno e grande porte, é possível vê-los em restaurantes, são exposições que procuram retratar a imagem e o imaginário dessas mulheres palenqueras.

A representação da mulher palenquera com seus vestidos multicoloridos é publicizada também nos anúncios midiáticos, na maioria das vezes vinculada a frases apelativas como: “Cartagena te espera” ou “Venha para Cartagena”. Essas imagens não ficam apenas no contexto local ou nacional, expandem-se para outros circuitos internacionais, a exemplo de países da América Latina⁷. Recordo um trecho retirado do meu diário de campo, do dia 2 de outubro de 2015, quando circulei pela primeira vez pelo centro histórico de Cartagena, observando a presença delas nesse espaço urbano da cidade:

Cheguei ao centro por volta das 11:00 horas, dei uma volta pela *ciudad amurallada*. Neste espaço havia muitos turistas de todas as nacionalidades, fiquei impressionada pelo fato de um pequeno lugar ser capaz de concentrar

7 Quando retornei ao Brasil, no mês de junho de 2016, após as atividades de campo, a empresa aérea a que recorri para este percurso, Latam, circulava em seu anúncios audiovisuais uma gama de destinos a serem visitados. Entre os países estavam: Peru, Argentina, Equador e Colômbia. Ao retratar as belezas naturais e exuberâncias de cada país, chamou-me a atenção que a Colômbia era representada pelas muralhas de Cartagena, as suas praias e as palenqueras com vestidos nas cores da bandeira colombiana, dotadas de sorrisos largos e com cestas de frutas na cabeça sendo fotografadas por diversos turistas.

diversos rostos e línguas distintas. As edificações são lindas, do período colonial, um ar colonial e bucólico paira por aquele centro histórico, as charretes, os trajas dos homens das charretes, dignos de filme de romance, não é à toa que Cartagena é o destino para os amantes. A riqueza arquitetônica dos detalhes dos prédios, das ruas, a infraestrutura delas contrasta enormemente com a realidade dos bairros periféricos desta cidade [...]. À medida que fui caminhando encontrei algumas mulheres negras vendendo seus produtos, entre frutas e doces, contabilizei naquele momento cinco mulheres, elas vestiam vestidos super coloridos. Caminhando um pouco mais deparo com um hotel chamado “Bantu”, no *hall* deste havia um enorme quadro que estava desenhado uma das mulheres que acabei de ver nas ruas. Elas estão espalhadas por diversas partes: nas esquinas, nas praças, em frente às igrejas, nas calçadas, em frente aos restaurantes. Estão paradas, outras circulam e vão atrás dos possíveis compradores. Uma senhora negra que estava na esquina, estava sozinha com sua bacia de alumínio na cabeça com frutas e posicionada de pé, os turistas tiraram fotos com elas e compram algumas de suas frutas. Em outra praça havia duas mulheres negras sentadas, na frente delas, havia um tabuleiro escrito: “para tomar una foto hay que pagar”. Dentro daquele cenário dos corpos brancos e amarelos dos “gringos”, os corpos e vestimentas delas se destacavam [...]. (Diário de campo, Cartagena, 2 de outubro de 2015).

Como apontado pelas pesquisadoras Burgos e Buelvas (2008, p. 55), essas são características de um modelo de composição estabelecida para a criação de imagens promocionais do setor de turismo e terminaram “impondo” um estereótipo de composição que inclui os elementos arquitetônicos, o mar e, claro, a palenquera. Esse modelo de composição repete-se constantemente, chegando mesmo a permear outras produções discursivas estranhas à indústria turística. Por exemplo, a imagem da mulher

palenquera aparece também nas campanhas publicitárias de jogos de apostas, como é o caso da Palenquera da Gana Yá, cuja bacia de alumínio está repleta de notas de dinheiro ao invés das frutas e dos doces tradicionais.

Neste breve panorama, o historiador Nilson Salgado situa o que a mulher palenquera representa para o setor turístico e midiático da cidade de Cartagena e que ganha expressões em outras escalas.

Ao se mudarem para esta cidade, ocorre uma fusão entre o caráter histórico-colonial de Cartagena e a presença de uma etnia com tais características, o que cria uma combinação “exótica” cuja imagem é utilizada para fins turísticos; Assim, este nome: palenquera, que deveria referir-se simplesmente a uma mulher nascida em San Basilio de Palenque, faz alusão, no imaginário coletivo, a uma mulher negra que vende frutas nos pontos turísticos de Cartagena. Hoje basta colocar uma bacia na cabeça de uma mulher negra para criar uma palenquera (Salgado, 2011, p. 44, tradução nossa).

Como afirmou o autor, basta colocar uma bacia na cabeça de uma mulher negra para criar uma palenquera. A “falsa palenquera” foi motivo de pesquisa e quantificação por parte das “verdadeiras palenqueras”, de acordo com o jornal *El Tiempo* de 21 de setembro de 2008, com a chamada: “Palenqueras falsas aproveitam a fama das originais para trabalhar em Cartagena”, no qual foi realizado um questionário sobre a presença destas trabalhando no centro histórico de Cartagena.

De acordo com Ronal Marquez (2014), essa imagem de mulher palenquera nos reforça a imagem criada e permanentemente excluída aos olhos da sociedade cartagenera:

Como resultado da carreira turística que tiveram os setores de elite da sociedade de Cartagena, a mulher Palenquera foi reduzida apenas à vendedora de frutas que

percorre as ruas do centro histórico de Cartagena. Assim, foi construída a imagem da palenquera, tipificada por características particulares como vestido colorido, brincos, colares e carregar na cabeça uma porcelana cheia de frutas ou doces. A divulgação desta imagem invisibiliza aquela outra mulher que, com sua contribuição social, cultural e econômica, tem sido de extrema importância na construção da cidade de Cartagena. Segundo esta imagem, esta mulher migrante também foi aceita e incorporada como patrimônio da cidade, mas a análise crítica mostra-nos que na realidade ela tem sido um sujeito historicamente discriminado, excluído e privado dos seus direitos por esta mesma cidade (Marquez, 2014, p. 34-35, tradução nossa).

Permito-me fazer referência curta ao caso brasileiro, ao comparar com as baianas, vendedoras de acarajé da cidade de Salvador. Elas, que passaram por uma fase de patrimonialização, se ornamentam com vestidos brancos de *rechelier* ou com vestes coloridas, fazem uso de fios-de-contas, que são colares sacralizados do Candomblé, trabalham com comida, ofício que costuma ser aprendido junto a familiares, são mulheres, em sua maioria, negras de origem pobre. O ofício das baianas do acarajé foi registrado como patrimônio imaterial brasileiro em 2004 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

Tal como as baianas do acarajé, que tiveram seu ofício registrado como patrimônio, antes disso, no período colonial, temos no Brasil mulheres negras que circulavam com diversos tipos de quitutes, as chamadas *quitandeiras*, que também passaram por períodos de restrição de circulação de seus produtos e corpos. Como bem destacou o antropólogo Fernando Freitas (2016), as quitandeiras eram comerciantes negras, escravas ou livres, que vendiam diversos produtos alimentícios como frutas, legumes, peixe seco ou fresco, entre outras classes de comidas preparadas.

Foram as principais fornecedoras de alimentos da cidade do Rio de Janeiro. O trabalho de Fernando Freitas também explorou a problemática da circulação das quitadeiras diante da disputa pelo espaço público no Rio de Janeiro, decorrente do processo de modernização no século XIX, quando as ruas passaram a ser alvo de controle e conflitos. Naquele contexto, as quitadeiras se tornaram uma questão urbanística a ser solucionada, seja pela regulação ou pela remoção auferida pela administração pública. O controle estava voltado para a localização do comércio e para as pessoas que comercializavam, então os estereótipos de gênero e raça pesavam sobre elas, que eram tratadas socialmente como mulheres desordeiras, barulhentas, pouco higiênicas, sem modos, brutas e perigosas, adjetivos que eram empregados para classificá-las e que funcionavam como meio de associá-las à ilegalidade e, por consequência, à repressão (Freitas, 2016).

Vemos em tudo isso uma disputa entre o reconhecimento étnico e a indiferença racial, a exaltação dos símbolos étnicos não implica um reconhecimento formal, nem a criação de políticas públicas, nem atitudes pessoais e coletivas que visem à diminuição do racismo ou à inclusão de sujeitos que vivem na pobreza e precariedade social, que por vezes o que está em disputa é a luta por ocupação do espaço público como pano de fundo, o racismo operando. Não é de hoje que a presença dessas mulheres nos espaços públicos de Cartagena gera um certo desconforto. Diante desse breve apanhado histórico, segue o relato do que foi o ato político de *la marcha de las puncheiras*.

No dia 26 de março de 2019, na cidade de Cartagena, na praça Benkos Biohó, que leva o nome do líder fundador do Palenque de San Basilio, ocorreu uma manifestação pública, uma marcha, ou seja, um ato político em resposta à ação estatal que, por meio da

coerção policial, multou e confiscou a *puncheira* da palenqueira Angélica Cassiani Cañate. A senhora ficou conhecida nacionalmente em diversos meios de comunicação por ter posado com a miss beleza da Colômbia há cerca de três anos em frente ao hotel *Histon* em Cartagena, foto esta que teve fins de cunho turístico. Angélica Cañate trabalha há mais de vinte anos no centro histórico de Cartagena, vendendo seus produtos que incluem as frutas e os doces. Em Palenque, ela é filha de um dos grandes músicos locais.

Esse ato político reuniu não somente as palenqueras que trabalham em Cartagena, mas também outros trabalhadores que dividem o espaço da rua para laborar: vendedores informais e artistas urbanos. Somaram-se ainda os estudantes e palenqueros na marcha. As palavras de ordem: “Não mexa com as palenqueras, as palenqueras se respeitam, não há direito de acabar com nossas tradições” foram enunciadas no ato.

Figura 1 – Foto divulgação da marcha. Cartagena, 2019



Fonte: <https://www.regioncaribe.org/post/palenqueras-se-toman-el-centro-hist%C3%B3rico-de-cartagena>.

Esse evento conseguiu aglutinar aqueles que trabalham com economia informal, não somente as palenqueras. Demonstrou a força mobilizadora das palenqueras e a solidariedade do seu grupo frente ao ocorrido com a Angelica, tanto durante o ato na rua, quanto nas redes sociais. Jovens palenqueros compartilhavam dezenas de imagens que invocavam o ofício das mulheres de sua família, durante o período. As fotografias retratavam esses jovens apoiando sobre suas cabeças as poncheiras de suas avós, mães, tias, irmãs e traziam consigo junto a iconografia depoi-

mentos extensos sobre a importância da atividade laboral dessas mulheres e a contribuição social que elas proporcionavam para a cidade, ressaltando que o tratamento ofertado pelo Estado não foi admissível e nem justificado.

Pós o ato público, mulheres palenqueras organizadas através de suas associações, a exemplo da Asociación de Productores Agropecuarios, Dulces Tradicionales y Servicios Etnoturísticos (Asopraduce), reafirmaram a necessidade da não aplicação do código nacional de convivência da polícia, havendo como justificativa o amparo jurídico da legítima confiança, no qual se traduz, numa permissão para exercer sua atividade profissional, através do registro único de vendedores. No processo argumentativo em defesa de seus direitos, a mulher palenquera pontuou o fato de ser considerada um símbolo de referência cultural e promotora do turismo local e que levassem em conta a tradição da atividade realizada por elas.

Nesse viés, algumas resoluções foram estabelecidas, destacamos aqui: a criação de uma mesa de trabalho de políticas públicas permanente para a população negra que gere bem-estar e consenso aos usuários do espaço público. Isso tudo para gerar um consenso que permitirá o desenvolvimento do trabalho, respeitando as leis, valorizando a cultura, a arte e as tradições, segundo o informe da prefeitura de Cartagena, no *site* de divulgação de notícias da cidade.

Considerações finais

Acompanhar o movimento das mulheres negras palenqueras em circulação com os doces no intuito de pensar sobre as dinâmicas, os deslocamentos, as interações e os significados dessa

atividade em termos das relações raciais, de gênero de família e trabalho, nos revela pontos fulcrais para a compreensão das relações raciais em contextos afrodiáspóricos.

A comercialização dos doces, por exemplo, pode ser interpretada como um mecanismo de trabalho que as mulheres agenciam em contextos de pobreza e dentro de situações de desigualdade e exclusão sociorracial e limitações de educação e emprego; por outro lado, o trabalho com os doces é também vivido por suas agentes como uma marca de identidade cultural e tradição, um legado que transpassa gerações.

Se, por um lado, a comercialização dos doces pode ser interpretada como um mecanismo de trabalho que as mulheres negras agenciam em contextos de pobreza e dentro de situações de desigualdade, exclusão sociorracial e limitações de educação e emprego, por outro lado o trabalho com os doces é também vivido por suas agentes como uma marca de identidade e um legado que transpassa gerações. Esse duplo significado do trabalho com os doces permeia as descrições desse trabalho: esse ofício oferece uma estratégia marginal e ambígua que lhes permite sobreviver e promover a sua mobilidade social, sobretudo através dos ganhos materiais que destinam à educação formal de seus filhos, e da sensação de que essa mesma estratégia marginal, mesmo sendo dura, lhes permite autonomia e dignidade.

Meu trabalho com mulheres jovens quilombolas no Rio Grande do Norte foi fundamental para me perguntar pela questão do trabalho e da força feminina na produção de comunidade, de política e de subsistência (Freire, 2012). Também me serviram de inspiração, as questões colocadas pelo feminismo negro, como venho dizendo, pois, para as autoras que o compõem, o trabalho

foi uma questão fundamental para reivindicar outras diferenças sociais, para além do gênero, dentro do movimento feminista. A exemplo da prerrogativa do sair do lar para trabalhar. Isso é, o “sair do lar” não tem o mesmo tipo de significados para todas as mulheres, estando atravessado por marcadores de raça, classe e gênero, assim como por possibilidades laborais dignas. As mulheres negras palenqueras sempre trabalharam, mas somente se sentiram livres quando decidiram que tipo de trabalho iriam realizar: os doces significaram um caminho de procura pela autonomia.

Assim, elas definem a si mesmas por sua capacidade de trabalhar duramente pelo forte desejo de promoção de equidade para atingir uma liberdade, por meio da melhoria de vida de seus descendentes, e, nesse sentido, de sua população. Assim, sua feminilidade não foi inscrita por meio dos atributos de fragilidade e dependência, mas pela autodeterminação voltada para ação e para a prática.

As mulheres palenqueras envolvidas no desenvolvimento de doces tradicionais foram, ao passar dos anos, reconhecidas como símbolo da cultura do Caribe colombiano. O trabalho com os doces se apresenta como mediador e constituidor da vida social palenquera. Os mecanismos de negociação acionados nas vendas, nas viagens, nas trocas e na relação com a clientela são circuitos constituídos por relações que são econômicas, mas também pautadas por relações pessoais, de parentesco e de afinidade. Essas mulheres constituem seu ofício por meio de uma íntima relação com o espaço público e sua clientela, transformando o primeiro em um lugar onde se tecem intensas e significativas sociabilidades e confrontos. Assim, vão construindo suas concepções de mundo: ser palenquera é uma forma específica de ser, estar e agir

no mundo. Nesse ínterim, o trabalho foi sendo construído como importante marcador étnico, histórico e social feminino negro.

A comercialização de produtos se tornou uma estratégia de sobrevivência e de inserção social, uma alternativa encontrada para superar as dificuldades que enfrentam e que estão passadas por desigualdades de classe, raça e de gênero. Noções apresentadas como o *levantar* e o *aguentar* se inserem dentro dessa seara de gramáticas na luta pela existência cotidiana. As questões elencadas foram organizadas ressaltando o comércio e os agenciamentos em torno deste como potencialidades para o protagonismo feminino negro, ¡Con las palenqueras, no te metas! ¡Las palenqueras, se respetan!

Referências

- ARRAZOLA, Roberto. *Palenque, primer pueblo libre de América: historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández, 1970.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. A mulher negra no mercado de trabalho. *Estudos Feministas*, n. 2, ano 3, 2º Semestre, 1995.
- BLANCO, Jimmy. A un hombre le pegan 4 tiros en la cabeza. *El Universal*, Cartagena, 15 ago. 1984.
- BURGOS, Almeida; BUELVAS, Gastelbondo Yamile. *Análisis discursivo de la imagen de la palenquera en la promoción turística*. Tese de grado (Programa de lingüística e literatura) – Universidade de Cartagena, Cartagena, 2008.
- BROWN-GLAUDE, W. *Higglers in kingston women's informal work in Jamaica*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- CUNIN, Elisabeth. *Identidades a flor de piel*. Lo “negro” entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia). Bogotá: IFEA/ICANH/Uniandes/Observatorio del Caribe colombiano, 2003.
- DAVIS, Angela. “O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher”. In: DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FREITAS, Fernando Vieira de. As negras quitandeiras no Rio de Janeiro do século XIX pré-republicano: modernização urbana e conflito em torno do pequeno comércio de rua. Caxambu - MG: 40º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, *Anais* [...], 2016.

FREIRE, Maíra Samara. *É a luta da gente!*: Juventude e etnicidade na Comunidade Quilombola de Capoeiras (RN). 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.

HILL COLLINS, P. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros*: uma antologia. Madrid: Traficante de sueños, 2012. p. 99-134.

HOOKS, bell. *Feminism is for everybody*: passionate politics. London: Pluto Press, 2000.

HOSSEIN, Caroline Shenaz. Black women in the marketplace: the everyday gendered risks encountered by Haiti's madan saras (women traders). *Work Organisation, Labour and Globalisation*. v. 9, n. 2 (Special issue: Intersectionality), p. 36-50, 2015.

MARQUEZ, Ronal Miranda. *Ma muje ri Palengue*: la construcción de un símbolo cultural en Cartagena de India (1975-1985). 2014. Monografia (Graduação em História) – Universidad de Cartegena, Cartagena, 2014.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito libratório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, X, p. 121-158, 2006.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial*: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MINTZ, Sidney W. Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat. In: STEWARD, Julian H. et al. (ed.). *The people of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press, 2010. p. 314-417.

MOLANO, German. Hermosa y típica estampa cartagenera. *El Universal*, 10 nov. 1983.

RUIZ, Marta. Turismo de fin de año: el mar es la vida, lo demás es accesorio. *El Universal*, 22 dez. 1983.

SALGADO, Nilson. *Migración Palanquera a la Ciudad de Cartagena: 1960 – 2000*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Cartagena, Cartagena, 2011.

QUANDO NARCISO ENCONTRA OXUM: APONTAMENTOS SOBRE COLONIALISMOS CONTEMPORÂNEOS NA ESQUERDA BRASILEIRA

Gilson José Rodrigues Junior

Em 26 de agosto de 1789, a França tornava pública a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, um dos frutos do Iluminismo e de toda filosofia humanista. Ainda que apresentasse um caráter excludente em sua gênese, não se nega a importância que esse documento teve para a consolidação de princípios basilares e hegemônicos da invenção do Ocidente e do advento da modernidade. Nesse sentido, é importante destacar que a partir dessa declaração outras foram formuladas, destacando-se a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948, que tem como princípio a igualdade de todos os povos humanos, sem distinção de cor, raça, gênero, religião ou classe. No entanto, tal proposição esbarra em outro fundamento do projeto civilizacional ocidental e moderno: a noção de universalidade parte de referenciais históricos, políticos e sociais que podem embasar desigualdades que mantêm determinados grupos e atores em lugares centrais, em detrimento de outros. Estes últimos, mesmo compartilhando com os primeiros de lutas pelo exercício de seus direitos, ocupam um lugar marginal, por vezes sendo tutorados.

Tal questão se faz presente, também, em outro advento da modernidade: as ações humanitárias que passaram a ganhar mais

força entre o final do século XX e no atual século XXI. Tendo como ponto de partida questões levantadas a partir da pesquisa sobre ajudas humanitárias brasileiras realizadas entre Brasil e Senegal nos últimos anos, pretendo lançar algumas questões acerca de como, apesar das diferenças entre Direitos Humanos e humanitarismo, eles podem apresentar práticas coloniais, as quais se manifestam da racialização dos corpos – brancos, negros, indígenas, dentre outros – das sujeitas e sujeitos que atuam nesses diferentes contextos, sua visibilidade, centralidade e legitimidade.

Ao seguir por esse caminho, destaco que, nessa proposta, o corpo ocupa um lugar central. Não se trata do corpo apenas em sua dimensão biológica, mas o corpo enquanto construído que é visto, interpretado e reconhecido, expressão material e simbólica de relações de poder que entrecruzam nossas existências no mundo. Consequentemente, esse corpo é aqui pensado não enquanto expressão estritamente individual, mas enquanto fato social total, isto é, o corpo é aqui pensado enquanto biopsicossocial. Soma-se a isso, que os corpos, na construção do projeto de civilização moderna, não devem ser pensados de maneira separada de sua racialização, tendo em vista que, sem a construção do conceito de raça e do próprio Ocidente, a modernidade não seria possível de existir.

A modernidade e o espelho de Narciso: corpos no centro e nas margens na construção da universalidade moderna

O “moderno” olha para o mundo esperando que ele seja um reflexo de si, e, ao não o encontrar, sente legitimada a visão que este “outro” se não se parece consigo será feio, errado, amoral, alienado, atrasado e inferior. “Narciso

acha feio o que não é espelho”, canta Caetano, e se todo o resto não corresponde a Narciso só é possível dominá-lo, seja por meio da colonização escravocrata, da “ocidentalização” de todo o sistema-mundo, e de sua humanização, missão para a qual o humanitarismo se torna uma excelente ferramenta (Rodrigues Jr., 2019a, p. 131).

Quando aponto acima que as práticas humanitárias são dispositivos de controle diretamente ligados ao controle dos corpos vulnerabilizados, isso está diretamente ligado ao processo inentemente colonialista de impor aos outros determinadas visões de mundo. Nesse sentido, o humanismo e seu afã universalista se apresenta por meio de práticas salvacionistas que têm, na ajuda humanitária, uma de suas mais recentes manifestações, tendo em vista que o humanitarismo ganhou mais força e visibilidade no final do século XX e início do século atual. No entanto, é possível perceber esse salvacionismo expresso em outros espaços e organizações, talvez de maneira mais escamoteada. Para que exista um pretense salvador, é necessário que haja grupos e pessoas identificados como sofredores, pecadores e/ou perdidos – os quais em muitos casos também se enxerguem dessa maneira. Outra forma de se observar esse salvador é pensarmos na figura do herói, algo apontado por Clóvis Moura ([1988], 2019, p. 50).

Em toda produção, nenhuma personagem negra entrou como herói. O problema do negro na literatura brasileira deve comportar uma revisão sociológica que ainda não foi feita. Quando se inicia a literatura nacional romântica, na sua primeira fase, ela surge exatamente para negar a existência do negro, quer social, quer esteticamente. Toda ação e tudo que acontece nessa literatura tem de obedecer aos padrões brancos ou se esforça para exaltar o índio, mas um índio distante, europeizado, quase um branco naturalizado índio. A idealização de um tipo de personagem que não participava da luta de classes ou dos conflitos, como o negro, mas era a idealização de fuga e

escape para evadir-se da realidade sócio-racial que a sociedade branca do Brasil enfrentava na época.

O autor mostra que a literatura brasileira replicou de maneira bastante estereotipada a figura do “branco herói”, de modo que é possível se observar, nessa produção literária, um espelho da sociedade dita moderna. Mesmo ao analisarmos a chamada “cultura pop” ou *geek*, observamos que o ideal do homem branco salvador – como o Super-homem ou a figura do Batman – está sempre em destaque como aquele que irá resolver os problemas de toda a humanidade. O “salvador” ou o “herói” precisa de atributos que não sejam encontrados no resto dos grupos humanos, o que o tornaria indispensável. O ato heroico só pode ser realizado por um indivíduo superior, a própria manifestação do individualismo e da meritocracia, que terá nos corpos brancos, sobretudo masculinos, sua principal realização.

Considerarei usar os termos modernos, modernidade e outros derivados, entre aspas; porém, como venho defendendo, são termos-conceitos que remetem a construtos, epistemologias e cosmovisões que se hegemonzaram ao longo de séculos, os quais estão presentes nos marcos da história ocidental como o Iluminismo e com ele toda a compreensão de ser humano universal, construto ontológico para o próprio advento da modernidade. É importante destacar que há aqui certa concordância com ideia de Bruno Latour, quando ele aponta que o construto da modernidade se apresenta como antifetichista para com os “outros” que não se encaixam no padrão hegemonicamente estabelecido. Isso, como lembra o sociólogo francês, não implica dizer que os próprios autodeclarados “modernos” se encaixem nos próprios padrões por eles estabelecidos. Exemplo disso está no próprio ideal de meritocracia e seu irmão siamês, o individualismo, que

não se sustenta no cotidiano da sociedade, tendo em vista que a noção de indivíduo, este construto epistemológico e cosmológico que é basilar do Ocidente, negaria a noção de pessoa, como ente coletivo, sustentando, assim, a crença tão abertamente pregada nos escritos de Adam Smith de que a igualdade é a condição de partida, mas só os esforçados alcançariam o sucesso. Evidência disso é o próprio conceito de branquitude – como trabalhado por Willian Luiz da Conceição (2020) e de pacto narcísico da branquitude bem trabalhado por Cida Bento (2002) o qual vai se manifestar nos mais diferentes setores da sociedade, apontando para um protecionismo que tem as pessoas brancas como participantes de um grupo que as protegerá nas mais diversas situações, tendo em vista que elas, mesmo pertencendo aos mais diferentes estratos da sociedade, serão vistas como a realização central do advento da modernidade.

Em resumo, as histórias que cercam a imagem do Narciso envolvem a personalidade de um indivíduo, melhor dizendo, de um semideus, obcecado por sua autoimagem – apaixonado ou entorpecido por seu próprio reflexo projetado na água de uma lagoa, como se vê em Caravaggio, tal personagem mitológico teria ficado em estado de deslumbramento, até o seu definhamento, até a sua morte. [...] O sujeito narcisista, fascinado por seu próprio espelho, teria uma extrema incapacidade de exercer um suposto sentimento, compreendido por muitos como um sentimento próprio da natureza humana – a empatia. [...] Mas o Narciso não desconhece na totalidade o sentimento de empatia – capacidade de se projetar e se colocar no lugar de um outro; ele o faz de maneira seletiva, eliminatória, por meio do reconhecimento daqueles que considera semelhantes a si, em imagem e natureza, em que estes passam a adquirir as mesmas qualidades e valor (Conceição, 2020, p. 18-19).

Como se evidencia no trecho acima, o autor também usa a figura de Narciso como metáfora da própria modernidade e da *ação seletiva* que têm nas dinâmicas dos estados modernos uma de suas características mais explícitas (Rodrigues Jr., 2013). Entretanto, outras expressões dessa empatia seletiva, que terá os corpos reconhecidos como brancos, o reflexo narcísico que divide um grupo seletivo como humanos e os demais como sub-humanos, como tão bem destaca Aílton Krenak (2020). Compreende-se, assim, que os corpos brancos se tornam o construto central da dupla Ocidente-Modernidade, enquanto os outros são relegados às suas margens e periferias. Estes, ainda que indispensáveis, teriam sua existência, quando não descartável, deslegitimada, e suas vozes silenciadas e/ou sufocadas, no máximo tutoradas. São esses corpos, sujeitas e sujeitos, que venho chamando de *corpos não modernos* (Rodrigues Jr., 2019a; Rodrigues Jr., 2019b; Rodrigues Jr., 2020), corpos contra-hegemônicos, que são atravessados por epistemologias manifestas na corporeidade dos seres humanos e suas relações cotidianas.

Compreende-se, assim, que os sujeitos compreendidos como brancos, seja no contexto brasileiro ou em outros, estarão ocupando um lugar central dentro desse projeto, o que irá se refletir também em certa centralidade e protagonismos nos mais diferentes espaços sociais, o que inclui, como mostro em seguida, na centralidade dos corpos brancos como lideranças dos mais diversos movimentos sociais por Direitos Humanos, assim como nas práticas humanitárias.

Um animal rude, que no exercício elementar de sua vitalidade, espalha sangue e semeia a morte: lembre que historicamente, é nessa forma de arquétipo feroz que a revelação da sociedade capitalista se manifestou na consciência e no espírito dos melhores. O animal se debilitou;

seus cabelos estão escassos, seu couro, deteriorado, mas a ferocidade permaneceu bem misturada com sadismo. É fácil acusar apenas Hitler, Rosenberg, Junger, ou os outros. Ou as SS. (Césaire, 2020, p. 61).

Em 1955, o filósofo, poeta e revolucionário Aimé Césaire iniciava um de seus diversos escritos, no qual o autor elucida de maneira provocativa, como lhe era habitual, a noção de que entre modernidade, Ocidente, capitalismo, burguesia e o sentimento de superioridade racial europeu para com os demais povos da terra há um contínuo histórico e, pode-se afirmar, cosmológico e epistemológico. Como maneira de apontar isso, Césaire percorre ao longo da mesma obra – *Discurso sobre o colonialismo* – uma diversidade de referências, por meio das quais mostra que os atos horrendos realizados pelo nazismo não foram fatores isolados, mas estão na própria constituição da invenção a que chamamos de Ocidente.

Se há algo de novo no nazismo, não foram suas atrocidades, mas a identidade racial dos grupos para os quais a violência do regime nazista se dirigiu: brancos. Esses, racialmente brancos, não eram epidermicamente rebaixados, mas foram perseguidos com base numa noção de pureza e supremacia branca que alimentou o nazismo, mas que antes possibilitou a crença da supremacia racial da própria Europa em relação aos outros povos, inaugurando, como base nisso, um tipo de escravidão que olhou para os povos africanos como inferiores, animais, e, por isso, passíveis de serem escravizados. Nesta altura do debate aqui proposto, é importante lembrar, em diálogo com Franz Fanon ([1952] 2019), que a perseguição infligida aos judeus tinha como base o sentimento de superioridade e pureza alimentado pelo arianismo a eles direcionada por sua origem étnica, a qual não estava manifesta em

sua aparência, seu fenótipo, enquanto a crença na inferioridade natural dos povos negros foi baseada no que o autor chamou de “inferioridade epidérmica”.

Por que trazer debates, como até aqui apresentados, para uma proposta sobre Direitos Humanos e ajuda humanitária? Ora, se estamos falando do sentimento de superioridade que permeia a invenção de Ocidente, a qual reverbera na contemporaneidade, é indispensável que outras invenções que têm a Europa como seu epicentro geopolítico, como sendo de universalidade presente no humanismo universalista que tem no Iluminismo uma de marcas mais profundas.

O regionalismo paulista se configura, pois, como um “regionalismo de superioridade”, que se sustenta no desprezo pelos outros nacionais e no orgulho de sua ascendência europeia e branca. São Paulo seria, para este discurso regionalista, o berço de uma nação “civilizada, progressista e desenvolvimentista”. As mudanças urbanas que estavam ocorrendo na cidade de São Paulo, com a “destruição do quadro medievo, representado pela igreja do Carmo, pelo Piques, pela rua da Santa Casa” e a emergência da “Paulicéia” “americanizada e fulgurante, mais de acordo com a sementeira metálica do Braz”, são símbolos da modernidade, da civilização que São Paulo estaria em condição de generalizar para todo o país. Os modernistas são fruto deste deslumbramento dos sentidos com o novo mundo urbano que parecia célebre, na década de vinte, em São Paulo. Até para estes o Nordeste emerge como um “grande espaço medieval” a ser superado pelos “influxos modernizantes, partidos de São Paulo (Muniz Jr., 2012, p. 57).

É possível, portanto, traçar um alinhavado das discussões desses autores que parte de outra invenção, a de um Ocidente que aparece como vinculado a uma noção de civilização, modernidade e, inevitavelmente, da exaltação do já referido “ser

branco” – como algo que remete a certo eurocentrismo – e que coloca a “supremacia branca” como capaz de conduzir diferentes regiões do mundo ao que Muniz Jr – na citação acima – chamou de “influxos modernizantes”, dos quais a ajuda humanitária faz parte e que tem como base a identificação do “outro” a partir de exterioridades. O Ocidente, hoje uma expressão da referida modernidade hegemônica, como lembra Bruno Latour (2002), desenvolve seu olhar para os demais agrupamentos sociais como sendo carregados de fetiches, isto é, desprovidos de uma racionalidade. Esse pretense antifetichismo do “moderno” revela, como destaca o autor, suas práticas fetichistas, especialmente no momento em que o “outro” é o fetichista por não se adequar a imagem ao ideal de modernidade. Qual seria este ideal? Geertz (2012) lembra que:

Moderno é como aquilo que nós (modernos/ocidentais) julgamos que somos, outros desejam desesperadamente se tornar; outros ainda, perderam a esperança de ser, ou rejeitam, ou temem, ou agora, desejam de alguma forma transcender. Esse é o nosso objetivo universal (Geertz, 2012, p. 114).

O “moderno” e a “Modernidade”, tal como o Estado, a cidadania e os Direitos Humanos, dentre outros conceitos tidos como ocidentais, caíram em um “senso comum acadêmico”, aparecendo nas falas e nos textos sem maiores explicações, como se fossem apenas dados e não frutos de processos históricos, políticos e culturais. Tratam-se, como lembra Immanuel Wallerstein:

[...] de ideias complexas que precisam ser analisadas com atenção e despidas de seus parâmetros nocivos e não essenciais para que sejam avaliadas com sobriedade e postas a serviço de todos e não de poucos (Wallerstein, 2007, p. 28).

No entanto, como fica evidente na citação acima, a partir da noção de modernidade – aproximando-a dos demais conceitos – evidencia-se novamente que se baseiam em critérios etnocêntricos, os quais irão dividir o mundo entre moderno e não moderno. Isso, como segue explicando Geertz (2012), irá se expressar, por exemplo, em binarismos como o que divide as sociedades no sistema-mundo como avançadas e retrógradas, sendo, portanto, a missão das primeiras, ou nos termos de Geertz, supracitados, seu “objetivo universal”. Nesse sentido, é possível dizer que o Ocidente, em um primeiro momento, se expressou por meio do sistema colonial, que começara a ruir no período pós-Segunda Guerra Mundial e teve na modernidade sua melhor face. Se antes as desigualdades eram afirmadas a partir da relação entre senhores e súditos, a modernidade daria a essa desigualdade reformulada, “um idioma mais auspicioso”, segue destacando Geertz:

Povos que até recentemente eram tidos como “arcaicos”, “tribais”, “simples”, “súditos”, “folclóricos” ou “primitivos” passam a ser, de repente, “emergentes”. A emersão desses povos era tida como a emersão geral de uma condição negativamente definida – o analfabetismo, a doença, a pobreza, a passividade, a superstição a crueldade, a impotência. O que se percebia como sendo sua busca era igualmente uma condição geral, aquela do mundo desenvolvido – Europa, os Estados Unidos, a União Soviética, mais tarde o Japão, onde essas coisas se mostravam, se não ausentes, ao menos acentuadamente reduzidas (Geertz, 2012, p. 114).

Percebe-se, com isso, a construção de um “tipo ideal” de modernidade e de moderno, e que aqueles que mais se encaixavam nele deveriam “ajudar” os demais a chegarem naquele estágio. Geertz ainda vai lembrar que, nesse processo, instituições como Banco Mundial e Médicos Sem Fronteiras tiveram, e têm, um

importante papel na missão de “modernizar” o mundo. Dessa maneira, justificou-se com o sistema colonial e, posteriormente, com a chamada modernidade, o direito de alguns povos intervir sobre outros.

A retórica dos líderes do mundo pan-europeu – sobretudo, mas não só, dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha –, da grande mídia e dos intelectuais do *establishment* está cheia de apelos ao universalismo como justificativa básica para suas políticas. [...] O tom costuma ser moralista, intimidador e arrogante, mas a política é sempre apresentada como se refletisse valores e verdades universais (Wallerstein, 2007, p. 26).

É possível ainda observar, propondo um diálogo com a noção de *habitus* nacional proposta por Norbert Elias (2006), e apontar também para uma noção de um *habitus* ocidental e moderno. Vale lembrar que a noção de *habitus* nacional proposta pelo referido autor aponta para a construção de uma identidade nacional que se corporifica na própria subjetividade de seus concidadãos, sendo possível existir, por exemplo, um “jeito inglês”, um “jeito alemão”, ou, pode-se inferir, “um jeito brasileiro”. No entanto, o autor irá analisar tal questão como sendo uma imagem nacional oferecida para a comunidade externa, internacional, que não pode ser encontrada de igual maneira internamente. Novamente, depara-se com imagens hegemônicas que não corresponderiam ao todo, mas apenas a grupos dominantes e que, mesmo entre estes, seria possível observar uma não adequação plena ao modelo nacional.

Se a construção de Estados-Nações modernos se baseia no processo de adequação e disputas, a própria construção da modernidade e do Ocidente, e toda sua exaltação de um tipo específico de universalismo estaria ligado também a uma imagem que determinados grupos geopoliticamente dominantes fariam

de si e venderiam para e teriam propagado pelo sistema-mundo moderno. Nesse sentido Wallerstein (2007), tal como Edward Said (2007), sem descartar de vez o conceito de universalismo, irá defender que na contemporaneidade é possível se observar uma luta ideológica entre um “universalismo europeu” – que estaria diretamente ligada à noção de uma modernidade regionalista e provinciana já citada – e um “universalismo universal”. Esse embate, de acordo com o historiador alemão, “[...] será fator importantíssimo para determinar como será estruturado o sistema-mundo futuro, no qual entraremos nos próximos vinte ou cinquenta anos” (Wallerstein, 2007, p. 27).

Um dos pontos centrais aqui é perceber que manifestações desse “universalismo europeu”, ou melhor dizendo, uma noção de universalismo que tem na branquitude uma régua capaz de medir todas as coisas, costumes, povos e corpos, se apresenta nos nossos dias entranhada em nosso cotidiano. Nesse sentido, dentro da proposta aqui exposta, pensar no projeto que inventa o ideal de modernidade e de Ocidente está diretamente ligado à construção e crença em uma supremacia branca.

Diante disso, gostaria de voltar há dois anos atrás, quando o Brasil vivenciava mais um período eleitoral (2019), no qual, dentre outras representações políticas, estariam sendo escolhidas as pessoas que ocupariam o cargo de prefeitas e prefeitos dos 5.570 municípios. Peço, portanto, às leitoras e leitores que observem atentamente a imagem abaixo.

Figura 1 – Narciso de Caravaggio



Fonte: disponível em: <https://arteartistas.com.br/narciso-de-caravaggio/>. Acesso em: 18 out. 2024.

“Entre esquerda e direita...”: diferenças e aproximações entre Direitos Humanos e ajuda humanitária

As antropólogas Patrice Schuch e Jaqueline Ferreira organizaram, em 2010, uma coletânea acerca das diferenças e aproximações entre os Direitos Humanos e as ajudas humanitárias. Dentre as várias questões apontadas pelas referidas antropólogas, assim como por suas convidadas e convidados, é que esses dois fenômenos, inerentemente ligados às sociedades ocidentais, são

[...] aparentemente desconexos e que, muitas vezes, têm sido colocados em lados opostos em uma balança avaliativa quanto à implementação da “Justiça”: a difusão de uma linguagem dos ‘direitos’ e a crescente implementação de projetos humanitários (Ferreira; Schuch, 2010, posição 77).

A noção de Direitos Humanos está diretamente ligada às lutas de grupos socialmente minorizados na busca por garantir que sua existência diversa não seja ameaçada. Para isso, é indispensável que se leve em consideração a dimensão do conflito entre grupos hegemônicos e aqueles por esses rebaixados, estigmatizados e/ou invisibilizados. Se, por um lado, a concepção de Direitos Humanos exige que se assuma uma posição que questione diretamente a ordem vigente na sociedade; por outro, o Humanitarismo faz uso de um discurso de compaixão e piedade, o qual se constrói por meio de uma narrativa de combate às expressões de sofrimento de povos compreendidos como vulnerabilizados, corpos em sofrimento (Rodrigues Jr., 2019a). Entretanto, uma análise mais aprofundada das práticas humanitárias revela que seu caráter intervencionista se baseia no direito à ingerência.

O trabalho humanitário surge, então, exigindo certa adequação daqueles a quem se dirige, sendo, portanto, uma outra forma de dominação. Essa outra forma, ao mesmo em que aparece como oposição a máculas históricas como a escravidão, que para existir tratava outros povos como não humanos; que considerarei enquanto um exercício de compaixão repressiva. Como aponta Achile Mbembe (2014), se a escravidão pode ser vista como uma face do colonialismo, o humanitarismo pode ser visto como outra, sendo ambas partes de uma mesma estrutura de dominação.

Em meio à globalização, as grandes potências tratam de redimensionar o papel do Estado e outra vez desenvolver no Direito Internacional um novo conceito de soberania, além de justificar o direito à ingerência, não mais com base nas fronteiras ideológicas, mas a pretexto de defender a democracia, o Estado de direito, os Direitos Humanos etc. a tese da soberania limitada se conjuga com a teoria do direito à ingerência, sustentada por alguns professores e políticos europeus e norte-americanos (Wallerstein, 2007, p. 17).

Dessa forma, se o Ocidente com sua modernidade, universalismo e humanismo revela o já referido processo civilizador, é importante observar que as redes, que o permitem existir de forma tão intervencionista em milhares de vidas, estarão diretamente baseadas na construção de grupos a serem dominados, ou, lembrando a referida discussão de Geertz (2012), de uma linguagem dominante mais auspiciosa: a serem salvos. Estes, dentro de determinadas perspectivas, precisam ter sido submetidos às disputas políticas, históricas e culturais que os tenham colocado em situações que lhes foram impostas, inclusive as humanitárias.

Se por meio da já mencionada pesquisa de doutorado, em diálogo com outros trabalhos centrados nas práticas humanitárias, observou-se que estava diretamente ligado a uma hierarquia entre

quem ajuda e quem é ajudado, e esta, por sua vez, mesmo se levando em consideração as diversidades de práticas humanitárias, se mostrou inseparável de desigualdades geopolíticas e raciais, é possível observar problemáticas semelhantes nos mais diversos setores envolvidos com as lutas por Direitos Humanos. Tanto as ações humanitárias, quanto as lutas por Direitos Humanos são frutos da construção ocidental e moderna de vidas precarizadas, como chama a atenção Judith Butler (2015). Essas, como segue explicando a autora, são consideradas sem valor, em detrimento de outras tidas como valorosas, dignas de serem protegidas.

Ora, se toda vida tem em comum, como segue destacando Judith Butler, a precariedade enquanto uma condição desde o próprio nascimento, sendo, portanto, necessário toda uma rede que possibilite o prolongamento de sua existência.

Afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção depende de condições sociais e políticas. [...] Para sustentar a vida como sustentável é necessário proporcionar essas condições e batalhar por sua renovação e seu fortalecimento. Onde a vida não tem chance nenhuma de florescer é onde devemos nos esforçar para melhorar as condições de vida (Butler, 2015, p. 43-44).

Baseando-se não apenas na citação acima; mas em toda a discussão proposta por Butler na referida obra, nota-se que se a precariedade da vida, isso é sua fragilidade une a todas os viventes – humanos ou não – o mesmo não pode ser dito da condição precária, tendo em vista que esta é um fruto de relações políticas “[...] na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio diferentes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte” (Butler, 2015, p. 46). Butler ainda vai apontar que são as populações que são exatamente

os grupos cujos membros estão mais expostos a uma não proteção do Estado que mais dependem dessa proteção, e que são estas, por sua vez, que ao serem perdidas não serão objetos de lamentação. “A perda dessas populações é considerada necessária para proteger a vida dos ‘vivos’” (Butler, 2015, p. 53). Por vivos, a autora estaria apontando para aqueles que merecem viver, “vidas passíveis de luto”, seriam estes os corpos modernos.

Levando-se toda a *ação seletiva* (Rodrigues Jr., 2010; 2013) que permite a existência legítima de vidas a serem protegidas e outras que podem ser descartadas, não estaria a ajuda humanitária voltada exatamente para reconhecer estas “vidas nuas” – para recorrer aqui ao termo de Giorgio Agamben ([1995] 2002) como tão dignas de proteção e cuidados quanto qualquer outra? Essa pertinente pergunta talvez possa começar sendo respondida com outras: não seria exatamente a seletividade que exalta determinados grupos em detrimento de outros que torna necessária a própria ajuda humanitária? Não é o agente humanitário representante de grupos que tornaram tão desiguais as existências que possam, então, oferecer sua benevolente ajuda para outros que, necessitando de proteção do Estado, não a recebem, e passam por longos processos que dificultam que possam garantir autonomamente sua própria proteção?

A precariedade perpassa categorias identitárias e os mapas multiculturais, criando uma base para uma aliança centrada na oposição à violência do Estado e sua capacidade de produzir, explorar e distribuir condições precárias para fins de lucro e defesa territorial (Butler, 2015, p. 55).

As ações humanitárias são possíveis apenas onde as desigualdades sejam mantidas. Enquanto fruto dessa modernidade que divide grupos entre corpos modernos e corpos não modernos,

os agentes humanitários serão, acredita-se aqui, invariavelmente representantes do primeiro grupo se dirigindo ao segundo. Ora, ainda que se conservem as já mencionadas diferenças entre humanitarismo e Direitos Humanos, as lutas que envolvem estes últimos também não dependem das desigualdades e precarizações que constituem a própria estrutura histórica, política e econômica das sociedades ditas modernas? Longe de desejar deslegitimar as necessárias lutas por igualdade, quero apontar como o não enfrentamento de padrões raciais que permeiam o pensamento universalista ocidental pode criar limitações para as transformações sociais tão desejadas.

Diante disto, torna-se necessário reafirma-se a centralidade dos diferentes corpos envolvidos nas lutas por Direitos Humanos, observando-se, como apontado no começo deste estudo, quais ocupam determinados protagonismos. Sobre isso, mais uma vez recorro ao pensamento de Judith Butler:

Se a ontologia do corpo serve de ponto de partida para repensar essa responsabilidade é precisamente porque, tanto na sua superfície quanto no seu interior, o corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para “ser” no sentido de sobreviver, o corpo tem de contar com o que está fora dele (Butler, 2015, p. 58).

Se, como venho destacando, é possível dividir esses corpos em *modernos e não modernos* (Rodrigues Jr., 2019a; 2019b) a partir de uma compreensão deles enquanto inevitavelmente racializados, é possível também se compreender como a centralidade da branquitude aparece não apenas no contexto das agências humanitárias brasileiras, mas no protagonismo político dos/nos Direitos Humanos, o que revela, portanto, características colo-

nialistas que podem tanto refletir o já mencionado salvacionismo heroico, próprio da modernidade, assim como oferecer barreiras para mudanças mais profundas na sociedade.

É urgente que se observe que, para a processual quebra do espelho de Narciso, enquanto expressão hegemônica da manutenção de diferentes desigualdades sociais é necessário o enfrentamento das próprias contradições comuns aos mais diferentes movimentos sociais e suas lutas por garantias de Direitos Humanos, o que inclui um olhar mais cuidadoso para os corpos e os políticos-existenciais que estes ocupam nessa luta. Se nas intervenções humanitárias há maior evidência de práticas colonialistas, é urgente que observemos como elas se fazem presentes nas lutas por Direitos Humanos.

Como forma de ilustrar os argumentos acima, gostaria de convidar as leitoras e leitores a analisarem a imagem abaixo.

Figura 2 – campanha eleitoral 2019



Fonte: disponível em: <https://www.facebook.com/fernandohaddad/posts/o-brasil-que-a-gente-quer/3642374772509786/>.

Como pode ser observado, a imagem acima foi divulgada em 29 de novembro de 2020 pelo ex-prefeito, e então candidato da capital paulista, Fernando Haddad, em uma de suas redes sociais. Trata-se

de uma imagem com diferentes representantes de partidos mais alinhados aos ideais da esquerda, acompanhado da seguinte frase: “O Brasil que a gente quer”. Esses que ali estavam eram candidatas e candidatos de prefeituras das capitais brasileiras. Sua postagem, como esperado, recebeu apoio de pessoas mais alinhadas com sua visão, e críticas de quem tinha posições políticas antagônicas àquelas ali apresentadas. No entanto, alguns questionamentos não remetiam ao que ficou chamado de “polarização política”, mas à fenotipia, ou, para ser mais específico, à maneira como aquelas e aqueles ali apresentados eram racialmente compreendidos: todos eram pessoas brancas. “Quero um Brasil mais indígena e mais negro”; “Só tem branco nesse carai”; “Só de brancos”; “Só brancos... O projeto de Estado brasileiro desde sempre”; “De verdade? Brasil embranquecido, esse hein!?”; “Esse Brasil não tá branco demais, não?”; “O que a gente quer mesmo, tem que ter muito mais melanina! Que os que estão aí sejam um caminho para que isso aconteça”. Essas foram algumas das frases encontradas nos comentários do *post* do referido candidato, que abrem caminhos para os apontamentos que buscarei apresentar aqui.

Quase que de imediato, ao ler e reler os comentários acima e olhar para a imagem veiculada, lembro, como se estivesse ouvindo, as palavras de Sueli Carneiro (2000): “[...] Entre esquerda e direita, eu continuo sendo preta”. A frase em questão ganhou grande visibilidade, ecoando nos mais diferentes meios de comunicação, assim como nas redes sociais, sendo retirada de seu contexto, inclusive. Na ocasião, a autora era entrevistada por José Arbex, Demétrio Magnoli e Jayme Brener, três homens brancos que a entrevistavam para a revista *Caros Amigos*. Eles questionavam a filósofa acerca das acusações que o então prefeito de São Paulo, Celso Pita, havia dito que havia sido vítima de racismo.

Sueli Carneiro chamou a atenção para o fato de que, não apenas os entrevistadores, como tantas outras pessoas na sociedade, tratavam as sujeitas e os sujeitos negros como se fossem todos pertencentes a uma mesma pecha político-ideológica, pensando em bloco.

Não me consta que o Pitta não tenha consciência de sua condição de negro. Não se tem notícia dele como ativista. [...] Somos seres humanos como os demais, com diversas visões políticas e ideológicas. Eu, por exemplo, entre esquerda e direita, continuo sendo preta (Carneiro, 2000, p. 25).

Ainda que a autora tenha posições políticas que, acredito, permitam compreendê-la como alguém “de esquerda”, ela responde aos seus entrevistadores com essa provocação que, de uma só vez, parece pôr em xeque a desumanização simbólico-discursiva imposta pela percepção homogeneizada da população negra – como se fosse uma grande massa negra, e não sujeitos autônomos que podem, ou não, agir coletivamente. Além disso, ela parece chamar a atenção para sua condição de mulher negra, ainda precariamente contemplada pelos diferentes polos políticos.

É a própria Sueli Carneiro (2011) que, em um de seus vários escritos, irá chamar a atenção para as dificuldades ainda hoje enfrentadas para a implementação do acesso aos direitos dos grupos minorizados, em especial dos povos negros. A autora aponta para uma negação, cujas posições são consideradas “de direita” e “de esquerda”, em se encarar com seriedade as questões raciais. Para isso, a filósofa lança mão de um vasto conhecimento histórico e bibliográfico que começa nos alertas feitos por Joaquim Nabuco acerca dos desafios que séculos de escravidão trariam para a construção de uma sociedade mais igualitárias para o Brasil, passando pelo mito da democracia racial – ainda tão defendido

pelos setores mais conservadores – e chegando uma visão comum a muitos segmentos dos movimentos sociais, que insistem em ver a desigualdade racial como subproduto da luta de classes.

Sociologia e economia são áreas que vêm consolidando uma nova percepção sobre a importância da racialidade na configuração das desigualdades sociais no Brasil, tornando-a variável estrutural para a compreensão e superação do problema social no país. Apesar disso, as duas ideologias – o mito da democracia racial e a perspectiva da luta de classes – têm em comum, portanto, a minimização ou o não reconhecimento e/ou a invisibilidade da intersecção de raça para as questões dos Direitos Humanos, da justiça social e da consolidação democrática, elementos que dificultam a erradicação das desigualdades raciais nas políticas públicas (Carneiro, 2011, p. 18-19).

Retomando as aproximações entre Humanitarismo e Direitos Humanos, é possível dizer que o primeiro mantém-se numa posição de supremacia política por meio de um discurso que, ao se centrar em categorias de sofrimento e compaixão, se aproxima mais de um apelo a uma democracia racial, tão presente nos discursos mais liberais e conservadores, predominantemente encontrados entre os agentes humanitários; enquanto que os ativistas por Direitos Humanos, mantendo-se centrados nas lutas de classes, findam por reafirmar o provincianismo do universalismo moderno e ocidental já tão debatido aqui. Isso certamente contribui para que compreendamos como a referida imagem divulgada por Fernando Haddad não pareceu gerar incômodos a certos setores da esquerda brasileira. Entretanto, sem que os corpos brancos, corpos hegemônicos, ali apresentados como o “Brasil que a gente quer”, sejam questionados, eles seguirão sendo apresentados como os verdadeiros “salvadores da pátria”, reafirmando, por meio da subjugação da desigualdade racial à

luta de classes, o caráter universal que perpetua o já também mencionado *pacto narcísico da branquitude*.

A urgência de se problematizar a naturalização da centralidade nos corpos brancos, no protagonismo de diversos setores dos movimentos sociais, se expressa, inclusive, ao se observar que muitos destes são voltados para populações que são predominantemente negras – ou pelo menos não brancas –, mas suas coordenações e direções são formadas majoritariamente por pessoas brancas. Isso pode ser observado em importantes movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores, Movimento dos Trabalhadores Sem Teto, ou mesmo nas direções das legendas partidárias de esquerda como o PSOL ou o PT. É notório que são os corpos brancos que ocupam os mais altos cargos dentro de suas hierarquias. Evidentemente, não se deve compreender essa constatação como uma forma de deslegitimar a importância das atuações políticas desses segmentos, assim como sua eficácia no combate às diferentes manifestações da desigualdade. Entretanto, pretende-se apontar que a proeminência dos corpos brancos como dirigentes de causas que atendem majoritariamente uma população cujos corpos negros, indígenas, quilombolas, ciganos, dentre outros, são a maioria, deve servir para reforçar o alerta já apontado quando se trouxe a provocação de Sueli Carneiro.

“Humanitarismo é coisa de *toubab*”¹ e os Direitos Humanos?

Ibrahima Diop, que havia me acolhido no meu primeiro dia em Dakar, fez uma observação bastante importante,

1 Expressão do *wolof*, principal língua falada no Senegal, geralmente utilizada para se referir aos estrangeiros, sobretudo brancos. Também remete ao comportamento das pessoas apontadas como ocidentais ou ocidentalizadas. Também remete aos colonizadores franceses.

quando chegamos ao ponto de que os estrangeiros diziam que os senegaleses não tinham o costume de fazer trabalho humanitário, ou de investir nas ações humanitárias realizadas. Ele explicou que aquilo era coisa de *toubab*, tendo em vista que todos os africanos têm como prioridade cooperar com o crescimento e fortalecimento da família e que isto não era apenas ele, sua mulher e filha – aludindo ao modelo de família nuclear. Ibrahima usou a si como exemplo, tendo em vista que possuía maior poder econômico que muitos de sua família e, por isso, não havia dúvidas de que deveria assistir seus irmãos mais novos, seus pais, primos, primas, tias e tios que precisassem dele. Ao comentar com Richard Baepard sobre esta explicação e exemplos, ele foi rápido em explicar que tudo isto vai se tratar de uma “forma africana de pensar” voltada para a coletividade, para a cooperação, algo que se manifesta, como já explicitado, nos detalhes da vida cotidiana, seja no comer ao redor do *bol*, dentro dos ônibus ou em rituais cerimoniais e fúnebres. A ajuda humanitária aponta para o caráter profundamente paternalista com que o mundo dito Ocidental olha para todo o resto do mundo (Rodrigues Jr., 2021, p. 14-15).

O trecho ilustra, ainda que de maneira bastante resumida, uma das questões responsáveis por algumas mudanças na discussão acerca da relevância e permanência da ajuda humanitária no contexto senegalês. Mesmo ao acompanhar as atuações de agências humanitárias brasileiras, percebeu-se um *modus operandi* bastante comum nas ações humanitárias realizadas por países mais geopoliticamente localizados no Norte Global. Mesmo ao estabelecer interlocuções com os próprios agentes humanitários, observou-se certa fatalidade ao reconhecerem certas contradições e hierarquias em suas ações.

Eu acho que isso é uma coisa inevitável. Por quê? O que eu faria então? Eu tenho uma pessoa necessitada, se eu for ajudá-la e exercer compaixão por ela, eu estou me sentindo superior a ela, então eu não vou ajudá-la, então

a deixo do mesmo jeito, pra que eu não me sinta superior a ela? [...] Se a minha ajuda ela é: você está nessa situação, eu te ajudo, sem opressão, sem exigir controle, sem nenhum tipo de sentimento superior, eu vou buscar nessa pessoa, algo que ajude a pessoa sair daquela situação, algo que ajude a se tornar livre, independente, autossustentável. Então eu acho que acaba sendo uma discussão até tola, de dizer que a ajuda é a manutenção da opressão. Não! Eu não acho, a ajuda paternalista é a manutenção da opressão, a ajuda honesta, tem não só o objetivo de atender a necessidade emergencial, mas de tirar a pessoa daquela situação, não é opressão!²

O trecho acima é parte da conversa tida com Adailton, interlocutor e agente humanitário quando ele foi questionado acerca das críticas levantadas sobre a ajuda humanitária como mantenedora de desigualdades. Esta pergunta não revela nenhuma novidade ao leitor, tendo em vista tudo que foi escrito até aqui, não parece haver dúvidas. Dessa forma, importa mais aqui observar sua resposta, assim como de outros interlocutores acerca da mesma questão. De maneira bastante enfática, Adailton inicialmente aponta para inevitabilidade das relações de desigualdades que permeiam o trabalho humanitário, o que nos conduziu a toda a discussão realizada aqui sobre a hierarquia entre quem oferece a ajuda e aqueles para quem ela é direcionada. Entretanto, são as primeiras perguntas que ele próprio levanta no trecho em questão com as quais se escolheu dialogar ao longo desta guisa de conclusão: O que fazer diante do sofrimento? O que fazer diante das necessidades de alguém ou determinados grupos que estejam em situação de sofrimento?

2 O trecho em questão é fruto de um entrevista realizada em 2015, durante a primeira fase do trabalho de campo da pesquisa de doutorado. Eu havia perguntado ao interlocutor, um agente humanitário, se a lógica da ajuda humanitária não traria, na visão dele, uma perspectiva hierarquizante e opressora.

Retomando as perguntas do referido interlocutor, ele diz: “Eu tenho uma pessoa necessitada, se eu for ajudá-la e exercer compaixão por ela, eu estou me sentindo superior a ela. Então eu não vou ajudá-la? Então a deixo do mesmo jeito, pra que eu não me sinta superior a ela?”. Essas questões são de grande importância ao tempo que revelam o próprio *modus operandi* sob o qual foi construído o complexo e imbricado fenômeno da ajuda humanitária. Parecem não ser consideradas outras possibilidades de “trabalhos sociais”, para usar outro termo comum dentro desse universo, que não operem com tal inevitabilidade da desigualdade e dessa hierarquia.

Retomando a diferença entre “ajuda e “cooperação”, pude observar que as explicações trazidas pelos interlocutores senegaleses acerca dessa diferenciação não negam que haja algum tipo de hierarquia, ou de desigualdades, mas que elas não impedem que haja a construção de autonomias entre pessoas e grupos. No entanto, aponta-se aí para possibilidades de se estabelecer rupturas não apenas com o *modus operandi* humanitário, mas com aquilo que lhe constitui, que é a própria noção hegemônica de modernidade e a forma como se estabeleceram, seja em contextos sociais de menores escalas, seja entre nações, regiões – como o que foi aqui apontado entre Sudeste e Nordeste – ou mesmo entre continentes, como Europa e África. Nesse sentido, é possível apontar para um movimento que, não tratando o sistema-mundo como algo estático, mas em intensa e constante movimento e ebulição – fruto de disputas que nunca cessam, é possível romper-se com binarismos entre *corpos modernos* e *corpos não modernos*, reconhecendo-se, assim, que outras formas de viver e ver o mundo, isto é, outras dinâmicas culturais, devam ser não apenas ouvidas, mas atendidas em suas proposições.

As considerações feitas até aqui sobre Humanitarismo têm como objetivo levantar questões acerca das possíveis aproximações entre este conceito e os Direitos Humanos, tendo em vista os aspectos epistemológicos comuns a ambos, dentre eles destaco o seguinte: a ajuda humanitária e as lutas por Direitos Humanos existem em decorrência de desigualdades sociais diretamente ligadas ao processo civilizacional moderno, que tem como base a hierarquia de valores dos diferentes grupos humanos, destacando-se aí a exaltação dos corpos social e historicamente reconhecidos como brancos. Não se trata aqui de considerar as lutas por Direitos Humanos como dispensáveis, mas de considerar que se a modernidade se baseia na manutenção de hierarquias raciais. Para que elas sejam superadas possibilitando a construção de uma sociedade mais igualitária nas expressões de suas diferenças, faz-se necessário estranhar epistemologias e cosmovisões hegemônicas, buscando reconhecer a legitimidade de epistemologias contra-hegemônicas.

Ao retomar aqui a discussão trazida em diálogo com Sueli Carneiro acerca de certa resistência dos diferentes setores da sociedade, incluindo setores comprometidos com as lutas sociais por Direitos Humanos, é possível apontar semelhanças com a postura dos agentes humanitários na referida pesquisa. No fatalismo, travestido de pragmatismo destes últimos, e na subalternização das questões raciais dentro da luta de classes, é possível se observar uma disposição que minimiza outras possibilidades, diálogos e construções, se faz presente em ambos os campos. Tal recusa finda por retroalimentar a centralidade da agência de grupos, atrizes e atores, reconhecidos como brancas e brancos dentro da realidade social brasileira, perpetuando a manutenção de colonialismos contemporâneos que tem no supremacismo narcísico da branquitude seu ponto de partida.

Se Narciso diante de seu reflexo foi aqui pensado como expressão metafórica da epistemologia moderna e de seu culto narcísico, é importante que se levem em consideração outras práticas epistêmicas. Destaca-se, assim, as reflexões trazidas por Tatiane Nascimento dos Santos (2014) ao pensar sobre a escassez de traduções de textos de lésbicas no Brasil. A autora lança mão de outro espelho que, diferentemente de Narciso enxergando o lago, não se limita a enxergar apenas a superficialidade de seu ser, e finda por morrer afogado. Refiro-me aqui ao espelho de Oxum, o abebé presente em diversos itans – narrativas cosmológicas iorubanas – que, muito mais do que simples objeto da própria vaidade, é também um instrumento de autoconhecimento e, conseqüentemente, uma arma, tendo em vista que permite que se olhe o passado de tudo aquilo que nos entrecruza, incluindo nossa ancestralidade.

Oxum, a orixá que reina nas águas doces correntes (rios, cachoeiras, fontes, córregos etc.) carrega consigo um espelho, o abebé. Muitas vezes ela é chamada, por isso, de vaidosa. Diferentemente dessa leitura tradicional, na qual o espelho é associado à vaidade e beleza física, proponho a compreensão desse espelho como fonte de autoconhecimento e reconhecimento, em que se mira para mais se compreender (Santos, 2014). Enquanto o espelho de Narciso, expressão aqui da própria modernidade, enxerga apenas por meio da lente, o espelho de Oxum enxerga muito mais, reconhece que a frase “eu sou porque nós somos” – tão banalizada atualmente – remete a uma verdade que atravessa os corpos não modernos, corpos estes, como afirmou Gersen Baniwa (2018), dotados de epistemologias que são anteriores à compreensão moderna da existência, e que reconhecem as subjetividades do “eu” enquanto pessoa coletiva, contrariando, assim, um dos fundamentos do Ocidente, a meritocracia e sua ode ao indivíduo.

É importante evidenciar que todo o processo histórico e político que tornaram todo o debate em prol das lutas pelos Direitos Humanos segue sendo indispensável. Entretanto, se as sociedades ocidentais foram construídas com base em uma crença na desigualdade natural entre os grupos humanos, o que está diretamente ligado às perspectivas epistemológicas e cosmológicas observadas no cotidiano, por meio das relações que atravessam nossos *corpos epistêmicos*, é urgente que o espelho de Narciso seja quebrado e outros espelhos, outras epistemologias sejam levadas a sério enquanto detentoras de toda uma potência transformadora das relações cotidianas e, conseqüentemente, da própria sociedade.

Seguir minimizando a dimensão racial da desigualdade, sem tratá-la como tão importante, e mesmo estruturante e legitimadora das desigualdades de classe, perpetuará desigualdades raciais e manterá os corpos compreendidos enquanto brancos como heróis salvadores. Outros espelhos, como o mencionado espelho de Oxum, se fazem necessários para que se rompa com todo um etnocentrismo moderno que se manifestará nos mais diversos setores sociais, o que inclui diferentes segmentos dos movimentos sociais. Enquanto isso não muda, seguimos, parafraseando Sueli Carneiro, negras e negros, aquilombades, por vezes tendo de lutar contra tentativas de nos isolar material, simbólica e existencialmente mesmo em contextos que se mostram como aliados em causas que afetam diretamente a população negra.

Não à toa, Abdias Nascimento (2019 [1980]) chama a atenção para a urgência de que, cada vez mais, a população negra se insira em todos os setores, ocupando espaços de protagonismo. A disputa territorial-epistêmica num processo que assuma a dimensão do conflito dentro de espaços considerados como ideologicamente progressistas se torna indispensável para uma maior

inclusão das mais diferentes atrizes e atores sociais. Nisso estão inclusos, como já aponte em outro momento, não apenas espaços como o dos Direitos Humanos, mas a própria antropologia, compreendida também como construto moderno e que reflete seus principais valores e a centralidade de determinados corpos. Somente com a diversidade destes *corpos epistêmicos, corpos não modernos* (Rodrigues Jr., 2019) é que algumas mudanças estruturais poderão, de fato, ser vislumbradas. Se as lutas por Direitos Humanos seguem sendo, como apontado, indispensáveis, é o próprio conceito de humanidade e de humanismo que precisa ser revisto a partir desses “outros” corpos detentores de “outras” epistemologias contra-hegemônicas em suas constituições. Nisso há uma premissa imperativa: levar-se a sério as produções, estratégias e dinâmicas existentes em contextos, como os terreiros das religiões de matriz africana, no cotidiano dos povos indígenas, ciganos, quilombolas, dentre outros grupos.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

BANIWA, Gesen. Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autoimagem indígena. In: 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 1, 2018. Porto Seguro. *Anais [...]*. Porto Seguro: ABA, 2018. p. 101-116.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. 2002. 185 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Sueli. Entre a esquerda e a direita eu sei que continuo preta. *Caros amigos*, n. 35, fev. 2000.

- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CONCEIÇÃO, Willian Luiz da. *Branquitude: dilema racial brasileiro*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.
- ELIAS, Norbert. *Escritos & Ensaios 1: Estado, Processo, Opinião Pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- FANON, Franz. *Pele negras, máscaras brancas*. Bahia: Editora UFBA, 2019.
- FERREIRA, Jaqueline; SCHUCH, Patrice. *Direitos e ajuda humanitária: perspectivas sobre família, gênero e saúde*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010. E-book.
- GEERTZ, Clifford. *Atrás dos Fatos: dois países, quatro décadas, um Antropólogo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LATOURET, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Editora Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1edições, 2018.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MUNIZ Jr., Jorge; et al. Knowledge-based Industrial Assessment Method Action Research in Glass and Automotive Companies. In: CONFERENCE FOR ORGANISATIONAL LEARNING, KNOWLEDGE AND CAPABILITIES (OLKC), 2012, Valencia, *Anais [...]*. Valencia, 2012.
- NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: documentos de uma militância Pan-Africanista*. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- RODRIGUES JR., Gilson José. “*Família para quem precisa...*”: Estado, instituições, políticas públicas e classes populares na construção de uma moral familiar. 2010. 181 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2010.

RODRIGUES JR., Gilson José. Ação Seletiva do Estado: alguns apontamentos a partir da trajetória de mulheres com filhos em abrigos na cidade de Penedo-AL. In: KABENGELE, Daniela do Carmo; PALAMARTCHUK, Ana Paula. (org.). *Diálogos possíveis: a cultura nas ciências humanas*. 1. ed. Maceió: EDUFAL, 2013. p. 187-218.

RODRIGUES JR., Gilson José. Ação seletiva do Estado: alguns apontamentos a partir da trajetória de mulheres com filhos em abrigos na cidade de Penedo-AL. In: KABENGELE, Daniela do Carmo; PALAMARTCHUK, Ana Paula. (org.). *Diálogos possíveis: a cultura nas ciências sociais e humanas*. Maceió: EDUFAL, 2015. p. 187-218.

RODRIGUES JR., Gilson José. Humanitarismo em nome do Reino: ações humanitárias de Tuparetama (Brasil) e Dakar (Senegal). 2019. 399 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2019a.

RODRIGUES JR., Gilson José. Sobre o corpo racializado em campo: masculinidades negras e suas implicações para o trabalho de campo antropológico. *Revista ABPN*, v. 11, n. 30, p.130-151, 2019b.

RODRIGUES JR., Gilson José. Quando “outros” corpos e “outras” epistemologias adentram espaços da modernidade: apontamentos a partir de uma pesquisa entre Brasil e Senegal. *Novos Debates*, Natal, v. 7, n. 1, E7105, 2021.

SAID, Edward. *Orientalismo: a invenção do Oriente pelo Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

SANTOS, Nascimento dos Santos. *Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos*. 2014. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

POLÍTICA DA HUMILHAÇÃO: UMA ETNOGRAFIA SOBRE PRESÍDIOS E CRIMINOSOS SEXUAIS

Everton Rangel

Arrisco dizer que o estupro como ritual de vingança ocupa um lugar ímpar nas representações em torno do que acontece, ou pode acontecer, no espaço prisional, sendo um dos objetos recorrentes dessa forma de violência aqueles que foram condenados por crimes sexuais. A ênfase coletiva é tal que, ao longo desta pesquisa, inúmeras vezes fui perguntado, em tom de curiosidade: mas eles – os criminosos sexuais – são estuprados pelos outros presos? Não foi o que os meus interlocutores me disseram, respondia tentando reconhecer a pertinência e os limites da pergunta que merece atenção, não somente porque me intrigava, mas também porque criava e ainda cria uma espécie de história mítica sobre o lugar do estupro e dos estupradores no âmbito prisional. Acredito que a descrição do que estou chamando de *humilhação*, baseando-me nas análises de diversos autores e em meus próprios dados de campo, é central à compreensão da ambivalência da figura do estuprador e das práticas de regulação do estupro e dos estupradores nas cadeias do Rio de Janeiro.

Como diversos autores evidenciaram, os diferentes âmbitos em que opera a produção dos criminosos sexuais como monstros (Rubin, 2012; Foucault, 1975; Lowenkron, 2015), nas páginas que seguem, espero observar a produção da desumanização a partir de dinâmicas sociais que revelam que a humilhação, inseparável

das normas de gênero e do racismo, reserva aos criminosos sexuais algum resquício de humanidade. É preciso preservar um pouco da vítima para que ela se sinta degradada, conclui Miller (1993), ao analisar a tortura enquanto prática de humilhação com "H" maiúsculo. Diz o autor:

Eles [os torturadores] sabem que as pessoas que torturam são seres humanos (não há ambiguidade) e é por isso que os torturam, na esperança de que possam revelá-los como não sendo o que sabem que são. Não há emoção em fazer um rato agir como um rato. A emoção está em tornar um humano um rato. E um humano que age como um rato justifica sua tortura por duas razões contraditórias: porque ele desonra sua humanidade agindo como um rato e porque, como rato, ele está fingindo humanidade, a mais vergonhosa e arrogante presunção para um rato (Miller, 1993, p. 166, tradução nossa).

Embora concorde com Miller, que algo humano é preservado nos estupradores para que eles possam ser humilhados e sintam-se como ratos, devo sinalizar que não recuso a noção de ambiguidade, porque a própria preservação de alguma humanidade nos limites mais baixos das hierarquias sociais sinaliza a existência de processos de desumanização já em curso, ainda que nem sempre atinjam o grau necessário para a completa desfiguração do humano.

A figura do estuprador é ambígua, porque transita na fronteira entre o humano e o monstruoso, circula nos limites – tensos, agitados e manipuláveis – em que o monstruoso é um pouco humano e o humano é um pouco monstruoso. Se quero sugerir algo é que a humilhação quer fazer ratos, mas nunca termina de fazê-los, porque está sempre resguardando um resto de humanidade ainda a ser destruído. É mais caminho do que chegada, ainda que, como se verá, no âmbito prisional muitos não resistem

ao percurso e morrem. Essas mortes nos obrigam a refletir sobre como a humilhação se correlacionada com as práticas estatais de produção do definhamento dos condenados (Mallart, 2019). Minha impressão é a de que a humilhação prefere ser processo de desumanização a desumanização consumada, e isso é o que faz com que tenha que ser repetida tantas vezes, de tantas maneiras e em tantos lugares. Nada impede; porém, que a humilhação se acentue, entre em jogos de composição com o definhamento, numa espécie de coreografia lenta de eliminação dos vivos.

Ritual de vingança

Terminado o interrogatório, a policial saiu da sala e eu permaneci para conversar com o rapaz. Depois de algumas perguntas para introduzir a conversa inquiri:

- Machucaram você na cadeia, eles te estupraram?
- Rasparam a minha perna, o meu peito, a minha cabeça [...] me colocaram debaixo do chuveiro [...] bateram nas minhas costas.
- E aqui no São Bernardo, bateram em você?
- Quando eu cheguei aqui fizeram barbaridade comigo. Me colocaram para chupar um cara e outro para me comer [...].
- Foi aqui no São Bernardo?
- Foi. Eles me colocavam para lavar banheiro, chamavam eu de estuprador.
- Falaram que você tá preso separado [...].
- É. Agora tá eu e outro cara [...]. (Vargas, 1997, p. 184).

Como não vivenciei diálogos como o citado, é importante atentar às formulações de Joana Vargas (1997) e correlacioná-las

às de Selma Lopes (2005) sobre o estupro como prática punitiva. Enquanto para a primeira, o estupro descortina-se em um relato em primeira pessoa; para a segunda, trata-se de algo sobre o qual os seus interlocutores (homens presos por crimes distintos dos que afrontam a dignidade sexual) ouviram falar. Se o uso da expressão “ritual de vingança” em Vargas denota um esforço no sentido de entender o lugar do suplício nas práticas punitivas contemporâneas, a existência desse mesmo ritual é relativizada por Lopes através do apelo à percepção de que os efeitos negativos do estigma no interior das penitenciárias podem ser outros que não o estupro – o rebaixamento moral via xingamento e pancadas, por exemplo. A minha aposta de leitura é a de enfatizar a relação entre vingança, punição e violência sexual a partir de uma autora e a partir da outra é centrar-me na estigmatização como dinâmica necessariamente vinculada às relações de gênero, ora demandante da violência (podendo socos e pontapés despendidos por um homem contra outro serem assim entendidos), ora fundada em ridicularizações hierarquizantes. Acredito que o mergulho nesses trabalhos, aliado às considerações de outros autores, me permite traçar conexões e desconexões entre violência e humilhação, bem como melhor localizar o discurso dos meus interlocutores sobre o tempo em que estupros nos presídios eram comuns.

Frente à denúncia de estupro de seu interlocutor, Vargas chega à conclusão de que o suplício direcionado ao corpo e espetacularizado em praça pública séculos atrás passou a acontecer na esfera mais privada das carceragens, dos camburões e das celas. A sugestão é a de que as práticas disciplinares produtoras de corpos dóceis e eficientes, ainda que acompanhadas pela civilização dos castigos e das penas, redundaram também em uma realocação do lugar de execução do flagelo do corpo. Mais do que isso, a vingan-

ça comum ao poder soberano teria sido transferida para as mãos dos presos. Defende-se que, no caso dos homens condenados por crimes sexuais, o desejo de vingança se alastrou por diversos segmentos sociais, na polícia e no judiciário, mas a sua atuação foi relegada aos presos para evitar a poluição causada pela prática da violência. Há uma sinuosidade bastante interessante nessa formulação sobre o ritual de vingança, pois, ao mesmo tempo que se admite a violação sexual do corpo masculino em reclusão imposta, contata-se a necessidade de resguardar a humanidade daqueles que ocupam as posições estratégicas de poder. Ao passo que as sensibilidades se transformaram, menos suprimindo o desejo de vingança do que transformando a sua execução, delegou-se aos presos o “trabalho sujo” que, caso efetuado sem esses intermediários, contaminaria aos cidadãos de bem.

O argumento da “transferência da violência” responsabiliza o Estado pelos estupros praticados por presos, ainda que indiretamente. Operação conceitual semelhante é realizada por Avishai Margalit (1996) quando, refletindo sobre a economia de punição moderna, diz que a humilhação infligida por detentos, uns contra outros, conta como humilhação institucional. Isso que foi chamado de transferência mais parece uma modalidade de governo, uma forma de gestão dos corpos condenados (Rangel, 2020) capilarizada, compartilhada e efetuada através do emprego da violência e/ou da humilhação. A palavra “partilha”, utilizada por Feltran (2011) por outras razões, bem ilustra um sentido de governança estendida, isto é, realizada em conjunto por forças (mundo do crime e Estado) que ora se opõem, ora se coadunam em um mesmo movimento de abominação – relativa, veremos – aos estupradores. Adiante, após apresentar alguns aspectos da atuação das facções criminosas no Rio de Janeiro, voltarei a debater esse sentido de governo compartilhado e internamente tenso.

Importa dizer que Vargas é mais sutil que Margalit ao diferenciar a economia da punição moderna daquela do suplício. Para este último, tanto a crueldade dirigida contra o corpo seria mais aguda do que a humilhação do espírito, quanto haveria uma precedência da primeira em relação à segunda, já que seriam, respectivamente, a característica por excelência da antiga economia de punição (regime da soberania) e da moderna (regime da disciplina). Se a crueldade do poder soberano está vinculada à execução do suplício em praça pública, Vargas está correta ao dizer que esse regime de poder, antes de ser substituído mecanicamente pelo regime da disciplina, se transformou e se fez presente na atualidade nos cantos escuros das carceragens. Ainda que em alguns momentos seja indispensável atentar para o que diferencia a crueldade da humilhação, reservando espaço para compreensão dos processos históricos; em outros pode ser pertinente entender como a violência, especialmente a de cunho sexual, requer a humilhação. Em outras palavras, cabe a pergunta: existe alguma possibilidade do ritual de vingança centrado no corpo não ser ele mesmo prática de aviltamento do espírito? A minha suspeita é simples e não contém novidade: o estupro vingativo é o rebaixamento de um homem por outro homem e, por isso mesmo, como sugere a definição corrente de humilhação, é um exercício de hierarquização (Margalit 1996; Nussbaun, 2006; Miller, 1993; Katz, 2013; Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021) – generificado, feminilizante, acrescento. No núcleo dessa forma de violência contra o corpo está a degradação moral. Não quero reduzir a polissemia da violência, seja ela sexual ou não, a um conceito específico de humilhação, somente entender como e quando os dois fenômenos em questão existem em relação de dependência e demandam formas de pensar o gênero.

Além da honra masculina

O debate sobre a produção da assimetria entre homens através do estupro sinaliza a centralidade da ideia de honra masculina na compreensão do modo como a humilhação pode ser vivida ou sentida. Vargas (1997) assevera que o estupro sofrido pelo seu interlocutor visava fazer dele uma mulher, mas não qualquer mulher, diante dos demais homens encarcerados. São duas as feminilidades abordadas pela autora: a primeira, valorizada e a ser defendida, confunde-se com a pureza idealizada de mães, tias, esposas, avós e filhas; a segunda, desvalorizada e sexualmente desejada, é aquela que está mais próxima da rua e se constitui através das maneiras de se vestir, se comportar e se exibir: lascivamente, nua e sem pelos. O que o ritual de vingança faria, nesse sentido, seria produzir nos homens estuprados a figura da mulher objeto de desejo, e não a da vítima. Ao passo que consigo visualizar os caminhos etnográficos percorridos pela autora que resultaram no destaque analítico conferido à defesa das vítimas de estupro como defesa da própria honra masculina, não visualizo a centralidade da “mulher fatal” no estupro vingativo. Para sustentar o argumento, falta – inclusive a mim – conhecimento dos roteiros eróticos, sobretudo da erotização da violência, dos homens que não foram condenados por crimes sexuais, mas estupram. Acredito; porém, que a ideia de feminização no geral, e não uma feminilidade em específico, quando correlacionada ao estupro como prática de humilhação, conta algo sobre o modo como relações entre masculinidades são forjadas e sedimentadas.

Como Selma Lopes se dispôs a inventariar as representações do estuprador no espaço prisional, o material que reuniu lhe permite dizer que a maneira como os criminosos sexuais são

tratados no sistema penal contém forte marca de vingança, ainda que estupros sejam pouco frequentes. Pensando a vingança a partir das teorias da honra masculina e da vergonha feminina (Pitt-Rivers, 1971; Bourdieu, 1965), Lopes, tal como Vargas, entende que o estupro de mulheres afeta os homens em seu ponto de honra e, por isso, demanda repressão rápida e, por vezes, violenta. Desse ângulo, a defesa da honra se dá distante dos procedimentos formais, em nome das figuras femininas afetivamente próximas, e através da provocação nos estupradores daquilo que sentiram as mulheres “esculachadas”. Lopes avança na discussão, defendendo uma segunda maneira de perceber os criminosos sexuais e com eles lidar. Para alguns dos seus interlocutores, os estupradores são fracassados, homens incapazes de conquistar através da sedução, isto é, incapazes de converter um não inicial em um sim. Não valeria a pena se igualar aos “incompetentes” no jogo da sedução praticando o estupro vingativo. Bastaria a humilhação, ora executada via espancamentos, ora via xingamentos. Os estupros contra mulheres seriam atos comunicativos entre homens, simbolicamente relevantes para homens e produtores de masculinidades hierarquizadas. Ao mesmo tempo que não vejo razão para deixarmos de levar a sério esse conjunto de proposições, acredito que é relevante expandir, para além da linguagem da honra, os repertórios de gênero a partir dos quais avalizamos as masculinidades e as suas pretensões vingativas e/ou protetivas.

Talvez devêssemos apostar em uma leitura da humilhação entre homens menos como defesa de certas figuras femininas e mais como produção de distância subjetiva: “eu” não sou um estuprador, na medida em que “ele” somente existe abaixo de “mim”. Trata-se de uma vontade de não o ser, de um desejo quase desesperado de não ser confundido com um deles. O estuprador

é sempre o outro. Os estupradores ameaçam continuamente as masculinidades que querem marcá-los através do rebaixamento moral. Com Lopes concordo, portanto, que o estupro produz algo no interior das relações intragênero, mas acredito que é importante determo-nos mais frontalmente na humilhação como produção de distância subjetiva e feminização, pois, no limite, trata-se da tentativa de não reconhecimento da humanidade de uns associada à afirmação da humanidade de outros. Ressalto aqui a ideia de tentativa para marcar o trabalho político que a humilhação do estuprador parece objetivar: criar masculinidades rebaixadas e masculinidades não violadoras. Através desse trabalho, produz-se uma hierarquia, mas essa produção é somente a primeira etapa, por assim dizer, de um trabalho político cujo objetivo último é o de nos impedir de enxergar estupradores em qualquer masculinidade. Em outras palavras, a humilhação pode ser uma prática que produz um efeito de diferenciação, efeito fundamental à aproximação da figura do monstro a alguns homens e à criação de masculinidades que pretensamente não se assemelhariam aos ratos.

O meu receio é o de que, para além de incitar a ênfase na vingança como proteção, o repertório de gênero alinhado à honra termine fazendo-nos ver as relações entre bandidos e homens condenados por estupro a partir de um espectro analítico rígido. É relevante atenuarmos a abominação da figura do estuprador, pois não se trata de um ímpeto incontestável. Vargas já sinalizava a existência de seletividade em torno dos estupradores que serão objeto das formas de violentar que implicam a humilhação, pois existem códigos, hierarquias e práticas entre presos que podem prevalecer em relação ao discurso da abominação do estupro: a ocultação desse crime pode imperar; o apelo emotivo causado

por figuras carismáticas pode se sobrepor ao estigma; a reputação como bandido pode ser considerada mais relevante do que uma condenação por crimes sexuais; os estupradores de crianças são mais perseguidos que outros etc. Quanto aos meus interlocutores, vale dizer que Dona Luiza¹ me contou que seu filho foi tratado como “bucha” em vários presídios: Tônico me disse que numa cela de delegacia acabou topando com um traficante do seu bairro, pessoa com quem “tinha moral” e que acabou impedindo que ele fosse agredido quando os demais presos descobriram que ele era “do artigo”²; Altair me contou que o trabalho como “faxina” possibilitou que fosse reconhecido como o cara das boas notícias, aquele que contava sobre as concessões de benefícios jurídicos; e Ivan me disse que não sofria as ridicularizações e as agressões provocadas por agentes penitenciários contra homens condenados por estupro de vulnerável porque era um ex-policial.

Em uma entrevista, posterior a um estupro coletivo que obteve ampla repercussão, que decorreu em 2016 em uma favela carioca e foi praticado, segundo o noticiário, por traficantes contra uma jovem desacordada, Camila Dias sugere que existe uma romantização da ideia de que os bandidos são inimigos dos estupradores. (Salvadori, 2016). Se é verdade que no Rio de Janeiro os estupros de vingança de um homem por outro já não acontecem nos presídios e são proibidos pelos estatutos das facções/comandos, como sugerem os meus interlocutores, não é menos verdadeira a tolerância em relação a crimes sexuais praticados em outros contextos e contra outras vítimas: em situações de festa contra meninas, como no exemplo citado. Dias é conclu-

1 Entrevista disponível em: <https://ponte.org/crime-organizado-estupro/>.

2 Refere-se a homens condenados por crimes sexuais.

siva: os traficantes são machistas. Talvez seja possível dizer que Lopes também caracteriza os bandidos, com os quais conversou, como machistas; mas o faz através das teorias da honra e, talvez por isso, termine reconhecendo menos sinuosidades nas relações de gênero. Se já mencionei os ganhos proporcionados por essa abordagem, saliento agora o porquê de insistir em descrever atos que classificaria como machistas sem apelar sistematicamente à honra: os repertórios normativos de gênero são mais variados que a linguagem da honra, conceito que tende a fixar as relações de gênero em modelos analíticos excessivamente estruturais, mais rígidos que os meandros da vida social.

A abordagem pós-estrutural do gênero, mais especificamente a ideia de performatividade (Butler, 2014), nos permite intensificar a atenção voltada aos sentidos e aos efeitos dos atos conforme se dão no plano ordinário. Para entender etnograficamente o machismo, é preciso situar os nossos interlocutores nas relações ou nos contextos sociais em que eles se encontram, pois assim podemos compreender os sentidos e os efeitos do que eles dizem e fazem não somente a partir da maneira como classicamente analisamos os seus atos, mas também do modo como outras pessoas os enxergam e respondem a eles. Essa compreensão das relações de gênero em termos ordinários é, segundo Díaz-Benítez (2019), significativa também para a compreensão da relação entre humilhação e violência, uma vez que, em certas circunstâncias, as pessoas podem se sentir humilhadas, mas não necessariamente violentadas.

Os vivos e os mortos

Eu era chefe de turma no Hélio Gomes. Eu cheguei de manhã cedo na cadeia para assumir o plantão. [...] Aí eu chamei o colega e fui rodar a cadeia. Nisso que eu fui rodar, eu senti, né? Porque você se acostuma, até com a maneira do preso falar contigo, quando você passa. “Ô fulano, como está a família?” Então, quando eu entrei na galeria, os presos tavam tudo mudo. Ninguém falava nada. Eu disse: “Ih, [nome do colega], aconteceu alguma coisa”. Fui na galeria e voltei. Entrei em uma cela que estava desativada. Achei o quê? Cinco corpos empilhados, um em cima do outro. Depois, eles fizeram aquela matança. Morreu pra mais de 40 presos em 87. Não sei se você lembra. Morreu na Ilha Grande, morreu aqui (Complexo Frei Caneca), morreu ênes presos, né? A mando do Comando Vermelho. Então, eu achei aqui uma grande covardia. Teve muitos presos que morreram ali de graça. Eles marcaram a matança, eles queriam sensibilizar o governo e tirar os presos que foram para Bangu 1 [...], aquelas lideranças todas. Então para sensibilizar o governo, querendo que aqueles presos saíssem de lá, começaram a matar outros. Cismavam, assim, fim-de-semana, “não, aquele ali é estuprador” e mandavam matar (Barbosa, 2007, p. 144).

Selecionei esse trecho em um artigo de Antônio Rafael Barbosa sobre práticas de violência física dentro das cadeias do Rio de Janeiro, porque nele é exibida como se davam, décadas atrás, a seletividade implicada à produção da morte de presos e a negociação com a administração penitenciária fomentada pela própria execução como ação estratégica. Barbosa (2007) sustenta que, ao mesmo tempo que o surgimento dos comandos (Comando Vermelho – CV, Amigos dos Amigos – ADA e Terceiro Comando Puro – TCP) limitou a violência nos presídios – a considerar pela necessidade de comunicar ao “frente da cadeia” qualquer ação violenta –, eles passaram a exercitá-la em

momentos agudos. As ações do Comando Vermelho, para ficar com o exemplo do autor, seriam ambíguas, já que, por um lado, estupros de vingança e outras práticas violentas foram proibidas e, por outro lado, assassinatos passaram a ser regulados e acionados a depender do estado da correlação de força entre essa facção e a administração penitenciária.

Nesse mesmo artigo, o autor chama atenção para a rebelião que aconteceu na Casa de Custódia de Benfica no ano de 2004 e resultou na execução liderada pelo Comando Vermelho de dezenas de presos de uma facção oposta. Sua intenção é evidenciar o “fracasso” da administração penitenciária ao juntar em um mesmo presídio, ainda que em celas e galerias diferentes, facções distintas. Atualmente, é sabido que a distribuição dos detentos pelos presídios é realizada a partir das identificações de pertencimento aos comandos e aos territórios onde eles atuam e que, aos ditos estupradores, cabe o que se convencionou chamar de “seguro” – celas, galerias e, mais frequentemente, presídios específicos. Na próxima seção, voltarei a falar sobre o ano de 2004, visando chamar atenção a uma rebelião crucial à compreensão dos sentidos atribuídos por presos às unidades penitenciárias de seguro no Rio de Janeiro e mesmo ao processo de criação dessas unidades (Caldeira, 2007).

Selma Lopes realizou a sua pesquisa justamente entre os anos de 2003 e 2004. Foi a credencial dela como psicóloga que a permitiu entrar nas cadeias em um momento específico do sistema penitenciário carioca. Ela queria entrevistar homens condenados por crimes sexuais, porém terminou – em função de motins, greves de fome e mortes – redirecionando a pesquisa e conversando sobre os estupradores com homens que cometeram outros crimes. Uma das suas hipóteses é a de que o Comando

Vermelho seria mais rígido na resistência aos criminosos sexuais do que o Terceiro Comando, devido à sua capacidade de organizar e hierarquizar as malhas do poder. Até mesmo a realização de entrevistas com os presos precisava, nas unidades dessa facção, passar pela autorização do “presidente”. Era uma “ligação” que fazia a conexão entre a autora e a “comissão” composta pelo “frente da cadeia”, pelo vice-presidente e por presos em outras posições estratégicas. Os homens indicados pelo “presidente”/ “frente” para entrevista foram categóricos na reafirmação negativa da alcunha de estuprador. Disseram que outras unidades seriam mais adequadas aos propósitos da pesquisa e deixaram-na falar apenas com dois integrantes do Comando Vermelho. Esses impositivos fizeram a autora concentrar as suas atividades de campo no manicômio judiciário situado no Complexo de Gericinó onde já havia trabalhado. Ali, acabou conversando com os “faxinas”, que são os presos que têm postos de trabalho no presídio, alguma proximidade com os administradores (psicólogos, defensores, médicos etc.) e acesso às regalias, e, muitas vezes, são percebidos pelos demais presos como alcaguetes.

Não posso avaliar com segurança a hipótese da autora sobre a severidade acrescida da rejeição do Comando Vermelho aos estupradores, porque não realizei pesquisa junto às pessoas vinculadas às facções. É inegável; contudo, a importância crucial do surgimento desse comando e dos demais à instauração das práticas administrativas que classificam os detentos e os distribuem em celas, galerias e presídios de seguro. Ou seja, a governança da população carcerária não é realizada através da determinação de fronteiras estáveis entre, de um lado, o mundo do crime e, de outro lado, a administração penitenciária, pois ambos influem no destino dado a essa população. Essa ideia de governança que toma

em conjunto as formas de organização dos presos e as formas de organização do Estado está, a meu ver, presente nas formulações que fazem alusão ao equilíbrio instável entre as forças em questão e chamam atenção para a relação entre os valores disseminados pelos governos no poder, se mais alinhados aos Direitos Humanos ou não; as práticas adotadas por agentes penitenciários, se mais violentas ou não; e a eclosão de rebeliões como resposta dos detentos a essas variações e ainda estratégia de negociação (Caldeira, 2007). A governança é, nesse sentido, um processo político e administrativo cuja feição moral não é estática, pois varia conforme os governos no poder e suas relações com o mundo do crime. A tecnologia do seguro, por sua vez, é uma estratégia de governança que, sob a alegação humanitária de fazer viver populações, as segrega em espaços que, como veremos, não são em sua inteireza espaços de vida, e sim formas interiorizadas de estratificação, hierarquização e regulação das vidas que contam ou não como vidas (Mallart, 2019). A prisão absorve o que já foi descartado, mas

não captura e destroça todos os detentos da mesma forma. Ela não distribui a sua força, à imagem e semelhança de uma prensa hidráulica, em todas as direções e de maneira proporcional (Mallart, 2019, p. 220).

Nos seguros são alocados os criminosos sexuais, a população LGBT, os bandidos que “vacilaram” no convívio, as pessoas que cometeram crimes de repercussão pública, todos aqueles que por algum outro motivo “pularam” de cadeia, os ex-policiais e outros. “Um grande balaio de gatos”, de acordo com um delegado (O Bicho [...], 2016, n. p.). Mesmo sem a pretensão de analisar em detalhes as práticas de regulação que atravessam tantos indivíduos e grupos, acredito que a observação de um argumento

de Canheo (2017) sobre o processo de produção da população LGBT em privação de liberdade como sujeito de direitos pode ser pertinente para denotarmos o lugar ambivalente dos estupra- dores no âmbito carcerário. A autora sugere que o “nó entre vul- nerabilidade e risco” é a marca principal da governança dos seus interlocutores. Enquanto o conceito de vulnerabilidade aponta a necessidade de proteger as minorias reconhecidas em normativas administrativas, criando territórios de segurança e apelando à narrativa chave dos Direitos Humanos, o de risco parece ressaltar a existência de perpetradores, dentre eles os estupra- dores, que ameaçam continuamente a integridade física do sujeito de direito vulnerável, a população LGBT. Embora vulneráveis à repressão causada pelos membros das facções e das milícias, os criminosos sexuais representam, diante de outros grupos, uma ameaça, o que não configura uma generalização incontestável, se considerarmos que as relações entre a população LGBT e os criminosos sexuais podem ser múltiplas. Digo isso lembrando que, no presídio semiaberto que frequentei em Bangu, conheci Natasha, uma tra- vesti que gostava de transar com os estupra- dores, porque o sexo proibido e perigoso lhe despertava prazer. Não percebi medo na fala dela, mas, sim, vontade de se apresentar como alguém em posição de controle³, seja em relação aos homens, seja em relação ao prazer.

A observação anterior deve ser analisada com cuidado, con- textualizada, posta em relação aos argumentos de Sander (2019), uma vez que a autora indica que a produção das mulheres trans

3 A posição de controle a partir da qual Natasha falava estava vinculada ao fato de, na cadeia, ela trabalha na enfermaria e, por isso, ter acesso a medicamentos, con- sultas e mesmo à organização das filas de atendimento médico. Em um lugar onde as pessoas estão sempre morrendo, há vantagens e riscos associados à posição assumida pela minha interlocutora.

e travestis no espaço prisional como corpos hiperbólicos, do ponto de vista administrativo, faz que figurem como objeto de desejo e objeto de risco, já que não somente atuariam aos detentos – representados por sua vez como incapazes de controlar as suas disposições sexuais –, como também se envolveriam em práticas sexuais na calada da noite que culminariam em doenças sexualmente transmissíveis. Referindo-se ao pavilhão do seguro em Minas, à ala LGBT, um agente penitenciário conclui: “esse pavilhão aí de noite é um surubão, pura doença” (Sander, 2019, p. 67). A autora argumenta, ainda, que o surgimento dessa ala se vincula à produção, também hiperbólica, das mulheres trans e travestis como vítimas da violência sexual pelos movimentos políticos vinculados a uma agenda humanitária em relação aos presídios. Trata-se de uma análise que demarca que os mesmos corpos representados como promíscuos são representados, em outros planos, como abusáveis e, por vezes, incapazes de perceber o abuso que sofrem. A esses discursos, a autora costura as observações das suas interlocutoras sobre amores vividos entre as grades e a ocorrência de estupros no interior das relações afetivas, bem como descreve o estupro de uma travesti por agentes penitenciários como ato de vingança.

Para entender o seguro em termos experienciais, seria preciso compreender e correlacionar pertencimentos coletivos heterogêneos e trajetórias individuais variadas. Esse não é o meu objetivo. Minha intenção, antes de ser também a de destituir ou reafirmar a ideia de risco forjada em um processo político-administrativo que escapa à minha análise, é a de sugerir que a abominação dos criminosos sexuais é relativa e o seu lugar no sistema penal, variável, a tal ponto que alguns dentre essa coletividade podem ser eleitos como bons governados pelos administradores. Os

interlocutores que conheci, enquanto cumpriam pena em um presídio de regime semiaberto, fazem parte do contingente populacional que se ajustou aos modos de operação das prisões, isto é, não acumularam faltas disciplinares e o seu comportamento foi bem avalizado pelos administradores vinculados à prisão e ao judiciário. Trata-se de homens selecionados à progressão de regime e ao trabalho extramuros. Detentos que venceram os exames aplicados por especialistas da psicologia, do serviço social e da psiquiatria, que convenceram aos membros do Ministério Público e que ultrapassaram o livre convencimento dos juízes. Levaram anos de prisão em prisão, de regime em regime, até poderem sair em condicional. Uns demoraram mais que outros, foram mais humilhados que outros; mas, se chegaram até ali, são todos relativamente disciplinados – aqueles que têm muito a perder quando cometem faltas disciplinares. São também esses os homens que comumente têm uma mãe, uma tia, uma conhecida ou um *affair* disposto a caminhar de um lado ao outro atrás dos papéis e dos carimbos que possibilitam as lentas movimentações processuais.

Ser um bom governado é para esses homens o mesmo que ser moído pela cadeia enquanto se aprende a nela viver. “É muita humilhação que a gente passa”, costumava me dizer Carlos, referindo-se a uma infinidade de coisas: à comida ruim, à superlotação, à perda de dinheiro, à marca produzida pelo crime sexual, aos filhos já crescidos. Marquinhos reclamava mais de apanhar dos agentes penitenciários quando era transferido de prisão. Em função do estigma, ressaltava. “Esse é do artigo”, ele ouvia antes dos golpes e esculachos inevitáveis. Muitos foram os que me disseram que, para alguém marcado como “Jack”, “duzentão”, “pedófilo” ou “estuprador”, a captura (comumente televisionada), a entrada no sistema penitenciário e as transferências entre presí-

dios eram situações humilhantes e potencialmente mais violentas do que a vida estabilizada em uma cadeia de seguro. Nelas, algumas regras preponderariam. Da porta para dentro, “zera tudo”⁴; “não importa o artigo que o amigo cometeu”, pois “não se pode desfazer de qualquer artigo”; “é um respeitando o outro”. É claro que as regras, tal como vividas, são mais ambivalentes. O próprio respeito, segundo Carlos, não era algo dado de antemão, e, sim, uma conquista. Ele, tal como Altair, me disse que “soube impor respeito”, conhecimento incorporado que notoriamente sinaliza uma relação hierárquica entre masculinidades, uma lutando por algo que a outra pode ou não conceder. Já Marquinhos, “tio bucha”, “bobo” demais para impor qualquer coisa a outro homem, recorreu ao seguro, às celas dos evangélicos “cheias de não pode isso, não pode aquilo”, mas boas para “tirar a cadeia”. Outros foram para lá por uma questão de fé.

Carlos, Altair e Marquinhos sobreviveram. Sorte semelhante não teve aquele que seria o meu primeiro interlocutor. Se o tivesse conhecido, entraria com uma defensora na Unidade de Pronto Atendimento (UPA) do Complexo de Bangu e encontraria um corpo sem fala, sendo consumido por uma bactéria cerebral enquanto unhas e cabelos ainda cresciam. Foi a irmã desse homem, mais morto do que vivo, que me contou que ele contraiu HIV no sistema. Mas foi o marido dela que me ligou, dias depois de eu visitar o casal em um bairro da baixada fluminense, pedindo ajuda para conseguir retirar o corpo morto da UPA e enterrá-lo. Diógenes cheguei a conhecer. Conversei com ele no Sanatório Penal, unidade onde casos graves de tuberculose e outras doenças de

4 As citações referenciadas são trechos do Estatuto do Povo de Israel. Agradeço ao antropólogo David Thompson por ter me cedido o material e também pelas inúmeras conversas sobre os presídios de seguro e as práticas da Defensoria Pública.

base são tratados. De máscara médica, ouvi ele me contar toda a história que a sua filha já havia me dito quando almoçamos juntos no centro da cidade. Ele sabia que não tinha muito tempo. Chorava. Tossia. Morreu antes de sua esposa descobrir que ele e seus filhos estavam mentindo para ela ao dizer que a condenação pelo estupro de uma criança ainda não havia sido decretada. Tal como Diógenes, Nelson e Edson adoeceram no sistema. Chegaram; porém, vivos ao regime semiaberto. Um já morreu, o outro ainda espera pela morte. As condições dessa espera são várias. Pense em um manicômio com cheiro de cadeia e aspecto de cadeia. Nos andares superiores estão os loucos criminosos que vivem no convívio. No térreo, próximo à enfermaria, há um corredor segregado com várias celas individuais. Numa delas vivia Juliano, eternizado pelo noticiário brasileiro por ter estuprado, matado e bebido o sangue de meninos. Em outra, Marlon. Envelhecido. Na casa dos sessenta anos, menos, talvez. Com duas fugas e dezenas de estupros em sua ficha criminal, o futuro dele também não era mais que esperar pela morte, ainda que, à diferença de Juliano, há muito tenha sido esquecido pelo noticiário sensacionalista.

É preciso que o corpo/espírito aguente, suporte ou engula as práticas de humilhação, bem como escape repetidas vezes do definhamento, para que alguém se torne um bom governado e, finalmente, chegue até o regime semiaberto. Refiro-me não a qualquer semiaberto, e sim a um presídio localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro e que, diferente dos de Bangu, permite aos condenados escolhidos pelo “sistema” a circulação pela rua. Se está notório que os caminhos até essa unidade são para poucos, deve estar claro também que as chances de uns são escandalosamente mais vastas que as de outros. Sem dinheiro para as necessidades fundamentais, os itens mais supérfluos e as transações econômi-

cas prisionais, Marquinhos foi se virando junto aos evangélicos. Altair, ao contrário, sempre pôde contar com o amor e o trabalho de sua esposa. Educado, branco e de classe média, ele não à toa se tornou benquisto pelos agentes penitenciários. O homem das boas notícias. Um faxina. Para Ivan, a vida prisional sempre foi junto a outros ex-policiais no seguro do seguro. Perguntei a ele, mais de uma vez, se os seus companheiros de profissão não o retaliavam por ter sido condenado pelo estupro da sua filha. “Não tem essa”, disse antes de me explicar a regra do seguro: não esculachar em função do artigo. O que mais me importa aqui é demarcar que, enquanto uns vão trilhando possibilidades de alguma vida a partir das condições de classe, dos laços que nutrem e do pertencimento a uma categoria profissional crítica no sistema, outros vão se movendo com o pouco que têm e com o pouco que trazem os seus familiares, quando eles existem. Muitos estão em posição ainda pior. São inassimiláveis à lógica da disciplina os que encarnam o horror, os que cometem falta atrás de falta, os que vivem no isolamento como castigo, os que apodrecem, os que surtam, os que são esquecidos (Mallart, 2019).

As práticas administrativas que fazem os vivos e os mortos, que criam zonas onde mesmo os vivos estão meio mortos, que os segregam aqui ou ali, me fazem lembrar imediatamente da imagem acionada por Mallart (2019) para caracterizar o sistema prisional: um arquipélago concêntrico, onde cada ilha é uma prisão e cada buraco de uma prisão, cada ponto crítico da “política do afinamento”, é uma base de sustentação do próprio arquipélago. Remetendo-se ao debate sobre a porosidade dos muros das unidades penitenciárias (Cunha, 2004), o autor argumenta que os muros que separam o dentro e o fora, bem como regulam os fluxos de pessoas, substâncias, coisas e relações, criam também fracio-

namentos internos: “de prisão em prisão, observa-se a existência de espaços físicos que parecem operar com dinâmicas próprias, endurecendo a experiência do encarceramento” (Mallart, 2019, p. 222). As cadeias que compõem o arquipélago, longe de serem espaços homogêneos, são desiguais em perspectiva comparada e internamente recortadas, repletas de cantos, passagens, salas, celas, buracos e pontos; espaços “subterrâneos” encarregados de “amassar e triturar, entre outros, os sujeitos inassimiláveis, que não convivem com o grosso da massa carcerária e que, por vezes, não se adaptam aos que se adaptaram aos pavilhões” (Mallart, 2019, p. 232). Neles estão ou estiveram Juliano, Diógenes e o interlocutor que não conheci. Não são, portanto, todos os criminosos sexuais que vivem em, passam por ou simplesmente não ultrapassam os “fundos múltiplos”, as “masmorras”, os “espaços intersticiais”, os “intervalos que possibilitam a operação do todo”, os “subterrâneos” que fazem uns apodrecerem enquanto outros avançam pelos caminhos cinzentos que levam até o presídio de regime semiaberto que permitia alguma circulação pela cidade.

A “política do definhamento” (Mallart, 2019) tanto requer a acentuação disso que estou chamando de humilhação (maneiras múltiplas de rebaixar) quanto depende de localizações específicas para produção dessa acentuação. Enquanto a primeira é um “fazer babar”, “uma produção lenta e progressiva do estado de decomposição”, uma prática de governança que utiliza os buracos para fazer “com que os próprios vivos se convertam numa zona de sombra” (Mallart, 2019, p. 252), a segunda se levanta na luz do dia, frequenta os espaços mais visíveis dos presídios, cruza as relações entre os homens vinculados às facções e os que foram segregados no seguro, reside nos “passeios” com os agentes de segurança, está nos olhos roxos e nos insultos sofridos

por aqueles a quem o respeito não foi concedido, nas cabeças baixas, nos silenciamentos provocados pelos operadores do direito, no estigma de estuprador etc. Nesse sentido, a humilhação enquanto prática e sentimento desloca-se entre dois planos: o das relações interpessoais vividas como profundamente assimétricas (dentre elas, as relações entre masculinidades em prejuízo aos estupradores) e o das tecnologias de governo que se dirigem a essa população, mas a excedem e excedem também as relações interpessoais na medida em que o cheiro, a superlotação, a comida ruim, o calor excessivo e a umidade rebaixam uma maioria – negra, sabemos – como menos humanos. A mesma umidade que humilha e governa, intensificando a sensação de calor em celas abarrotadas, pode fazer alguém definhar, a depender do estado do corpo e do local onde esse corpo está: ferida inflamada e aberta?; sem banho?; sem medicamento?; na presença de insetos?; consciente?; junto a tuberculosos não tratados? Etc. A relação entre definhamento e humilhação pode ser da ordem do contínuo. Ondas de calor progressivas, mas que não emanam de todos os lados e não se dissipam por todos os lados, nem sobre todos os corpos, da mesma maneira e com a mesma intensidade. As coreografias da violência não são óbvias, pois humilhações e definhamentos se acentuam, diminuem, fundem, separam e colidem de múltiplas formas e ritmos.

Povo de Israel

Chegamos à discussão central desse estudo: um grupo crescente de internos passou a tentar dominar a unidade prisional, inicialmente pela intimidação e violência. Ou seja, tentou fazer com que o presídio “neutro” se tornasse o espaço carcerário de uma nova facção criminosa. O incidente mais notável foi um violento motim ocorrido no

dia 11 de julho de 2004. Após 14 horas, o motim terminou no presídio Hélio Gomes com a morte de um preso e 19 pessoas feridas – os cinco agentes que foram mantidos reféns, além de 14 detentos. Os presos que lideraram este motim foram transferidos para outras unidades, mas desde então, procuraram voltar para o “seguro” no presídio Hélio Gomes, com o intuito de lá formar a base territorial da facção encarcerada (Caldeira, 2007, p. 14).

O referido presídio tornou-se “de seguro” em meados de 2004. Conta-se que essa foi a primeira experiência desse tipo no Rio de Janeiro. Caldeira (2006; 2007) argumenta que em função de conflitos entre grupos rivais, rebeliões, greves de fome, ameaças de fuga, assassinatos, bem como da expansão do sistema – novas galerias, celas e unidades –, a transferência de líderes, grupos ou enorme contingente populacional tornou-se prática de regulação comum. Isso aconteceu, por exemplo, após o motim em 2004, quando líderes do movimento no seguro foram parar no presídio Ari Franco, em Água Santa e, em 2005, quando cerca de 200 criminosos sexuais foram transferidos do presídio Hélio Gomes para outro conhecido como Galpão, local onde estavam reunidos majoritariamente presos do Terceiro Comando. Indignados, estes ameaçaram matar a população que rejeitavam. Por retaliação, a administração penitenciária transferiu os líderes – dessa vez do Terceiro Comando – para a unidade em Água Santa. Aqueles que ficaram iniciaram uma greve de fome. Os deslocamentos forçados descritos por Caldeira ocorreram até o ponto em que a rivalidade entre a galeria A (seguro) e a galeria D (TCP) acentuou-se no Ari Franco, o Hélio Gomes tornou-se de facção e o Galpão converteu-se em uma base territorial (seguro) para o que se convencionou chamar de Povo de Israel, em alusão ao deslocamento do povo hebreu em direção à Terra Prometida. Dado o meu interesse em discutir a humilhação, não irei me alongar em uma discussão do

livro da Bíblia, Êxodo, que fala sobre a escravização dos hebreus no Egito, a libertação deles por Moisés e a saga até Canaã, e sim no modo como os meus interlocutores se referiam a esse povo.

Devo dizer também que, embora saiba que fatores como a prática do “disque-extorsão”⁵ e a organização hierárquica do Povo de Israel – à semelhança da organização dos comandos em presídios – fizeram Caldeira categorizar essa coletividade como uma facção, optarei por utilizar tal classificação apenas quando relevante aos meus interlocutores. Penso especificamente em Tônico. Ele foi o único que me disse que, sim, o Povo de Israel era uma facção porque controlava territórios fora dos presídios. Nunca encontrei referências que aprofundassem o argumento. Percebia; porém, o entusiasmo dele em construir uma narrativa em que os filhos de Israel não fossem percebidos somente como “povo humilhado” e “povo sofredor” – duas categorias que escutei milhares de vezes nos últimos anos. É difícil construir textualmente o entusiasmo de Tônico, porque não se tratava de algo que se revelava através das palavras. Estava no rosto, no ritmo da fala, na vontade de me fazer enxergar nele uma masculinidade não rebaixada, menos rebaixada. O episódio que o meu interlocutor chamava de “revolta dos pacatos”, motim que teria acontecido no Hélio Gomes e sido organizado por criminosos sexuais cansados de serem “esculachados”, é uma das várias narrativas sobre o surgimento do Povo de Israel no contexto prisional⁶, mas é

5 Falsos sequestros simulados por telefone da cadeia.

6 O antropólogo David Thompson, em conversa pessoal, me contou que um dos seus interlocutores lhe disse que uma travesti teria criado o Povo de Israel; Caldeira (2007) conta que o termo se refere ao episódio em que um preso teria jogado uma Bíblia para o alto depois de um motim e encontrado a expressão; eu mesmo escutei diversas variações em termos de personagens principais, locais e datas em que teria acontecido a “revolta dos pacatos”, termo que também não era de uso corrente.

também um modo de se colocar em relação à humilhação. De recusá-la, melhor dizendo. Miller (1993) defende que narrar-se como rebaixado é algo mais ofensivo aos homens que às mulheres. Enquanto eles perderiam a face, o senso de dignidade e se tornariam femininos ao despreverem publicamente a si mesmos como humilhados, elas mais facilmente fariam a si mesmas através do sentimento de humilhação. Tónico, nesse sentido, mesmo não tendo participado do motim, seria um pacato disposto à revolta em razão da humilhação. Suspeito que devemos observar as categorias “pacato”, “humilhado” e “sofredor” de dois ângulos, um mais coletivo e outro mais individual.

De um ponto de vista mais coletivo, estamos lidando com o status de um povo que seria passivo, um tanto dócil, não fosse a veemência da subalternização da qual era alvo, e, do ponto de vista mais individual, com sentimentos que os homens não vivem igualmente e nem de maneira fixa ao longo das suas trajetórias. Se é verdade que mesmo a ideia de status social se refere, nesse caso, aos sentimentos de humilhação e sofrimento, mais precisamente a uma comunidade moral internamente retalhada e conformada através desses sentimentos, é verdade também que as percepções individuais em torno do status social são múltiplas e podem provocar reações diversas nos sujeitos. Cabe, portanto, pensar sobre o modo como os meus interlocutores reagem à comunidade moral à qual “pertenciam” por força de uma estratégia de governança (seguro). Quando percebi que a própria intensidade do sentimento de humilhação variava conforme as trajetórias, eu me dei conta de uma regularidade: os pronomes possessivos de primeira pessoa, “meu” e “nosso”, nunca eram mencionados junto à palavra povo: meu povo, nosso povo. O povo de Israel era costumeiramente tratado pelos meus interlocutores como

um assunto de cadeia comandada por estuprador, assassino ou bandido que pediu para “pular”⁷. Papo deles. Lidava, portanto, com homens que habitavam um ponto de tensão entre a posição de interioridade e a de exterioridade em relação a tal comunidade moral. Poucos conheciam em detalhes a história dessa gente sofredora e tinham interesse em falar sobre as suas formas de organização. Importava mais desfazerem-se do estigma através da narrativa de injustiça. Era comum que as falas sobre o povo de Israel desaguassem em uma tentativa de aproximação entre os pacatos e os bandidos, como no caso de Tônico; provocassem comicidade e risos debochados, como no caso de Carlos, Altair e Marquinhos; ou redundassem em contestações indignadas, como no caso de Ivan. Esses três casos designam formas de produção de pessoas a partir de reações masculinas ao Povo de Israel. Trata-se de formas ordinárias de fazer a si em relação a uma narrativa comunitária, formas de se colocar meio dentro e meio fora desse coletivo representado como humilhado e sofredor.

Venho sugerindo que Tônico, ao dizer que os pacatos se revoltaram e se firmaram como uma facção, afirmava não somente a possibilidade da conquista de um território via derramamento de sangue, mas também a sua própria masculinidade. Ele compartilharia algo com o mundo do crime, afinal, como me disse, “tinha contexto” com “os caras” – a citar pelos bandidos que o livraram de uma surra numa cela de delegacia. Por mais pacato que fosse, “ter contexto” fazia dele partícipe de um universo masculino ao qual relevância fora atribuída. Pode-se dizer, então, que respeito era algo que Tônico obtinha “dos caras” simplesmente por ser como era, e não algo a ser imposto conforme o sugerido por Carlos. O ponto é que a esse último importava mais distanciar-se do

7 O mesmo que “pedir seguro”.

mundo do crime do que idealizar uma masculinidade guerreira nos bandidos. Todos os que riam quando falavam sobre o Povo de Israel seguiam o movimento de Carlos. O riso ridicularizava a narrativa da comunidade moral, isto é, os meus interlocutores questionavam o seu próprio pertencimento a esse povo ironizando o status coletivo de sofredor e humilhado. Esse tipo de jocosidade sugere o rebaixamento da comunidade em relação aos seus não tão membros e, mais gravemente, uma tentativa de produção de distância subjetiva a tudo que se vincula à figura do estuprador e à cadeia: crimes, certos papos, formas de organização coletiva. Atrás do riso escondia-se a vergonha. O risco de ser confundido com um bandido. Ivan, por sua vez, provocava o distanciamento subjetivo através de outro sentimento. Ele mais parecia irar-se ao escutar as minhas perguntas sobre aqueles a quem chamava de “vermes”: estupradores, traficantes e assassinos. Nesse caso, era o pertencimento a uma categoria profissional, o distintivo de policial, que o fazia menosprezar com um tom de fúria tudo o que tinha a ver com a cadeia. No limite, para ele, o Povo de Israel deveria ser eliminado.

“H” maiúsculo x “h” minúsculo

Foi Miller (1993) quem melhor inventariou as situações cotidianas em que a humilhação se relaciona aos sentimentos de vergonha e constrangimento e quem me levou a pensar que a proximidade do sofrimento à humilhação no discurso dos meus interlocutores é um modo masculino de falar sobre as dores do rebaixamento que ameaça feminizá-los. Miller argumentou também sobre a relevância de dirigirmos atenção aos pequenos gestos de humilhação, esses que uns podem afirmar que, sim, tratam-se

de práticas inegáveis de rebaixamento e outros podem insistir em dizer que, não, tratam-se apenas de atos e sentimentos sem gravidade. Essas foram as humilhações que ele classificou com um “h” minúsculo, já que suscitam controvérsias, comicidade e menosprezo analítico. As que representou com um “H” maiúsculo foram aquelas cuja intensidade é tratada como inegável, que provocam algum fascínio e amplo escrutínio político-intelectual: torturas, formas de fazer definhar, violências espetaculares etc.

Considerando que aquilo que classificamos como humilhação com “h” minúsculo e com “H” maiúsculo varia conforme sensibilidades, percepções, contextos e processos sociais. É possível dizer que a governança que tem como estratégia a humilhação não conhece feição moral única. Ela se alimenta das controvérsias classificatórias e dos níveis de humilhação/sofrimento/violência e sua ambivalência para produzir, justificar e/ou mascarar excessos. Mobilizei argumento semelhante quando sugeri pensarmos que a “política do definhamento” (Mallart, 2019) é um momento em que o “H” maiúsculo, a tortura torna-se tão exponencial que é fundamental, de um ponto de vista político e sensível, acionar outras palavras, sendo o definhamento uma delas para descrever as coreografias da violência. Acredito, porém, que mesmo no definhamento existe algo humilhante. A humilhação pode, em certas situações, ser inseparável das práticas administrativas que fazem as pessoas apodrecerem em cantos e buracos.

Conclusão

Em um relatório da defensoria, de 2005, a respeito de uma visita a um presídio de seguro infestado de percevejos, encontrei fotografias de homens majoritariamente negros com feridas aber-

tas. Em condições insalubres de reclusão imposta, insetos furam os vivos, abrem crateras que pulsam até fecharem ou esgotarem os corpos. Já na resolução da Corte Interamericana de Direitos Humanos, de 2018, que obrigava o Brasil a acionar algumas medidas provisórias quanto a um dos presídios de seguro em Bangu, onde fiz campo, encontrei a morte em números. Foram 56 entre 2016 e o primeiro trimestre de 2018. Eis um trecho do documento:

os representantes salientaram que houve uma redução de mortes em 2017 (20 óbitos), em relação a 2016 (32). No entanto, afirmaram que o referido presídio continua liderando o ranking das unidades penitenciárias com mais presos mortos” (Corte Interamericana de Direitos Humanos, 2018, p. 8).

Dentre as várias conclusões jurídicas a que chegaram os membros da Corte, está a determinação da computação de cada dia de pena cumprida no presídio em questão valendo por 2. Aqueles que cometeram crimes contra a vida e de natureza sexual estariam, porém, sujeitos ao crivo de especialistas nacionais que julgariam a pertinência do cumprimento integral, parcial ou nulo da determinação. O cálculo de 1 por 2 baseava-se na seguinte premissa: como a superlotação em 200% acarretava “sofrimento antijurídico”, excedente em relação ao propósito da pena, precisava-se reduzir o sofrimento ao nível legal – este compatível com a lotação máxima da cadeia e outros parâmetros, como água, luz, ventilação e médicos. Governa-se, sabemos, contabilizando o incontável, normalizando o absurdo e, como espero ter demarcado, elegendo alguns para mais humilhação e tempo de contato com os pontos onde o corpo perde para tudo que mata.

Tendem a ser na pele negra as feridas em função das taxas de encarceramento, 63,6% da população carcerária no Brasil é composta de pardos e pretos (Infopen, 2019). Esses números são

fundamentais também às análises que sugerem a importância da compreensão do racismo de estado no que se refere tanto aos corpos que são o objeto privilegiado do encarceramento, quanto aos modos de gestão dos territórios onde esses corpos circulam e habitam (Mallart, 2019; Farias, 2014). Os esforços para pensar em conjunto territórios, corpos, raça e presídios sinalizam os modos desiguais da presença estatal ao longo da cidade (Das; Poole, 2008), mas também evidenciam os processos de racialização das populações periféricas e os efeitos de tais processos no âmbito carcerário.

É frequente e oportuno o empenho no sentido de articular a discussão da biopolítica (Foucault, 2008), enquanto governo da vida e dos vivos, e a da necropolítica (Mbembe, 2018), enquanto política de matabilidade e economia de morte, buscando entender as especificidades do racismo como corte entre a vida e a morte no contexto nacional. São muitos os autores que ora se aproximam, ora se distanciam, no modo como articulam as ideias de Foucault (2008) e Mbembe (2018) a outros conjuntos de formulações – refiro-me ao debate sobre decolonialidade (Lima, 2018), administração pública (Freire, 2019), ativismos (Vianna, 2018), escravidão (Bento, 2018), áreas de consumo de crack (Araújo, 2017) e figuras femininas nas periferias urbanas (Fernandes, 2017). Cada qual abre um enorme leque de dados empíricos e enfoques analíticos que ultrapassam o meu ângulo de visualização.

Ciente do caráter prematuro de qualquer tentativa de sistematização de uma discussão que está em pleno andamento, finalizo este capítulo pensando, mesmo que de maneira bastante preliminar, sobre a racialização da figura do estupro. Para tanto, mobilizarei os argumentos de Davis (2016) e Vargas (1997), já que são de referências relevantes no debate sobre estupro e raça.

Enquanto as reflexões de Davis provêm de material histórico sobre as relações raciais nos Estados Unidos, o material com o qual Vargas trabalhou foi em sua maioria documental, isto é, artefatos fabricados pelo “sistema de justiça criminal” de Campinas (Polícia, Ministério Público, Defensoria, Varas Criminais e outras instituições). Essas observações são dignas de nota, pois me parece importante sinalizar que me afasto da tentativa de aproximar ou contrastar contextos sócio-históricos distintos. Dirijo-me a essas fontes buscando, principalmente, inspiração para entender como a humilhação do estuprador está correlacionada às normas e de gênero e ao racismo.

Davis (2016) argumenta que o mito do estuprador negro nos Estados Unidos foi inflamado no momento histórico em que estereótipos relativos aos corpos dos homens negros, hiperbólicos e viris, foram utilizados de modo a construir a necessidade dos homens brancos protegerem as mulheres brancas desse perpetrador incontrolável. Ataques brutais e coletivos se normalizaram. Não surpreende o fato dos linchamentos terem se tornado uma das principais ferramentas do racismo somente quando os negros deixaram de ser propriedades que podiam ser açoitadas e debilitadas, mas não podiam ser levadas à morte sem causar danos materiais aos senhores de escravos. Durante a escravidão, os linchamentos foram reservados aos abolicionistas brancos, nos períodos subsequentes, marcados pela negação do estatuto de cidadão aos negros livres. O mito do estuprador negro foi gestado, disseminado e utilizado como justificativa para fazer valer um desejo de vingança associado às transformações sociais. O mito e os linchamentos tornaram-se práticas de inferiorização racial, isto é, práticas que combinavam humilhação, violência, dor e morte. Tentativas de manutenção do *status quo*. Foi nesse hori-

zonte que as mulheres negras se associaram e combateram o mito do estuprador negro, tratando-o como um ataque à comunidade negra, às famílias negras e não somente aos homens negros. Os argumentos de Davis seguem na direção da análise das diferenças entre os feminismos negros e brancos, bem como da crítica ao capitalismo. Contudo, da argumentação da autora, importa aos meus propósitos reter a ideia de que a figura racializada do estuprador é um mito, um modo público racista de inventar quem são os perpetradores da violência sexual e de produzir efeitos concretos: vingança, rebaixamento, linchamento e inferiorização.

Em outro contexto histórico e sem utilizar a expressão “mito do estuprador negro”, Vargas (1997) chega à conclusão de que a cor é um elemento significativo para policiais e vítimas, pois confere gravidade e sentido aos mais variados relatos de violência sexual, pouco a pouco transformados em crimes. Nos casos de estupro entre desconhecidos, essa tendência torna-se ainda mais material, afinal, os pretos e os pardos são costumeiramente identificados como suspeitos. Diz a autora: “as cores preta e parda são classificações imediatamente convincentes porque preenchem a identidade virtual socialmente imputada aos estupradores” (Vargas, 1997, p. 198). O argumento de fundo é o de que tanto a parte queixosa, quanto os policiais produzem crimes sexuais através do racismo, ocasionando a fabricação de documentos frágeis do ponto de vista jurídico. Esse seria um dentre os muitos fatores que fazem o Ministério Público arquivar quantidade expressiva de inquéritos. A imagem do funil bem representa o número mais elevado de inquéritos policiais do que de denúncias oferecidas. Quando o acusado é negro, réu primário – o que significa que não conhece o modo de funcionamento do aparato jurídico-policiaL – e assistido pela Defensoria Pública durante o curso do

processo de conhecimento, a disposição para condenar negros se configura. A análise de Vargas fotografa atos administrativos e assim exhibe a relevância da categoria raça cada vez que um documento é produzido e posto para circular no interior do sistema de justiça criminal. É verdade também que a análise se complexifica, conforme o filme avança e novas variáveis sociológicas vão sendo adicionadas: pobre ou não, assistido pela Defensoria ou não, defesa qualificada ou não, réu primário ou não etc. A autora sugere que os pretos e os pardos são condenados com mais frequência, se considerado o número diminuto dessa população em uma cidade como Campinas.

Os dados do Infopen relativos ao ano de 2017 (Infopen, 2019) demarcam que o total da população carcerária preta e parda (63,6%) é superior ao total da população brasileira – preta e parda – em liberdade (55,4%), mas não correlacionam os tipos penais às cores dos homens condenados, o que impossibilita dizermos que as conclusões de Vargas se estendem a todo território nacional. Mesmo sem termos como averiguar se os homens negros figuram dentre os mais condenados por crimes sexuais no país, podemos dizer que as ponderações de Vargas sugerem uma versão nacional do mito do estuprador negro erigida em termos propriamente administrativos. Sugestão semelhante propõe Vieira (2007) a partir da descrição dos documentos que compõem um processo criminal, ou melhor, a partir da análise do que os operadores do direito chamam de “dinâmica dos fatos”. Para a autora, a categoria raça e a categoria cor importam às práticas de suspeição e inferiorização de criminosos sexuais em dois planos sobrepostos, o administrativo e o interpessoal. A institucionalização de um inferior racial operaria através da imposição de condenações de estupro não isentas em relação a frases explícitas como “tu é um

resto de negro” e implícitas como a “etiqueta racial” que, mesmo quando torna “deselegante” o assunto cor/raça, não deixa de apelar à racialização e ao rebaixamento como estratégias de regulação. A possibilidade da construção de uma genealogia da relação entre raça, cor, suspeição e inferiorização no âmbito administrativo remete a trabalhos como o de Olívia Cunha (1998), interessada nos modos de construção da categoria “vadiagem” nos anos 30 no Brasil. A figura do “vadio”, personagem administrativo cuja cor o torna suspeito e degrada, informa a do estuprador negro, isto é, existe uma memória estatal da racialização.

Desses argumentos, depreende-se que as práticas, os sentimentos e os status de humilhação sobre os quais venho argumentando voltam-se prioritariamente aos corpos de homens negros e implicam normas de gênero, de tal modo que talvez seja possível dizer que a feminização, como gesto de rebaixamento de um homem por outro, tende a ser uma feminização racializada. Ao mesmo tempo em que reconheço que não são somente os corpos negros que são humilhados no contexto carcerário, admito a possibilidade desse tipo de experiência resultar, para os meus interlocutores negros, em uma experiência de forte conteúdo racial, isto é, resultar em vivências para as quais o rebaixamento é também ato e sentimento de inferiorização racial. Segundo Miller, “ambas palavras – humilhação e humildade – vêm da mesma raiz latina, *humilis*, que significa baixo, humilde, que por sua vez é derivada de húmus, que significa solo” (Miller, 1993, p. 147, tradução nossa). Ser levado ao solo pelo outro é o mesmo que produzir um superior racial? Em algumas situações, como aquelas em que brotam frases tão racistas quanto “tu é um resto de negro”, fica notório que sim, e esse superior tende a ser uma pessoa reconhecida como branca. Já nas práticas de distancia-

mento subjetivo entre masculinidades via estupros, pancadas e/ou xingamentos no âmbito prisional não é evidente que aqueles que marcam e rebaixam criminosos sexuais são brancos, afinal os números retratam a força da seletividade penal.

É importante não perder de vista a relacionalidade no contexto administrativo, justamente para entender as sinuosidades dos processos interativos e corpos em interação. É igualmente importante entender que essas humilhações no nível interpessoal fazem parte de uma estratégia de governança mais ampla cujo objetivo é colocar os ditos estupradores no seu devido lugar e esse lugar, quando não é o da morte, é o do rebaixamento, ora via feminização, ora via racialização, ou ambos. A questão aqui é sugerir que as normas de gênero e o racismo persistem dando cores às coreografias da violência, delimitando de que maneira, com qual intensidade, onde e quando humilhações, definhamentos e mortes se alinham, colidem, distanciam e depois se juntam novamente. A figura do estuprador nas dinâmicas descritas é ambivalente. Como visto, existem dinâmicas que fazem que alguns criminosos sexuais encontrem mais chances de tocarem a vida do que outros.

Referências

ARAÚJO, Erick. *A vida em cenas de uso de crack*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.

BARBOSA, Antonio Rafael. Um levantamento introdutório das práticas de violência física dentro das cadeias cariocas. In: MARQUES, Ana Claudia (org.). *Conflitos, política e relações pessoais*. São Paulo: Pontes Editores, 2007. p. 129-172.

BENTO, Berenice. Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-Nação? *Cadernos Pagu*, n. 53, s. p., 2018.

- BOURDIEU, Pierre. O sentimento da honra na sociedade Cabília. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores da sociedade mediterrânea*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. p. 13-59.
- BUTLER, Judith. Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*. n. 42, p. 249-274, 2014.
- CALDEIRA, Antônio César Pimentel. *Presídio sem facção criminosa no Rio de Janeiro?: estudo sobre o experimento conduzido atualmente na penitenciária Hélio Gomes*. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança, 2006.
- CALDEIRA, Antônio César Pimentel. Povo de Israel: e o milagre da multiplicação do crime. *Insight Inteligência*. n. 38, p. 12-18, 3º trimestre, 2007.
- CANHEO, Roberta Olivato. *Puxa pro Evaristo: produção e gestão da população LGBT presa no Rio de Janeiro*. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. *Resolução da Corte Interamericana de Direitos Humanos de 22 de novembro de 2018*. Medidas provisórias a respeito do Brasil. Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/docs/medidas/placido_se_03_por.pdf. Acesso em: 6 set. 2019.
- CUNHA, Olivia Maria Gomes da. *Intenção e gesto: política de identificação e repressão à vadiagem nos anos 30*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.). *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fé: School of American Research Press, 2008.
- DAVIS, Angela. Estupro, racismo e o mito do estuprador negro. In: DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 51-78, mai./ago. 2019.
- DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo. Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, p. 1-23, 2021.
- FARIAS, Juliana. *Governo das mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: EdUNESP, 2011.

FERNANDES, Camila. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

FOUCAULT, Michel. Aula de 19 de março de 1975. In: FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 371-409.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, Lucas. *A gestão da escassez: uma etnografia da administração de litígios de saúde em tempos de “crise”*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

INFOPEN. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*. Atualização junho de 2017. Organização de Marcos Vinicius Moura. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, Departamento Penitenciário Nacional, 2019.

KATZ, Jack. Massacre justo. In: COELHO, Maria Claudia (org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 211-284.

LIMA, Fátima. Raça, gênero e sexualidades: interseccionalidades e resistências viscerais de mulheres negras em contextos bio-necropolíticos. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (org.). *(Des)Prazer da norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

LOPES, Selma. *Masculinidades encarceradas: representações sobre o estupro e o estuprador nas prisões*. 2005. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

LOWENKRON, Laura. *O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

MALLART, Fábio. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1edições, 2018.

MILLER, William Ian. *Humiliation*. New York: Cornell University, 1993.

NUSSBAUN, M. *El ocultamento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.

O BICHO que pega dentro da cadeia. *SuperInteressante*, 31 out. 2016. Disponível em: <https://super.abril.com.br/comportamento/o-bicho-que-pega-dentro-da-cadeia/>. Acesso em: 6 dez. 2019.

PITT-RIVERS, Julian. 1971. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1971. p. 11-59.

RANGEL, Everton. *Depois do Estupro. Homens condenados e seus tecidos relacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

RUBIN, Gayle. “Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade”. *Cadernos Pagu*, n. 21, 2012.

SALVADORI, Fausto. Quem disse que a bandidagem não tolera estuproador?. Entrevista com Camila Nunes Dias. *Ponte*, 3 jun. 2016. Disponível em: <https://ponte.org/crime-organizado-estupro/>. Acesso em: 9 jun. 2019.

SANDER, Vanessa. Bichas da ala, sereias do pavilhão: criminalização e encarceramento de travestis e transexuais. *Relatório de qualificação de doutorado*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

VARGAS, Joana Domingues. *Crimes sexuais e sistema de justiça*. São Paulo: IBCCRIM, 1997.

VIANNA, Adriana. As mães, seus mortos e nossas vidas. *Cult*, 6 mar. 2018. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/as-maes-seus-mortos-e-nossas-vidas/>. Acesso em: 20 jan. 2020.

VIEIRA, Miriam. 2007. *Universo legal em ato: a construção de categorias jurídicas em torno da violência sexual*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

PARTE II

“ONDE EU PUDER, METO MEU NARIZ PRETO!”

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A LUTA POR DIREITOS EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Vera Rodrigues

Nas pesquisas para fins acadêmicos ou técnicos – em sua maioria relatórios antropológicos para regularização fundiária – realizadas junto às comunidades quilombolas, não raras vezes me deparei com relatos sobre preconceito e discriminação racial. Em muitos desses relatos, subjaz uma carga emocional de dor, constrangimento e humilhação às trajetórias e histórias de vida narradas. A busca pela superação desses sentimentos parecia vir da conquista de um direito humano básico: o reconhecimento da plena humanidade.

Esse reconhecimento advinha de uma ideia de equivalência entre ser humano e ser sujeito de direitos. O acesso a uma vida digna com direitos básicos garantidos era algo vislumbrado por comunidades quilombolas com as quais estabeleci laços afetivos, teóricos e políticos durante minha formação como antropóloga, a partir dos anos 2000, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ainda na graduação em Ciências Sociais, e posteriormente no mestrado em Antropologia Social, me deparei com o universo quilombola da comunidade Quilombo da Anastácia localizada no município gaúcho de Viamão.

Dessa experiência vivida e compartilhada com a comunidade, foram tecidas reflexões acerca de identidade quilombola, trabalho rural e luta pelas chamadas “terras perdidas” como eles

assim diziam. Foi lá que eu ouvi algo que nunca esqueci: um dos interlocutores, seu Antonio, contava que desde criança não entendia o porquê das condições desiguais entre brancos e negros. Questionava: “Se branco tem direito por que negro não tem?”; “Se branco tem terra por que negro não tem?”.

“Onde eu puder, meto meu nariz preto!”

A frase acima foi dita pela atual liderança do Quilombo da Anastácia, Dona Berenice. A fala reflete todo o passado de luta da comunidade e o gradativo processo de autonomia e protagonismo de suas lideranças, especialmente as mulheres. O processo de mobilização como comunidade quilombola tem início a partir da conjugação de fatores endógenos e exógenos ao grupo. O primeiro deles são os laços de parentesco com o Quilombo Manuel Barbosa, o qual já vinha num processo anterior de reconhecimento como comunidade quilombola. Esses laços propiciaram o intercâmbio de experiências e expectativas geradas no processo, especialmente quanto às dificuldades, mas também quanto aos êxitos obtidos ao longo de sua demanda.

Também interliga-se a essa experiência local a visibilidade alcançada em torno do debate sobre comunidades quilombolas no sul do país. Também, não se ignora que durante o desenvolvimento das pesquisas antropológicas os interlocutores passaram a demandar informações que os atendessem no crescente interesse em se apropriar daquilo que julgavam significativo “nessa história de quilombos”, como diziam.

Indagavam-nos sobre o contexto regional e nacional da questão quilombola, onde buscar informações, quais os direitos que poderiam acessar e onde se inseria a pesquisa antropoló-

gica nessas questões. Sendo assim, em junho de 2004, ocorre o primeiro encontro familiar com vistas a discutir o pleito como quilombolas, reunindo troncos velhos e parentes. Iniciavam-se os primeiros passos no reconhecimento como o Quilombo da Anastácia. Ainda que nem todos estivessem seguros do que e como fazer, houve naquele encontro um marco simbólico do rumo que o grupo seguiria.

Isso ocorreu quando o mais velho dos *troncos*, dentre os filhos de Anastácia, repassou aos parentes, especialmente ao Antonio, documentos relativos à posse das terras, os quais mantinha sob sua guarda desde a morte da mãe. No dia seguinte a este encontro, o *tronco velho* viria a falecer. Segundo comentários, ele “descansou” após se ver desincumbido da tarefa que tomou para si, como guardião do inventário e outros documentos que visavam lhes assegurar algum direito sobre as terras que ocupavam. Dessa forma, Antonio também passava pelas mãos de Reny, por um ato solene e público que o colocava como novo guardião de parte desses documentos, no caso o inventário.

O dilema que se colocava era de decidir se ficariam, apenas com as terras reconhecidas no inventário ou iriam buscar aquelas que o papel não contemplava, mas que a memória social e a inconformidade com aquilo que julgavam serem “de direito” os fazia reivindicar. Os velhos entendiam que a proximidade da morte, o temor de perder o que já tinham, além da situação de abandono que a ausência dos filhos provocava em suas vidas, era motivo suficiente para apenas querer garantir a herança constante do inventário, nada mais.

Os filhos alegavam que queriam garantir o futuro das próximas gerações, além de expressarem o desejo de voltar efetiva-

mente àquele território e à convivência com seus pais, a partir de condições efetivas de sustento e melhores condições de vida. Ainda que o gesto do seu Reny tenha sido visto como um sinal de unidade, os tensionamentos entre eles não se encerraram ali. Os meses seguintes, entre julho e outubro, foram marcados por outros encontros, os quais ocorriam no território de Viamão ou em Gravataí nas casas dos parentes.

Nesses encontros, avançou-se nos critérios de organização do grupo, que passaram a contar com a interlocução com novos atores, oriundos do poder público no caso o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra), o Ministério Público Federal (MPF), além da assistência jurídica voluntária de uma advogada, oriunda do trabalho com movimentos sociais, dentre eles o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST).

A presença desses atores causou certo impacto e a expectativa de que isso contribuísse para demonstrar a seriedade e a possibilidade de concretização das reivindicações propostas. As idas e vindas de entidades governamentais realizadas ao território pelas equipes desses órgãos, além da presença da advogada, constituíram-se, aos olhos do grupo, um bom sinal. Para muitas daquelas pessoas o usual era buscar o atendimento, a escuta, mas não o de receber o retorno de suas demandas ou a presença de representantes fornecendo serviços, junto a sua moradia.

Essa ideia de um tratamento diferenciado contrastava com as experiências negativas que as famílias já tiveram com o poder público, especialmente a justiça e seus representantes. Eram recorrentes os relatos sobre conduta duvidosa de advogados, responsáveis pelo andamento do inventário e a má experiência com as deliberações judiciais como aquela que ordenou a expulsão de um casal de moradores.

Diante disso, um movimento paradoxal acontecia. Por um lado, havia um grande esforço em promover a confiança e a unidade intragrupo, por outro incidia certa desconfiança baseada nas experiências anteriores. Percebia-se, também, a necessidade de lidar com a complexa normatização legal e administrativa¹. Paralelo a essas ações, também houve a percepção dos enquadramentos técnicos e jurídicos a que estavam sujeitos, toma-se, por exemplo, a necessidade de organizar a família em uma associação legalmente constituída que represente a comunidade, já que a titulação das terras seria coletiva. Isso demanda questões sobre a composição da associação, sobre como, quem e por que ela será criada. Além de garantir o provimento de recursos para as despesas com a regularização de papéis em cartórios e outros atos necessários.

No decorrer dos fatos, se era preciso pensar em quem iria formar a associação, também era necessário estabelecer os critérios sobre quem ficaria e quem deveria sair do local, a exemplo do que ocorre geralmente em outras comunidades que se iniciam como quilombolas. Como referimos anteriormente, no território familiar existe a presença de visitantes ocasionais, que mantêm construções de moradia no local, embora não mantenham relações de parentesco com os moradores. São, na sua maioria, pescadores e caçadores de fim de semana que frequentavam o local, alguns há várias décadas, e que mantêm relações de amizade e de ajuda material aos troncos velhos.

A permanência dessas pessoas divide o grupo, pois as opiniões oscilam entre aqueles que entendem que somente a família deva viver no local, ou então que os “de fora” parcialmente ou em

1 Ver “Direito à moradia e territórios étnicos – Proteção legal e violação de direitos das comunidades de quilombos no Brasil”, publicação do Centro pelo Direito à Moradia contra Despejos (Cohre), 2005.

conjunto devam sair da área. Uma fala trazida por uma pessoa contrária à permanência dos “de fora”, assim se posiciona dizendo que “no tempo da Vó Anastácia vê se alguém andava catando cardeal com gaiolinha? Alguém morando lá?”.

Podemos interpretar nessa fala que as relações estavam tensas, sem haver discernimento sobre quais relações seriam conflitantes ou não. Interligada à presença dos “de fora” está a posse e uso da casa em que viveu a “Vó Anastácia”. A casa, que já esteve ocupada pelos “de fora”, também é alvo do desejo de preservação manifestado, tanto pelos parentes, quanto pelos velhos por entenderem ser uma construção antiga com mais de cem anos, ou então ser “do tempo dos escravos”, precisa de cuidados como restauração. Porém, o ponto de discórdia é que enquanto alguns parentes entendem que o uso indiscriminado é responsável pela situação precária – paredes queimadas pela ação do uso de fogão e parcial desabamento do teto – os velhos entendem que se não fosse as reformas promovidas pelos “de fora” a casa já teria desaparecido.

A solução primeira foi tentar chamar o que estava sendo entendido como “autoridades competentes” sobre o patrimônio, mas discussões apontavam para que o próprio grupo encontrasse a melhor solução diante das alternativas possíveis. A primeira alternativa foi encaminhar um pedido de tombamento da casa ao Instituto do Patrimônio Histórico Nacional (Iphan). Porém, isso gerou um novo impasse. A noção de “tombar” foi associada ao ato de derrubar, gerando uma confusão entre os termos e na demora com as explicações. Além disso, questionava-se sobre quem seria o dono da casa, a família ou o governo?

Conforme dizem, aquela é a casa onde muitos nasceram e foram criados, portanto é o seu referencial maior de existência naquele território. Esse foi um impasse não superado, sendo que

a alternativa que ora se apresentava era preservar sem o tombamento formal, através na busca de recursos materiais e humanos oriundos de parceria com o poder público ou a iniciativa privada, mas que lhes garanta a autonomia e ingerência sobre a casa da “Vó Anastácia”. Essa relação casa/território/família é um exemplo de como um objeto simbólico, com tantos sentidos, acaba no centro das atuações, revelando as diferentes apreensões sobre o seu “devido lugar” como símbolo de uma coletividade.

Esses acontecimentos que tiveram lugar entre os meses de julho a outubro de 2004 produziram outros desdobramentos. A partir do mês de novembro daquele ano, entraram em cena organizações do movimento “Negro gaúcho”. No cenário que envolvia comunidades quilombolas, movimento social negro, organizações político-partidárias e instâncias governamentais², o Quilombo da Anastácia fez sua estreia na arena sociopolítica no ato de entrega do seu pedido de reconhecimento à representante da Fundação Cultural Palmares.

Nessa ocasião, também já estava em debate a formação da associação estadual das comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, como uma questão crucial não só para as comunidades, enquanto estratégia de defesa dos seus interesses, mas também para os demais atores envolvidos. A formação da associação configurava-se em objeto de disputa, pela busca de alianças e legitimidade que o apoio à causa quilombola poderia conferir tanto às organizações partidárias, notadamente vistas como de esquerda, quanto às entidades do movimento negro que identificavam na luta quilombola a bandeira da luta antirracista.

2 O seminário foi organizado pela Associação Comunitária Rosa Osório Marques da comunidade de Morro Alto com o apoio do Movimento Negro Unificado (MNU) e Fundação Cultural Palmares (FCP).

Para as comunidades que estavam no seu processo inicial de organização, como o Quilombo da Anastácia, discursos e reuniões eram algo novo e inusitado, mas que operavam como mecanismos de aprendizado na trajetória que se iniciava para eles. Na continuidade desse aprendizado, os membros do Quilombo da Anastácia, passaram a discutir não só a formalização da sua associação comunitária, como também a formação da associação estadual.

Nesse meio tempo, intensifica-se a relação com o Movimento Negro e os encaminhamentos protocolares do reconhecimento como quilombolas. No início do ano de 2005, evidenciaram não só as possibilidades de êxito, mas também as dificuldades e limites que cada demanda comportava, em face de fatores como prazos longos para concretização, ausência ou insuficiência orçamentária, necessidade de parceria com o poder público municipal, em virtude de problemas com precariedade de acesso, falta de luz elétrica etc. Essas dificuldades e limites trouxeram algum desânimo e descrença quanto à obtenção de resultados, fazendo que as estratégias de pressão manejadas pelo movimento negro tornem-se mais atraentes e eficazes do que a mera negociação.

Nessa construção de alianças entre movimento/comunidades e comunidades/comunidades é que será gestada a Associação Estadual Quilombola do RS, na qual Antonio³ será vice-presidente. A associação estadual, além de ser vista como um instrumento capaz de ampliar a representatividade, unidade e poder de negociação das comunidades, a ela é atribuído o poder de servir

3 Antonio, a quem anteriormente foi confiado parte dos documentos guardados por seu Reny, agora assume uma responsabilidade ainda maior, juntamente com a presidente da Associação estadual, Jurassiara, oriunda do Quilombo Manuel Barbosa.

de instrumento que atua com legitimidade política na arena de disputas protagonizadas por instâncias governamentais encarregadas da interlocução com o movimento social negro, além do interesse do movimento que reflete esse amplo espectro de negociação, avanços e recuos que marcaram a trajetória dos debates e pleito dos quilombolas.

Nessa trajetória, a comunidade vem reexistindo por entender que sua luta é justa e há direitos ainda a serem conquistados como aparece no recente documentário *Olhos de Anastácia: conexões quilombolas* (Olhos, 2021).

Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente!

Outro caso que retrata a busca por um reconhecimento de uma plena humanidade no gozo efetivo de direitos, como o acesso à terra, ocorreu enquanto eu elaborava, entre os anos de 2006 e 2007, um relatório antropológico para o reconhecimento da comunidade quilombola de Chácara das Rosas (RS) junto ao processo de regularização fundiária do Incra. Eu trabalhei com a Comunidade Chácara das Rosas composta, até aquele momento, por quinze núcleos familiares distribuídos em uma área urbana na cidade de Canoas, de 3.619 m², herdada do casal Rosa e João Genelício, cujos vínculos de parentesco e os laços territoriais com os atuais moradores advinham remontavam ao que eles diziam que eram os “cativos” de proprietários rurais da região.

O casal estabeleceu-se no local nos anos quarenta do século XX, quando a região ainda praticava atividades rurais e agrícolas. O nome “Rosas” refere-se tanto à fundadora da chácara, quanto à atividade de venda de rosas, assim como de legumes e de verduras para o comércio do entorno. Por ocasião do relató-

rio, o território da comunidade quilombola Chácara das Rosas estava situado em uma área de crescente valorização imobiliária. Uma grande quantidade de casas e de condomínios estão sendo construídos, visando a um público consumidor de alto poder aquisitivo. Observa-se que, em decorrência disso, a condição socioeconômica dos moradores da comunidade destoava dos seus vizinhos. Na época em que foi realizada esta pesquisa, mulheres e homens estavam absorvidos em funções relativas ao mercado de serviços domésticos e de trabalhos temporários, respectivamente. Havia também um expressivo número de desempregados e aposentados por tempo de serviço, idade e benefícios concedidos por doenças. As crianças em idade escolar frequentavam as escolas públicas locais, porém os jovens, em sua maioria, não continuavam seus estudos.

Esse quadro situacional, apesar de recorrente, em famílias negras e pobres apresentava um agravante: os efeitos sociais do racismo. A comunidade vinha sofrendo um processo de estigmatização racial em que eram reconhecidos no bairro e mesmo na cidade pelo estigma racista de “Planeta dos Macacos”. Goffman (1988) compreende o estigma como um atributo depreciativo que se projeta ao longo do tempo através das relações e que se predispõe a encerrar indivíduos em um status e/ou identidade social inferiorizante.

Esse processo encapsulou os moradores da Chácara das Rosas sob a nomenclatura de “macacos” e o seu território sob a caracterização de um “planeta”, noção que evoca um suposto alheamento da civilização e que em nada corresponde à representação identitária que os moradores fazem de si ou da trajetória social naquele espaço. A terminologia “macaco” traz em si um princípio básico da ideologia racista: o da negação da humanidade do outro como

estratégia para justificar a desconsideração dos direitos sociais desses sujeitos. A ideia de “planeta” conjuga-se com uma visão exotizada do espaço do “quilombo”, pois ambos são vistos como equivalentes ao distante, ao desconhecido, ao inacessível que pode oferecer perigo.

Essa visão surgiu logo na primeira ida à comunidade, quando pedi informações em locais públicos sobre a localização da Chácara e fui advertida sobre os perigos do lugar. Surgiram perguntas como: “Tem certeza de que quer ir lá?”. Nas vezes seguintes, as advertências deram lugar à curiosidade e/ou desconfiança: “O que a senhora vai fazer lá?”. Minhas respostas nunca pareceram convincentes. Geralmente, ouvia um incrédulo “Ah, pesquisa!”. Afinal, o que poderia haver na chácara que fosse de valor ou de interesse para uma pesquisa? Esse desinteresse, essa desvalorização do espaço quilombola acarretava um peso social para os moradores da Chácara. Isso está expresso em seus depoimentos sobre o apelido pejorativo.

Onde é que tem macaco aqui dentro? Ninguém é macaco aqui! Aqui todo mundo é gente! (Isabel, 30 anos).

Uma vez um senhor, muito querido até, me chamou na casa dele pra atendê-lo. Então, quando eu cheguei lá, ele falou assim pra família e pros amigos dele que tavam lá: “Agora eu tô bem. Tô com o pai de santo do Planeta dos Macacos!” (Edson, 40 anos).

Destaco a ocasião de uma entrevista com uma das adolescentes (13 anos) da comunidade. Estudante da escola pública local, ao ser perguntada se e como o apelido afetava sua vida escolar e afetiva, ela nada respondeu. Apenas baixou os olhos de forma triste e constrangida. A resposta estava naquele olhar. Essa lembrança, somada aos demais depoimentos, faz pensar na ausência de direitos fundamentais e coletivos reconhecidos para a Comu-

nidade Chácara das Rosas e, também, em como as considerações sobre dignidade humana podem ser tão potentes para se pensar a luta quilombola por direitos no Brasil.

Essa busca por dignidade se expressava na Comunidade Chácara das Rosas, também pelo direito de trabalhar. Esse direito era constantemente violado pela negação do acesso por conta da discriminação racial, pois quem era do “Planeta” não era visto como um bom trabalhador(a), conforme depoimento de uma quilombola.

Às vezes tu vai numa casa, aí eles chamam “planeta dos macacos”, né? Aí tu vai num lugar que é pra arrumá um serviço, eles diz: “Ah, onde é que tu mora?” e tu: “Ah, eu moro no Planeta dos Macacos”. Deu! Não arruma mais serviço. [...] É por causa da fama aqui dentro. Pra gente arrumá serviço aqui é uma briga! A gente às vezes tem que mentir. Eu, uma vez, peguei uma faxina [...]. Até foi uma senhora evangélica que arrumou pra mim. Ela pediu: “Pelo amor de Deus, tu não diz pra mulher que tu mora aqui, porque se tu disser ela te bota pra rua na mesma hora!”.

Em outro depoimento, enfatizavam-se as dificuldades para obtenção de trabalho em decorrência da estigmatização do “Planeta”, acrescentando que para os homens é pior, uma vez que recai sobre os jovens a pecha de “vagabundos”. Em relação às mulheres, existe certa flexibilização da marginalidade, pois são reconhecidas pelos vizinhos como “guerreiras”. Esses e outros problemas (relativos ao saneamento básico, ao atendimento médico, à eletrificação etc.) passaram a ter uma evidência para o pleito de reconhecimento enquanto comunidade quilombola. A reafirmação identitária da Chácara das Rosas, contrapõe-se à percepção pejorativa de “Planeta dos Macacos”, como se observa nas falas: “Odeio esse apelido! Agora é a Chácara das Rosas, não é mais “Planeta dos Macacos”.

“Nós estamos conseguindo esse reconhecimento, alguns vizinhos até dão parabéns” (Neusa, 36 anos).

Esse reconhecimento, em termos oficiais, começou a tomar forma em 2006, quando a comunidade recebeu a certidão de autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares. O recebimento dessa certificação pode ser avaliado segundo dois sentidos: o primeiro é o passo formal que integra o processo de regularização fundiária junto ao Incra; o segundo trata da inserção da comunidade no plano de uma política cultural de proteção ao patrimônio afro-brasileiro. A filósofa política Nancy Fraser discute sobre a conjugação entre política de redistribuição e política de reconhecimento, orientadas para a criação de condições ao estabelecimento de uma paridade participativa, capaz de promover, no presente caso, uma alteração no status social dos quilombolas face a outros sujeitos políticos. Apenas em 2009, a comunidade recebeu o título de domínio do território emitido pelo Incra. Naquela ocasião, o representante do órgão declarou: “As famílias da Chácara das Rosas agora têm terra, reconhecimento e acesso às políticas públicas”. Mas que reconhecimento e cidadania são esses?

O artigo “Reconhecimento sem ética?” (Fraser, 2007) exprime uma tentativa de desconstrução das políticas de reconhecimento baseadas na diversidade cultural e identitária e nas políticas de redistribuição, geralmente apoiadas num ideal de justiça social excludente. A partir do distanciamento criado entre campos filosóficos distintos, representados pelas ideias de ética e de moralidade, a autora investe na ideia de que não há polarização rígida entre a política cultural e a política social; entre a política da diferença (específica, como as ações afirmativas) e a política da igualdade (universal):

Essas são falsas antíteses, como já argumentei em outro texto [1995]. Justiça, hoje, requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. Nenhum deles, sozinho, é suficiente. A partir do momento em que se adota essa tese, entretanto, a questão de como combiná-los torna-se urgente. Sustento que os aspectos emancipatórios das duas problemáticas precisam ser integrados em um modelo abrangente e singular (Fraser, 2007, p. 103).

As antíteses entre reconhecimento e redistribuição, ética e moral consistem em paradigmas filosóficos que distinguem o que é “correto” e o que é o “bem” na chave de ordens normativas, que orientam questões de justiça para as políticas públicas, por exemplo. Com base nisso, o dilema estaria em estabelecer legitimidades e prioridades quando falamos em justiça e/ou em políticas públicas. Reivindicações de cunho específico baseadas em identidades étnicas, sexuais ou religiosas, que não podem ser universalizadas, deveriam ser consideradas na formulação de políticas públicas? Ou ainda, em que medida as reivindicações por igualdade social, que pelo seu caráter universal não ferem os princípios de uma ordem legal instituída, devem ser atendidas por essas políticas?

A ótica que Fraser (2007) propõe para a solução desse dilema é interessante; porém, como a própria autora reconhece, é preciso considerar cada contexto ou caso, pois não há uma “receita pronta”. A alternativa refere-se a um conceito amplo de justiça que engloba tanto o reconhecimento quanto a distribuição. Para isso, a autora rompe com o modelo padrão de reconhecimento da identidade, pois entende que há demasiada ênfase na estrutura psíquica em detrimento da análise das instituições sociais. Para ela, a imposição de uma identidade singular a um grupo acarretaria uma negação da heterogeneidade interna de seus membros e na reificação da cultura.

É preciso afastar-se de algumas interpretações e entender que a identidade coletiva não corresponde necessariamente a um modelo estanque em que os sujeitos estejam preconcebidos. Numa perspectiva ampla, sabe-se o quanto os quilombos contemporâneos foram exotizados, tendo suas trajetórias atreladas a formas únicas de organização social – como a fuga, por exemplo – e o quanto a dinâmica social relatada pelos sujeitos e a pesquisa acerca das identidades culturais têm contribuído para desmistificar essa visão. Em minha trajetória como pesquisadora, observei que o processo de etnogênese dessa identidade se engendra a partir de uma dimensão relacional, que por si só é dinâmica e extrapola possíveis limites psíquicos. Ela se constrói na interação com outros agentes sociais e não de forma isolada, assim acaba por construir e reformular ideias e práticas sociais.

Durante a minha experiência na Comunidade Chácara das Rosas, ficou latente a tensão entre a autoidentificação interna e a atribuição externa. A resolução desse impasse é parte da reivindicação dos direitos da comunidade. Com relação à essencialização ou reificação cultural face à heterogeneidade interna, percebi-a, num primeiro momento, como parte de uma estratégia interna que precisa ser empregada em dados momentos para fortalecer a união do grupo. No entanto, a realidade desmentiu essa primeira impressão.

Também foram coletados na Chácara das Rosas dados que ilustram a presente leitura. No território existia um local de culto religioso de matriz afro-brasileira, a Casa de Nação “Reino do Pai Ogum”, onde ocorriam festas familiares e reuniões comunitárias. Um parente do sexo masculino, reconhecido pelos familiares e filhos(as) de santo a partir de uma identidade feminina, “Liege de

Ogum”, ficava encarregado da coordenação da casa. Não obstante, essa filiação religiosa, uma parte da parentela é composta por evangélicos e, mesmo que haja algumas restrições de convívio, como o fato de os evangélicos evitarem cruzar o corredor interno da Casa de Nação, quando um parente evangélico faleceu foi Liege de Ogum que “encomendou” o corpo.

A coexistência entre identidades religiosas (batuqueiros e evangélicos); orientações sexuais (hetero e homossexuais) e as funções sociais desempenhadas pela Casa de Nação (sagrado e profano) desafiam o olhar essencializador. A comunidade quilombola, frequentemente concebida como um grupo homogêneo em que todos os sujeitos se comportam de maneira determinada, apresenta uma realidade mais rica e complexa do que pregam os manuais identitários.

Fraser (2007) rompe com o modelo de identidade essencializadora e propõe em seu lugar o modelo de “status social”, no qual o reconhecimento é deslocado da noção de identidade para a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. Esse deslocamento não ocasiona a depreciação da identidade cultural do grupo, porém nega uma suposta participação igualitária de todos os membros, visão que poderá ser superada a partir da instituição de uma política que examine os “padrões institucionalizados de valoração cultural em função dos seus efeitos sobre a posição relativa dos atores sociais” (Fraser, 2007, p. 108).

A subordinação dos sujeitos ao processo de interação social seria um efeito de valores culturais institucionalizados que demarcam lugares de inclusão e exclusão; visibilidade e invisibilidade social. A política de reconhecimento nesse caso seria

uma questão de justiça. A promoção ao status de comunidade reconhecida garantiria a paridade social para as reivindicações do grupo. Entretanto, ainda restam indagações. A tentativa de encaixe em um modelo de status preconcebido explicita uma percepção errônea dos padrões culturais vigentes e uma impropriedade em classificar os sujeitos que os exercitam. Um exemplo citado por Fraser e que remete ao caso da Chácara das Rosas é o da “categorização racial que associa pessoas com criminalidade”, visto que a associação entre as categorias “negros” e “vagabundos” compõe os códigos sociais que desqualificam os membros da comunidade e constituem-se enquanto obstáculo para sua inserção no mercado de trabalho. A questão “trabalho” foi objeto de recomendação para políticas públicas que figuram no relatório antropológico, em que alertamos para a necessidade de programas de geração de renda e capacitação profissional.

Tais recomendações compreendem uma proposta de distribuição de recursos e de direitos via poder público e seu requerimento é uma questão de justiça. No entanto, as ações de qualificação profissional desenvolvidas no interior da comunidade não foram suficientes para alterar a imagem da comunidade perante o entorno, em razão das persistentes queixas sobre o preconceito racial. As queixas aparecem predominantemente no discurso das mulheres e referem-se ao racismo sofrido pelas crianças na escola, em que a expressão pejorativa “Planeta dos Macacos” e o adjetivo “vagabundos” surgem recorrentemente. Ademais, o trabalho como bordadeiras tem proporcionado algum sustento, mas não uma alteração significativa das condições de vida.

As políticas públicas aplicadas após a titulação territorial de outubro de 2009 focalizaram a prevenção, a orientação em saúde e a assistência social, somadas às ações efetivas em iluminação,

saneamento básico e habitação – como Programa “Minha Casa, Minha Vida” do Governo Federal. Contudo, essas políticas precisam agregar a dimensão do reconhecimento identitário, corroborando a hipótese levantada por Fraser de que “[...] nem toda ausência de reconhecimento é um resultado secundário de má distribuição ou da má distribuição agregada à discriminação legal” (Fraser, 2007, p. 116).

Acredita-se que as políticas públicas falham em assegurar dois pontos da teoria do reconhecimento por status, que resultariam numa paridade participativa: primeiro, a condição objetiva que assegura a voz e a independência dos sujeitos; segundo, a condição intersubjetiva que incide sobre a valoração cultural e a estima social. Para melhor explicitar essa leitura situacional, reproduzo trechos da entrevista que fiz em junho de 2009 durante a II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial com Isabel, agora liderança da Associação Remanescente de Quilombo Chácara das Rosas, e com Márcia Lima, coordenadora municipal de Políticas Públicas de Igualdade Racial:

O quilombo é urbano e tem uma expectativa muito legal. Agora eles vão ser contemplados com o “Minha Casa Minha Vida”, mas eles precisam de muito mais [...] Eles precisam daquele processo de autoestima. Eles querem desmistificar o “Planeta dos Macacos”. Ninguém identifica eles como quilombo! (Márcia Lima, Junho/2009).

A política pública tem certos direcionamentos, certas burocracias e exige muito da comunidade, do município. A gente espera que chega mais rápido. Assim, da parte do que não tinha acontecido[...]. É a parte social, o resgate da nossa história, da confiança. Tem todo um resgate histórico, uma firmeza de ser humano, de pessoa pra pessoa, pra gente ter aquela certeza do que a gente quer [...]. É amadurecimento (Isabel, 2009).

Percebe-se nas falas certa convergência em atentar para dimensões faltantes ou mesmo complementares da política: “aquele processo de autoestima” (condição subjetiva) encontra no “resgate histórico da confiança o amadurecimento” (condição objetiva), a consolidação de oportunidades alocadas em uma ideia ampla de justiça que integra um todo maior. O problema está em como construir o arranjo necessário para que isso aconteça. O caminho é complexo, ao que Fraser descreve da seguinte forma:

Quando o não reconhecimento envolve a negação daquilo que é distintivo de alguns participantes, o remédio pode ser o reconhecimento da especificidade; desse modo, muitas feministas argumentam que a superação da subordinação de gênero requer o reconhecimento da capacidade única e distinta das mulheres darem à luz. Em todo caso, o remédio deve ser moldado para o dano (Fraser, 2007, p. 121).

No caso da Chácara das Rosas, a especificidade de “quilombo” é negada pela subordinação racial implícita na ideia de “macaco”. O reconhecimento almejado, que se encaixa em uma ideia ampla de justiça, é aquele que perpassa a identidade coletiva e não o status do grupo. Nessa construção, as políticas precisam conjugar esse processo de autoestima (a identidade quilombola) com a oferta de recursos e serviços que atendam às necessidades prementes do grupo. Assim, isso significa trazer para o âmbito das construções de políticas públicas os questionamentos relativos às noções de igualdade racial. Santos (2008, p. 93) entende que “a política de cotas envolveria um processo mais complexo de fortalecimento e reconhecimento identitário”, pois isso ao mesmo tempo que remeteria a uma identidade negra, um projeto político desse “ser negro”, também seria possível dialogar com as políticas para quilombos.

Na medida em que há um discurso por meio do qual se elabora um reconhecimento errôneo do negro (ou nega-lhe o reconhecimento de seus valores e dignidades humanas, impondo uma imagem negativa e distorcida de si mesmo), a elaboração de um contradiscurso, em que se resgatem e se exibam as marcas e traços de positividade associados ao “ser negro” e à identidade negra, é essencial como forma de efetivação dos princípios de dignidade que marcam as sociedades modernas (Santos, 2008, p. 106).

A configuração de uma política quilombola como contradiscurso, capaz de comportar as especificidades de cada contexto, alinha-se à perspectiva da autora sobre o fato de não ser possível afirmar que os negros – leia-se quilombolas no empréstimo dessa reflexão – se configuram em minorias nacionais ou grupos étnicos. Pode-se, então, afirmar que os negros se “constituem como grupo social capaz de demandar direitos específicos em função da discriminação alicerçada nas marcas visíveis e na racialização” (Santos, 2008, p. 109).

Esses direitos específicos transitam entre ideias de reconhecimento e de justiça que se traduzem em “políticas de reconhecimento da diversidade” e/ou “políticas de reconhecimento da diferença”. Talvez a partir dessa dinâmica se perceba o hiato provocado pela afirmação do sujeito em sua diversidade ou a negação da diferença como um entrave concreto à vivência plena dessa diversidade.

Referências

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem Ética?. Lua Nova: Revista de Cultura e Política. São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n70/a06n70.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2011.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

OLHOS de Anastácia. *Conexões quilombolas*. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (25 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q89jvdxFIwM>. Acesso em: 3 set. 2024.

SANTOS, Gislene Aparecida. *Reconhecimento, utopia, distopia: os sentidos da política de cotas raciais*. 2008. Tese (Livre Docência em Artes) – Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

O QUE NASCE DA DÁDIVA? COR, DOR E GÊNERO NAS TEORIAS DA RECIPROCIDADE

Andressa Lidicy Morais-Lima

“Dororidade” ou estar juntas na diáspora¹

Naqueles dias de março de 2016, quando as tempestades do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff sacodiam mulheres ao redor do mundo, uma jovem advogada negra soteropolitana se sente submersa numa *bad* que a separava das possibilidades de desfrutar de uma boa vida. As questões financeiras pesavam sobre seu bolso e sobre suas decisões. Ora, sua casa tinha sido invadida e alguém levou de lá não só suas coisas, mas sequestrou suas boas aspirações. As visões para encontrar futuros possíveis de serem reconstruídos não se mostravam soluções férteis. Abundavam-se sentimentos de incompletude e indignação, dada a depressão política e econômica que aquele tempo imprimia sobre as mulheres brasileiras. Não por acaso, ouvia e assistia com frequência os noticiários e tentava acompanhar o fluxo de depreciação das mulheres em cadeia nacional. Aquilo lhe envolvia em sentimentos robustos de indignação e vontade de justiça. Quase impossível para qualquer mulher que viveu naquele tempo não sentir o mesmo sentimento estranho de baixa abocanhar futuros feministas possíveis e desejados diante de imagens como aquela, simulando um estupro na presidenta com bombas de gasolina.

1 Agradeço os esforços conjuntos de antropólogas do calibre de Luciana de Oliveira Dias e Flavia Medeiros por incentivarem, mobilizarem e nutrirem a prática antropológica diaspórica. Mas não só por isso, para as rosas ainda por semear uma primavera negra.

Em dias escassos de esperança, numa Salvador quente e efervescente politicamente, Laina Crisóstomo, numa manhã quase impossível de viver, simplesmente experimentou pular uma janela aberta para sua inventividade em busca de um novo campo de possibilidades. O desemprego era um fantasma em meio ao cotidiano que marcava horas longas e dias nebulosos, mas os anseios de saber se alguma coisa existe além daquele retrocesso que apunhalava as brasileiras, qualquer coisa no geral, fez Laina encontrar um ímpeto transformador e totalmente novo do mundo que a cercava e que surgiu de um questionamento genuinamente feminista e antirracista: o que eu, como mulher negra, posso dar para outra mulher de graça? Talvez algo de “místico” esteja presente nessa pergunta. Mas, mais do que mística, sua questão situava a *concretude simbólica*² que de fino trato, questionador do mundo revelava um sentido autêntico de luta e solidariedade frente a mulheres como ela, como nós, e que na sua maneira especial de indagar a si mesma trazia, à esfera pública brasileira, um enigma extremamente profundo, cujo sentido viria a ganhar a linguagem da reciprocidade entre mulheres.

Quando se deu abril, certamente já estávamos todas despedaçadas, Laina decidiu romper com aquela “*bad fodida*”, facilmente resumida por ela em estar “sem um real na mão” e respondeu intuitivamente ao chamado de sua amiga de militância negra para trançar os cabelos. Isso se dá no contexto de uma campanha *online*

2 Nos termos de Cardoso de Oliveira (2007, p. 12) “aqui também estamos tratando de gestos cuja concretude ou significado tem uma dimensão simbólica irreduzível ao aspecto estritamente material do comportamento”. Doar tempo, trabalho voluntário, escuta sem julgamento, apoiar mulheres em situação de violência são gestos encontrados no cotidiano da TamoJuntas, fazem parte de um sistema de trocas entre mulheres. Conforme pretendo mostrar é um *continuum* entre sororidade e dororidade.

com a *hashtag* “mais amor entre nós”, cuja principal característica era a troca entre mulheres que aceitavam e ofereciam umas às outras alguns favores, serviços, tempo, objetos, sentimentos etc. É difícil dizer o que poderíamos imaginar sobre o quão devastadas estariam as brasileiras nos meses seguintes à ruptura política que cortou o país e sangrou mulheres em carne viva.

No entanto, naquele momento, Laina se permitiu receber um cuidado, um carinho na alma, um amparo, um caminho traçado como um mapa nas tranças que performavam sua cabeça pelas mãos de uma “irmã preta”. E, numa espécie de coroa de sentidos feministas e antirracistas que agora adornava seu corpo, ela foi às redes sociais e ofereceu seu trabalho intelectual gratuito às mulheres em situação de violência doméstica: advogar numa perspectiva feminista e antirracista para mulheres sem recursos, fazendo de graça, uma vez por mês. Por essa razão muito coerente, pareceu suas ações diante da exposição das verdadeiras condições que as mulheres teriam de viver após o *impeachment* da primeira presidenta eleita democraticamente no Brasil. Do auge das expectativas elevadas e das possibilidades de fazer avançar demandas das mulheres quanto aos direitos ao corpo, à vida e à dignidade, víamos no retrato de Laina um “drama negro trágico” e sua possível gênese. Desemprego, violência, exclusão e esgarçamento político definiam a agenda de *lutas moralmente motivadas*³ que as *rosas negras*⁴ teriam pela frente. Como isso foi

3 Segundo Axel Honneth (2003), trata-se de uma forma de luta em que os indivíduos se engajam em mobilizações que visam à solidariedade e ao reconhecimento.

4 Em uma entrevista de Lelia Gonzalez para Alita Kuchler, em 1990, a antropóloga negra anunciava a chegada de uma “primavera para as rosas negras” (Gonzalez, 2018, p. 369-370), que nesse tom poético e profético articulava a importância da construção da identidade negra como exercício de cidadania e como uma forma de luta contra a discriminação que alcança o corpo da mulher negra em qualquer que

acontecer? E por que as mulheres negras seriam as mais impactadas? Bom, vejamos.

Em novembro do ano anterior, 2015, aconteceu em Brasília a Marcha das Mulheres Negras contra o racismo e pelo Bem Viver (Morais-Lima, 2016). Era o mês da consciência negra e era preciso demonstrar absoluta unidade, tendo em vista o sujeito oculto que costurava as alianças de força para derrubar a presidenta. Esse era o fascismo combinado com a misoginia que, apoiando-se numa narrativa de crise política e econômica que o país atravessava, emplacava uma agenda conservadora e predatória contra as mulheres. Ou seja, a unidade entre mulheres veio do chamado jogral das mulheres negras, ressoando nas veredas do Brasil profundo sobre a necessidade imediata de mobilização coletiva frente à facção antidemocrática que detinha clara vantagem diante de mulheres como Laina, como eu e como você, leitora.

A jovem negra ativa, numa olhada em visão panorâmica sobre o eixo que descentrava o país naquele momento, teve uma percepção concreta de quais as mulheres estariam não só no pior ponto de partida, na condição desigual e extrema de vida: *mulheres negras periféricas em situação de violência doméstica*. O ideal do “bom feminismo” de longa data tornou invisível diferenças absolutas de existência sobre nossos corpos e num contexto de extrema dificuldade em manter ou garantir condições mínimas de existência naquele Brasil de ontem, mulheres negras gritavam por unidade diante de um inimigo que sabia prosperar sobre as

seja o tempo de sua vida. Assim, ela afirmava a necessária reflexão acerca do preconceito no microcotidiano, desvelando o discurso racista que impedia meninas negras de assumir valores estéticos de sua negritude de modo positivo. Neste sentido, entendendo que a troca de dádivas entre mulheres negras, por exemplo, como descrita por minhas interlocutoras, ritualizada no trançar os cabelos, vem a ser uma manifestação política e afirmativa da chegada dessa primavera negra.

nossas desvantagens políticas. Laina e outras mulheres passaram a fortalecer o espírito do reconhecimento e da solidariedade entre nós. Desejosas de que, dali por diante, pudessem romper no microcotidiano do Brasil profundo as correntes⁵ que aprisionam mulheres em situações de violência, seja por falta de futuro diante do risco iminente de feminicídio, seja pela falta de políticas públicas de enfrentamento à violência ou pela escassez de uma educação para o respeito à dignidade das mulheres. E, uma vez mais, convido você, cara leitora e caro leitor, a passar em revisão acontecimentos daquele tempo, pois uma olhada no Mapa da Violência de 2015⁶ será suficiente para pintar um quadro nítido dessas condições.

Determinada, Laina habita a vida como um mar aberto. Quando pensa no futuro ela se move ainda mais na luta para assegurar que sua filha encontre um país menos violento e abusivo para as mulheres. Durante os meses seguintes ao abril despedaçado, Laina movia-se freneticamente em atendimentos às mulheres em situação de violência e encontros com advogadas que viam naquela troca solidária entre mulheres, um crepúsculo feminista e antirracista. O trabalho intelectual da advocacia feito por essas mulheres chamava a atenção de muitas outras, porque elas azucrinavam o machismo denunciando o privilégio da divisão sexual do trabalho⁷ diante das audiências de conciliação e a disputa fervorosa por guardas das crianças, demonstrando, com

5 O uso do termo se faz aqui no sentido mobilizado pela feminista caribenha-americana Audre Lorde (2007, p. 124): “Eu não sou livre enquanto alguma mulher não o for, mesmo quando as correntes dela forem muito diferentes das minhas”.

6 Disponível em: <https://flacso.org.br/?p=13485>. Acesso em: 29 jan. 2024.

7 Sobre um quadro mais atual acerca da divisão sexual do trabalho ver Hirata e Kergoat (2021) e Melo e Moraes (2020).

desenvoltura e arguciosa minúcia, o cotidiano de uma mulher em jornadas contínuas de trabalho e cuidados marcadas ainda pela degradação de sua dignidade através dos diversos modos de violência inflingidos sobre seus corpos (física, moral, psicológica, sexual, patrimonial). A carga dessa defesa, portanto, não se limitava ao exercício profissional nas audiências, mas requeria de Laina e suas parceiras da TamoJuntas⁸ uma atuação dentro e fora do sistema de justiça, pois aquela luta era maior e era contra as estruturas desiguais que haviam se tornado parte fixa, pior, muito pior, a verdadeira gênese do machismo, do racismo e do elitismo que derruba uma presidenta pela manhã, à mesa do café, e que se diverte à noite quando sua empregada doméstica bate à porta.

Essa equação das desigualdades de gênero, raça e classe e demais marcadores sociais de vulnerabilidade que ensejam o contexto político e social brasileiro destrói projetos de liberdade e sustenta a reprodução da exclusão. O comportamento profissional de Laina incomodava dentro e fora das audiências, justo por ser aquilo que ainda é “intransigente diante do machismo” que pesa sobre o corpo de mulheres em situação de violência que ela defende, e não de se espantar, visto que sua desenvoltura e sagacidade profissional também sentiu o peso dessas estruturas desiguais sobre seu próprio corpo naqueles espaços. O corpo de Laina era constantemente lembrado como um corpo dissidente, de uma mulher gorda, de cabelos coloridos que carrega tatuagens que contam histórias de mulheres que foram ocultadas e

8 Após a postagem de Laina no Facebook, algumas advogadas desejaram se voluntariar nesses atendimentos, de modo que em pouco tempo conseguiriam organizar-se em um coletivo de mulheres advogadas que se chamou TamoJuntas. Mais tarde, elas também passariam a ser uma ONG e com o tempo profissionais de outras áreas foram somando para oferecer atendimento multidisciplinar gratuito de serviço social, psicologia e pedagogia. Disponível em: <https://tamojuntas.org.br/>.

perseguidas por terem exercido o poder de se pensarem livres. Supostamente, qualquer operadora do direito que entre em uma audiência terá que gozar de um tratamento respeitoso e igual quando de seu exercício profissional. Mas o que é de se espantar é o fato de Laina ser interrogada mais de uma vez sobre quem ela era naquele lugar, não como uma pergunta desavisada, mas como um reforço constante de quem sempre sabe se inculcar do “porquê” a insistência em perguntar se ela era “parte” ou “cadê a advogada?”, quando aquilo já tinha sido respondido e quando sua carteira da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) já teria sido apresentada. É possível reconhecer aqui, o quão infinitamente se distanciam os signos de prestígio, respeito e reconhecimento que alimentam a prerrogativa do ser operadora do direito. Isso nos faz refletir de que maneira há reprodução de desigualdades de gênero, raça e classe para reforçar que lugar social é possível enxergar sobre o corpo de uma mulher negra no sistema de justiça brasileiro (Morais-Lima, 2020).

Se compreendida corretamente, a essência dessa situação comunica uma distância política que se dá pela marcação racial generificada. A percepção reminiscente sugere para aquela jovem mulher negra que as instituições e os agentes que estão imersos no sistema de justiça não veem mulheres negras senão na condição de parte ou de alguém auxiliar das atividades de serviços gerais das repartições, de modo algum estar em qualquer uma dessas posições representa vergonha para minhas interlocutoras, mas ao acenar para esse quadro descritivo vemos as “imagens de controle” sobre as quais Patricia Hill Collins (2019) nos incita a reconhecer.

O ponto fulcral está na linguagem questionadora de um juiz branco que comunicava para Laina a verdadeira estrutura fixa presente naquela audiência: racismo estrutural (Almeida, 2018).

Aquela experiência relacional entre uma jovem mulher negra advogada e um homem branco juiz de idade avançada posicionava a desigualdade ali presente na forma aprisionada da hierarquia que é racializada pelas “imagens de controle” (Hill Collins, 2019). Laina percebe-se pelo avesso do “reconhecimento” (Honneth, 2003), naquele momento de frente para o juiz que lhe indaga sem acreditar que ela é advogada, ela então se insurge amparada por suas convicções filosóficas – do feminismo que questiona a dominação masculina e do antirracismo que posiciona afirmação racial como conduta para superar exclusão.

Ter que provar todo o tempo que sou quem digo que sou. Como advogada em toda audiência que participo ter que responder três ou quatro vezes que sim, eu sou advogada! Isso cansa! Nossa capacidade é questionada pela cor da nossa pele (Crisostomo, 2016)

Daqueles dias até os atuais, Laina vem “nadando” ao lado de outras mulheres contra a corrente antidemocrática. Para essas mulheres, a TamoJuntas, lutar contra as opressões nas instituições do sistema de justiça continua o caminho de mão única a ser percorrido para concretizar uma experiência de liberdade para si e para suas assistidas.

O encontro de mulheres em situação de violência doméstica com mulheres em situação de desqualificação racial e rebaixamento de gênero no sistema de justiça tem alimentado novas ações coletivas (Morais-Lima, 2020). Operadoras do direito passaram a articular uma rede de trocas voluntárias exclusivas entre mulheres, reservando para o lugar da luta política, inicialmente como unidade que produz sororidade, através da mobilização do direito para dar lugar à formação de um movimento social no interior do sistema de justiça. Percebia-se, a partir daí, um vínculo social tornado possível entre assistidas e operadoras do

direito através da experiência compartilhada de dor e sofrimento racial que na melhor maneira de linguistificar⁹ seu sentido hoje, tal experiência se traduz na forma da *dororidade* (Piedade, 2017).

“Dádiva”: refazendo o caminhar de uma categoria antropológica

Foi no ano de 1924 que Marcel Mauss publicou seu *L'essai sur le don*. Nele, o etnólogo francês apresentava ao mundo o que veio a ser uma potente teoria geral das trocas simbólicas e relações contratuais¹⁰ baseada no princípio da dádiva. O produto intelectual do trabalho de sistematização de um conjunto de etnografias sobre os sistemas de trocas em diferentes sociedades, como, por exemplo, a etnografia realizada pelo antropólogo polonês Bronislaw Malinowski nas Ilhas Trobriand, que foi publicada em 1922, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. Mauss partiu das publicações de importantes antropólogos que fizeram trabalho de campo na Polinésia, na Melanésia e no Noroeste da América do Norte para formular sua teoria geral sobre as trocas de dádivas

9 A respeito do “giro linguístico” nas ciências humanas, refleti junto com o sociólogo Carlos Freitas sobre experiências não linguistificadas de dor. Aplicamos a chave conceitual de interpretação neo-pragmatista da teoria social para propor uma outra possibilidade de leitura de aspectos não tematizados da violência, em que a relação entre “experiência” e “interpretação” é problematizada pela mediação das categorias de “articulação” e “inarticulação”, a partir da análise de dois casos empíricos de experiências de abuso sexual na infância. Na etnografia, encontramos experiências de sofrimentos que podem ser melhor compreendidas como experiências de “inarticulação linguística do sofrimento” (Morais-Lima; Freitas, 2017).

10 Por muito tempo, leu-se esse famoso ensaio como uma teoria das trocas simbólicas, porém, como bem observou Lygia Sigaud (1999), não se tratava apenas de uma teoria que fundamentava as trocas econômicas, mas também as relações de contrato nas sociedades antigas, uma forma de direito primeiro ainda encontrado nas sociedades tribais. Nesse sentido, não só é possível encontrar uma teoria econômica como também uma teoria da reciprocidade e do direito presentes nesse ensaio.

como *atos sociais totais*, uma vez que as trocas expressam diferentes aspectos da vida social de um grupo.

O que eles compartilham não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. São, acima de tudo, cortesias, festas, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festivais, feiras onde o mercado é apenas um momento e a circulação de riquezas é apenas um dos termos de um contrato muito mais amplo e muito mais permanente (Mauss, 2003, p. 191).

A dádiva recebeu especial atenção de Mauss, talvez porque nutrisse sua curiosidade sobre o elo contido nas trocas, fossem elas políticas, matrimoniais, religiosas, econômicas e/ou jurídicas. De maneira resumida, o etnólogo francês argumentava que existia um sistema de trocas e contratos fundado num princípio universal da reciprocidade. Sobre essas trocas, ele destacava o caráter voluntário que guarda uma dimensão dupla das prestações, uma vez que a forma do regalo aparentemente oferecido reserva uma obrigação e um interesse. Em síntese, nas trocas entre nativos da Oceania e da América do Norte havia uma lógica recíproca da obrigação de dar, receber e retribuir, compondo uma relação normativa entre indivíduos e coletividades (Mauss, 2003, p. 188).

Muitos são os exemplos etnográficos apresentados por Mauss ao longo do ensaio; no entanto, para um retrato mais nítido desses diferentes tipos de trocas, menciono o *Kula* descrito por Malinowski, que é um tipo de troca para fins políticos praticado exclusivamente por homens e que ao mesmo tempo registra aspectos das relações de parentesco, relações econômicas e relações religiosas nas Ilhas Trobriand. Outro exemplo interessante é o *potlatch*, um sistema de trocas agonísticas, registrado por Franz Boas (1970), que trata das trocas com distribuição e destruição de riquezas baseadas em rivalidade e visa assegurar entre seus

praticantes uma ordem hierárquica, fenômeno comum entre povos do Noroeste da América do Norte.

A leitura de Mauss nos proporciona diferentes perspectivas acerca das relações de reciprocidade, coloca atenção especial na importância de que se deva ter certo manejo para dar continuidade na relação, destaca ainda que tais práticas de reciprocidade estimulam o fortalecimento dos vínculos sociais, mas caso essa percepção não seja suficientemente clara ou inteligível para os sujeitos da troca, isso poderia gerar desacordos, rupturas e guerras. Daí o renovado interesse de Mauss pela questão da aliança, considerando que as trocas permitem a um só sistema o exercício da comunicação, uma troca material e espiritual, bem como reserva espaço para alienabilidade, isso porque sempre algo de si vai junto com a coisa dada e quem recebe deterá algo do doador. Mauss sabiamente resumia “se dá para o que o outro dê” revelando sua preocupação com a aliança fundada sobre a relação entre dualidades. No ensejo dessa reciprocidade, antropólogos e antropólogas revelavam aspectos comuns e distintos da amplitude das relações sociais, dito noutros termos, das formas de reconhecimento praticadas em diferentes sociedades pela via da troca.

Diversos temas, regras, formas e conteúdo das trocas são apresentados por Mauss, mas nelas estão registros de etnógrafos cuja perspectiva descritiva ainda não era investida de interesse pelos aspectos de gênero, aliás, a rigor, mais correto é dizer que esses registros e descrições estavam focados no poder que era exercido por homens, pois as mulheres eram lidas socialmente em chaves interpretativas que as invisibilizavam. Não por acaso também é de meu interesse situar variações dessas trocas quando etnografadas por pesquisadoras cujo interesse se dá pelo lugar social que as mulheres ocupam nesses contextos. Noto, por exemplo, que tal

ausência responde a uma perspectiva e a um interesse, bem como a interdições e negociações no trabalho de pesquisa que pode levar ou não a deslocamentos, descontinuidades e inovações. A partir desse incomodo, coloco a reciprocidade partindo de um outro lugar social, qual seja, aquele cuja “interação” etnográfica se dá com uma rede de mulheres movidas pelas trocas “dororais”. Assim, “localizar o saber” aqui é situar as lentes de uma antropóloga negra, nordestina e latino-americana a respeito de um tipo relacional chamado TamoJuntas.

Desse modo, coloquei em evidência uma virada decolonial ao submeter a teoria da dádiva a uma nova revisão conceitual, postulando o uso da categoria nativa “dororidade”, a partir das contribuições de Vilma Piedade (2017) e do uso recursivo de minhas interlocutoras (Morais-Lima, 2020) como meio conceitual de compreensão das relações de reciprocidade entre mulheres negras que compartilham experiências de dor e sofrimento como forma de luta social.

Para exercitar minha “imaginação antropológica”, parafraseando Wright Mills (1969), dialogo com etnografias clássicas que refletem sobre as diferentes formas de reciprocidade, primeiro a *Dala* etnografada por Annette Weiner (1977) que apresenta um tipo de troca cerimonial própria dos ritos fúnebres praticada exclusivamente pelas mulheres trobriand que rege parentesco, religião e economia moral. Em seguida, as trocas matrimoniais na Melanésia descritas por Marilyn Strathern (1981), para a qual nesse sistema de interação a identidade das mulheres não é fixa, tendo reservado a elas um lugar de contínua transição, isso também servirá ao propósito de meu argumento. Se nas Ilhas Trobriand as mulheres agenciam a reprodução de sua linhagem com poder de circular objetos, pessoas e espíritos, entre os Ha-

gen são os homens que trocam para exercer controle político enquanto as mulheres exercem domínio na esfera doméstica¹¹. Ver a posição, o prestígio e a riqueza das mulheres em diferentes experiências de reciprocidade me auxiliarão a posicionar o lugar das *dádivas raciais*.

Mais de meio século depois de Mauss publicar seu ensaio, Annette Weiner (1976), ao refazer o percurso do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski (1922) junto aos povos nativos das Ilhas Trobriand, conheceu um circuito de trocas “exclusivo” entre mulheres, aproximando a antropologia simbólica das teorias de gênero.

Malinowski falando e interagindo com homens acompanhou e registrou o tipo de trocas *Kula*, um sistema de trocas exclusivo entre homens através de eventos cerimoniais compartilhados nas Ilhas Trobriand. Por sua vez, Annette Weiner (1977) no mesmo campo, mas com outra perspectiva, percebe que ver o gênero sobre aquelas relações poderia trazer desdobramentos outros no campo da antropologia, isso porque ela percorre o campo etnográfico na companhia e no convite das mulheres trobriand ali presentes. Weiner introduz não só uma etnografia original sobre a Melanésia, mas demonstra um tipo de relação de trocas ali presente exclusiva entre mulheres: a *Dala*, ou nos termos da autora, “a riqueza das mulheres” (Weiner, 1977).

11 Parece bem com o modo de ser encontrado no interior do Nordeste, entre famílias rurais do sertão brasileiro, lugar de onde registro meu parentesco e, considerando as “camadas de gênero” que envolvem a troca de reciprocidade e compadrio, as mulheres produzem e são os braços fortes dentro daquelas cercas de arame e pau a pique, mas elas não são estimuladas a ocuparem protagonismo fora dali e, há um *continuum* fio social de controle que, assemelhando-se aos Hagen, essas mulheres são impedidas de participarem da vida pública. A cisão entre público e privado, que levanta importantes debates para mulheres no tempo presente, também pode vir a ganhar interesse desta pesquisadora futuramente. Por hora, atentemos-nos à reciprocidade.

A *riqueza das mulheres* é fruto de seu trabalho etnográfico que não só é vanguarda no campo dos estudos de gênero, por trazer uma crítica contundente ao androcentrismo que marcou a passagem de Malinowski pelas Ilhas Trobriand, mas também porque definiu as bases epistemológicas da própria antropologia. O trabalho de Weiner poderia se tornar ainda mais famoso, se traduzido, não só por sua descrição de um sistema de trocas tão rico e expressivo naquele lugar como por nos fazer questionar sob qual perspectiva a antropologia estava erguendo seus marcos teóricos e analíticos. Para Weiner, a chegada nas Ilhas Trobriand permitiria uma virada feminista no campo dominado pela narrativa do poder masculino que circulava *Kula* e não via a *Dala*.

A contribuição de Weiner está ainda no deslocamento da *agência*¹² ao afirmar que, não era apenas os homens que detinham poder e agência para trocas cerimoniais, nem tampouco os únicos que exerciam formas de trocas econômicas e sociais nas Ilhas Trobriand, pois as mulheres possuíam seu próprio sistema de trocas baseado em atividades produtivas que faziam “coisas de mulher”. A regra rígida de gênero em campo foi útil para questionar mais do que para aceitar uma condição pré-reflexiva sobre o lugar do gênero em trocas cerimoniais, posições políticas, que, para Malinowski, culminou no lugar da descrição das mulheres como inexpressivo e visto como objeto de circulação, jamais imaginado como possível de estar dotado de agência naquele lugar.

12 Tomando de empréstimo o conceito de Anthony Giddens (2009), para quem a agência é definida pela capacidade de realização e potencial de criação própria dos indivíduos ou coletividades que podem produzir efeitos duradouros para exercer autonomia através de suas ações, é também lida como um gradiente de poder. Para Giddens, o potencial de agência é ativado pelas estruturas que são ao mesmo tempo recursivas e coercitivas.

Weiner evidencia que somente mulheres poderiam acessar e participar das cerimônias em que circulavam a *Dala*, não por acaso relata que ela foi levada pelas mulheres para ver “coisas de mulheres”, produtos de relações sociais versadas nos ritos funerários, que nessas ocasiões as mulheres trobriand teciam saias de folhas e fibras de bananeiras utilizadas para mediar a passagem entre mundos através do seu poder produtivo e reciclar espíritos entre Tuma e as Trobriands (Weiner, 1977, p. 38). As Ilhas Tuma eram lidas socialmente como um registro de passagem entre mundos, lugar dos mortos, transicionando vidas e espíritos através do sistema *Dala* com a produção de artefatos, trocas de espíritos e reprodução de linhagens locais. Esse sistema era organizado e regido pelas mulheres trobriand, independente de qual gênero fosse o morto.

O que se negociava era a continuidade da linhagem, renovando o espírito da coisa dada pela troca de presentes ofertados à Tuma. As mulheres que detinham o lugar de reprodução da vida também eram as mercadoras sociais do sistema de reprodução da força matrilinear das linhagens, transicionando bens e espíritos para reprodução da força da linhagem dos mortos com a finalidade desta não ser enfraquecida ou desaparecer. Assim, as mulheres controlavam as passagens entre vida e morte, fosse pelo corpo que procriava ou pela força ritual que trocava espíritos.

Nós tínhamos aí uma virada feminista no campo da antropologia que até então rapidamente alçou Malinowski ao prestígio e, dada sua posição em campo, ele desprezou a importância das atividades produtivas e cerimoniais contidas nas saias de fibras e folhas de bananeiras feitas pelas mulheres trobriand, deixando fora de sua descrição em seu famoso *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Ao observar essas relações, Weiner apresentou a *Dala* como uma

unidade, um sistema de trocas exclusivas entre mulheres. Assim, a autora atualizava uma concepção limitada do olhar etnográfico de Malinowski sobre as relações de parentesco ali contidas, ou melhor, sobre as relações de poder exercidas pelas mulheres naquela sociedade. Além disso, atualizava a posição política e o potencial de agência exercidos por mulheres em Trobriand, deslocando simultaneamente ação e estrutura para pensar o lugar do gênero nas alianças e na reciprocidade ali contidas.

No entanto, cumpre lembrar que *Kula* e *Dala* são sistemas diferentes. O *Kula* é um sistema de trocas pelo qual se fundamenta a organização política, posiciona chefes, mantendo hierarquias sociais que marcam os homens com distinção para situá-los em uma posição superior em relação a outros. Esses gozam de prestígio no sistema *Kula* e não necessariamente eram chefes em suas aldeias. *Kula* é um sistema político de trocas que poderia alcançar posições superiores baseadas nos bens simbólicos, como prestígios através de amigos importantes que garantam poder por meio da circulação de bens e magia. No *Kula*, o sucesso e o prestígio dos homens são medidos com base nas trocas de inhames e conchas.

Na unidade *Dala*, as trocas ocorrem entre mundos, quando as mulheres trobriand fazem uso das folhas e fibras de bananeiras para produzir artefatos que serão parte de ritos ofertados à Tuma. Quando uma mulher ou um homem que morre e precisa pagar por tudo que fez em vida, para que sua linhagem não seja rompida ou enfraquecida, assim os familiares da(o) falecida(o) arcarão com o pagamento da dívida à Tuma através da oferta desses objetos produzidos pelas mulheres. Desse modo, a *Dala* corresponde a um sistema de trocas cuja medida de valor recicla a linhagem e as relações e não tem uma conexão pessoal, trata-se de preservar

a linhagem, por meio do tempo, por meio das cerimônias de ritos fúnebres, utilizando os objetos de fibras e folhas de bananeiras como a moeda oficial dessas trocas.

Weiner assinalou que a *Dala* expressa um controle sobre a morte em um contexto em que é percebida como ataque e enfraquecimento da linhagem que corre o risco do desaparecimento. Não por acaso, são as mulheres que controlam a passagem entre mundos, são elas que gerenciam as linhagens, a força da reprodução de seu nome marcada por um sistema de parentesco matrilinear e, por isso, ao final, distribuem tecidos e saias de folha de bananeira como uma moeda de valor sobre a vida e a morte trobriand, cuja riqueza está nas mãos e no artesanato material e imaterial dessas mulheres. Percebi, então, que não só a riqueza entre mundos estaria nas mãos das mulheres, o poder e a riqueza das mulheres controlam, reciclam e deslocam o gênero através dos ritos da passagem entre mundos. Esse é o aspecto particular que Marilyn Strathern não quer ver no sistema *matrilinear* de trocas das mulheres trobriandesas etnografado por Annette Weiner, em contraposição ao sistema *patrilinear* de trocas em Mont Hagen, que foi estudado pela mesma Strathern. Essa não é uma diferença secundária e não deveria ser.

Marilyn Strathern (1984; 1988), apoiada em suas experiências etnográficas com os melanésios, imprime uma nova forma de fazer etnografia estabelecendo um distanciamento “[...] do ponto de vista das preocupações antropológicas e feministas ocidentais, do que poderiam parecer as ideias melanésias” (Strathern, 2006, p. 445). Em *O gênero da dádiva* (2006), publicado originalmente em 1988, Strathern observa os Hagen, cuja principal característica é a troca entre homens a partir da mobilização de seus clãs com outros grupos políticos com o objetivo de alcançar prestígio.

Segundo a autora, as mulheres em Hagen não participam ou vivem a vida pública por causa do seu sexo. Os homens, por sua vez, são descritos como aqueles que dominam as trocas coletivas seja para fins políticos, de guerra ou de cerimoniais religiosos, estabelecendo um controle absoluto da política, da vida pública e desdenhando do universo doméstico, cujo destino social é definido como lugar das mulheres.

Se essa relação de exercício político preponderante dos homens em Hagen é um ponto de interesse nosso, cabe agora entender como os melanésios definem suas relações para hierarquizá-las segundo signos de “prestígio” ou “desprezo”. Ao observar o circuito de trocas em Hagen, Strathern também abordou a relação entre gênero e dádiva e articulou uma crítica às categorias consagradas da antropologia. Dessa maneira, a necessidade de entender e aprofundar a análise sobre as trocas me obriga a fazer um movimento diferente, continuar a mergulhar nas questões de gênero de modo mais rigoroso trazendo a atenção sobre questões raciais numa interlocução teórica com Strathern, que desenvolveu uma importante crítica epistemológica da antropologia.

Strathern também estava interessada no binômio gênero e dádiva presente nas formulações de Weiner, mas sua questão virá de uma crítica ao caráter generalista pelo qual interroga sua antecessora. Essa percepção analítica aprofunda a crítica sobre a questão do gênero como uma condição que definiria a experiência da etnografia respondendo a divisão entre masculino e feminino, no limite de que uma antropóloga em campo teria a posição “privilegiada” para circular entre mulheres e descobrir a contribuição “específica” do gênero naquela sociedade, enquanto os homens não conseguiriam fazê-lo do mesmo modo, assumindo, assim, que o gênero, feminino ou masculino, poderia

impor barreiras sobre o modo de fazer a etnografia ou de acessar grupos e interações.

Cabe notar ainda diferenças entre as duas antropólogas quando se trata do material etnográfico, lembrando que para Strathern as mulheres ocupam um lugar de interlocução diferente, posto que em Mont Hagen elas são parte de um grupo de parentesco patrilinear, enquanto entre as trobriand, descritas por Weiner, o parentesco é matrilinear e essa diferença organiza as interações sociais de maneira distinta. Strathern, de maneira interessante, faz notar como as mulheres se movimentam entre os grupos sociais em Hagen, como intercambiam suas posições, tendo em vista que a autora inglesa mostra que as mulheres são usadas pelos homens como meios de trocas, dado que são e estão na parte do grupo de parentesco de seus pais e, quando casadas, de seus maridos. O gênero era analisado partindo do discurso dos grupos masculinos, enfatizando sua solidariedade, Strathern percebeu algum esgarçamento provocado ali por um tipo de relação baseada em antipatia dos dois lados. Ali havia, então, a dominação masculina descrita pela autora através do culto “nama”, cujo objetivo principal é manter a supremacia masculina em relação às mulheres através do controle dos homens sobre as “flautas”. Nesse culto, os homens detêm o controle das atividades comerciais e as mulheres, por sua vez, dominam as atividades de subsistência.

A autora discute o lugar de produção do trabalho das mulheres a partir da descrição de trocas de porcos entre os Hagen, confrontando as produções sobre a Melanésia a partir das concepções dos próprios Hagen acerca da troca de porcos, sua produção e consumo. Strathern questiona as categorias conceituais empregadas para explicar esse sistema de trocas,

por exemplo, “masculino” e “feminino”; “público” e doméstico”, a partir das relações de gênero e de exploração do trabalho. Dessa forma, Strathern acusa Weiner de ler as trocas trobriand entre mulheres com viés do feminismo ocidental, assim aponta um viés etnocêntrico na produção de Weiner. Para Strathern, Weiner foi injusta em sua crítica pelo modo como tratou a sua produção acerca da Melanésia ao dizer que é “uma escrita do ponto de vista masculino”.

Strathern colocou foco sobre um clássico problema de ordem sociológica, a saber, a relação indivíduo e sociedade. Sua crítica sobre o impensado ocidental¹³ que governa a antropologia clássica faz com que a antropóloga britânica desloque a antropologia simbólica que – falando de maneira muito alegórica e simplista – pode ser entendida como um esforço de interpretação sobre representações sociais para a estética, quando a autora, inspirada

13 Crítica anterior elaborada por Pierre Bourdieu (2005, p. 204-205) a Lévi-Strauss gerou um grande incomodo para a antropologia. Naquela ocasião, Bourdieu ainda se apresentava como antropólogo e provocou seu outrora “mestre” acerca do impensado etnocêntrico que habitava o antropólogo quando mobilizava as categorias de pensamento da década de 1970 para falar sobre “os povos das sociedades sem escrita” (Lévi-Strauss, 1955). Bourdieu chamou a atenção para o fato de que o próprio Lévi-Strauss foi cuidadoso e rigoroso quanto ao método para objetivar e colocar em perspectiva as categorias “dos nativos”, porém Lévi-Strauss não teve o mesmo rigor em objetivar as categorias do “pensamento selvagem” que habitam o impensado do próprio antropólogo. Já ali em 1967, em seu texto *Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée*, publicado originalmente na *Revue Internationale des Sciences Sociales* (vol. XIX, 3), Bourdieu demonstra que princípios de divisão do mundo ora articulados por Lévi-Strauss a partir dos usos das categorias de oposição *corpo e mente*, *masculino e feminino* ou mesmo *natureza e cultura*, denunciam o etnocentrismo da persistência de categorias do “pensamento selvagem” que habitam a mente do etnólogo ou melhor do antropólogo. Não por acaso sua ruptura com a antropologia vem também acompanhada dessa crítica epistemológica que sugere aos antropólogos e cientistas sociais de maneira geral que passem a adotar uma atitude reflexiva que implique não só em conhecer seus interlocutores com teorias, métodos e conceitos, mas compreender a si próprios, seu impensado, suas próprias condições sócio-históricas de produção do conhecimento, isto é, o seu próprio “pensamento selvagem”.

pelas contribuições da crítica estética de James Clifford (1998), arguira sobre a relação produzida nas formas de mobilizar e dar sentidos às categorias analíticas da antropologia.

Para meu argumento sobre a possível escassez de prestígio e reconhecimento nas teorias da reciprocidade entre mulheres, gostaria de situar duas categorias importantes “poder” e “riqueza”, ambas serão fruto de disputa entre antropólogas citadas e partem de horizontes antropológicos distintos para situar gênero e dádiva entre melanésios. Notem que os sistemas políticos descritos posicionam suas diferenças, por exemplo, linhagem matrilinear e patrilinear, que evocam formas tradicionais diferentes de agenciar poder e prestígio entre mulheres e homens.

Para Strathern (1981, p. 679), as transações públicas entre os Hagen são dominadas pelo gênero masculino, segundo a autora isso não significa dizer de qualquer maneira que o produto dessas transações, que nesse lugar seriam os porcos, são também um tipo de riqueza das mulheres Hagen, uma vez que a produção de porcos depende da manipulação, produção e destreza das mulheres. A diferença significativa em Strathern é que o sujeito relacional dotado de prestígio para o exercício das trocas é um sujeito do sexo masculino, não por acaso, é definido pela regra de parentesco. Considerando que Hagen é de linhagem patrilinear, a posição das mulheres nesse sistema de trocas é de produtora da riqueza¹⁴, mas não detentora de poder. São os homens que trocam os porcos das mulheres, objetos primários de controle das mulheres e objetos primários de domínio masculino.

14 Faço uso da categoria “riqueza” propositalmente, sabendo que é uma gramática central na produção de Weiner. Meu intuito é não distanciar a relação entre as autoras, mas dar outro verniz conceitual, localizando a diferença que parece ser fundamental entre suas contribuições, a saber, “riqueza” e “poder”.

É verdade que Strathern não esvaziará o conteúdo da riqueza das mulheres, isto é, os porcos que elas criam para serem trocados. De fato, nós temos um relato sobre um outro modo de produzir riqueza entre melanésias. Todavia, Weiner não estava errada em chamar a atenção de Strathern sobre o lugar social ocupado por essas mulheres cuja riqueza não lhes pertence, não lhes converte poder ou prestígio político. Strathern não poderia ver mais do que viu. Mesmo produzindo riqueza, as mulheres Hagen estavam esvaziadas de “agência” na vida pública, no lugar das relações de trocas, nesse lugar, do espaço público, da reciprocidade encarnada de prestígio e poder, aos meus olhos, as mulheres Hagen estavam ancoradas na *mais-valia sexista e patriarcal* da ordem assimétrica do masculino, que se percebe através da reprodução de uma linguagem do parentesco.

Diferente de Strathern, Weiner introduz a um só tempo uma etnografia da produção, da riqueza e do poder das mulheres em formas de reciprocidade cuja linhagem é matrilinear. Política, economia, religião e parentesco são, portanto, características dessas trocas chamadas por Mauss de *atos sociais totais*, sobre os quais, numa antropologia do presente, desperta interesse por nos questionar a reciprocidade contida em práticas de distribuição e produção de mulheres no mundo contemporâneo.

Minha correspondência antropológica com essas etnografias deslocou minha análise para algo que não é tão simples, o diálogo interseccional da produção antropológica precisa e carece de mais cor. Entendo que as mulheres descritas por Weiner, Strathern ou Malinowski estão localizadas em contextos diferentes, suas descrições suscitam novas perspectivas no trato etnográfico das desigualdades de gênero e na produção em antropologia.

Sabemos, então, que as descrições sobre o poder, a riqueza e a solidariedade entre mulheres fizeram parte de um conjunto de representações sociais acerca das mulheres no Ocidente. Daí a atualidade de Strathern, deslizando lugares socialmente compartilhados entre “díviduos”.

No entanto, Piedade (2017) me convence de que precipitar uma crítica estética não deslocará o lugar do poder e do reconhecimento nas trocas cerimoniais. Mesmo sabendo da existência política de mulheres negras produzindo novos sentidos de *justiça racial* e *justiça de gênero* no Brasil contemporâneo, ainda estamos vivendo condições desiguais que impedem a vivência plena da solidariedade entre mulheres. O prestígio e o poder político em *Kula* interdita a participação das mulheres como agentes de troca, assim como em Mont Hagen, são os homens que acumulam o poder através da riqueza produzida pelas mulheres, as trobriand realizavam suas trocas devotadas à Tuma para reciclar suas linhagens matrilineares e reforçar o poder de sua produção e reprodução social e espiritual, as TamoJuntas ainda trocam dores e sofrimentos como patrimônio diaspórico de mulheres negras, numa tentativa de reciclar sua dignidade. A riqueza, o poder, o prestígio e o reconhecimento das mulheres continuam a ser um importante traço por onde podemos enxergar as desigualdades.

Dororidade: outra forma de reciprocidade

O livro de Vilma Piedade, cujo título é *Dororidade* (2017), nos proporciona uma leitura sobre inquietações que se referem aos processos de dor e sofrimento racial vividos por mulheres negras que habitam sociedades marcadas por escravização, extermínio e subalternidade da população negra. Situa-se num campo de

disputas dos feminismos contemporâneos, refletindo desde aqui sobre poder, lutas sociais e resistência política.

Piedade desloca a compreensão do poder feminino partindo de narrativas de mulheres que experimentam a vivência de suas dores como potência e catapulta para novas frentes de lutas, jamais como um fim, um esgotamento ou um encerramento de sua biografia e, desse modo, entendo que ela rompe a lógica de objetificação do corpo da mulher negra. Piedade, como uma mulher negra, num contexto de discussões feministas, cuja categoria sororidade ganhava preeminência, aponta os limites de uma categoria que não compreende o lugar vasto da diversidade de mulheres que podem habitar este mundo. E, numa epifania, a autora diz às suas companheiras de debate feministas: “Não é sororidade, é Dororidade” (Piedade, 2017, p. 17). Vem da dor e do sofrimento que marcam as experiências biográficas das mulheres negras afrodiáspóricas. Curiosamente, a autora brasileira não renuncia à categoria sororidade, mas estabelece um *continuum* entre elas, seu ponto de vista sugere que a unidade, a aliança política e o reconhecimento da força feminista articulada pela sororidade encontra um elo com a dororidade, principalmente quando as mulheres brancas passam a compreender os limites da presunção do privilégio que envolve suas narrativas.

O texto de Piedade é rico em informações sobre a posição violenta que marca as vivências de mulheres negras brasileiras, é assim que a autora dá robustez ao seu conceito. Piedade fala das trabalhadoras domésticas, das mães de santo, das mulheres negras na política, do corpo hiperssexualizado das mulheres negras, articulando que essa “dor” tem um passado histórico, reflete um registro assombroso que marcou o sequestro e a escravização de

membros de países africanos que tiveram a um só tempo violência sob seus corpos, sua língua, sua religião, seu sistema político, sua arte, sua música, sua vida (Piedade, 2017, p. 20). E ao fazer essa articulação com o passado, Piedade nos transporta para o presente, o Brasil de hoje, que segue sem saber “quem mandou matar Marielle”, situando o lugar da dominação racial que vigora tentando silenciar as vozes negras. Desse modo, Piedade fala sobre a importância de “abandonar a visão eurocêntrica do feminismo, aproveitar o que nessa teoria fortalece a luta, contudo, sem perder de vista as estratégias de luta que se pode utilizar no feminismo preto” (Piedade, 2017, p. 34). Pensando sobre democracia e feminismos, Piedade nos move para uma reflexão contundente sobre as ancoras do mito da democracia racial do Brasil¹⁵ demonstrando a reprodução da estrutura desigual de gênero, raça e classe ancoradas na figura da faxineira, decorrente de práticas de violência propagadas por homens brancos, mulheres brancas, muitas aquelas que falam em nome de uma democracia, sem pensar sobre “o impensado selvagem”, ou melhor, o “impensado racista” que habita suas categorias de entendimento.

Quando eu argumentei que Dororidade carrega, nos seus significados, a Dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo, destaquei que quando se trata de Nós, Mulheres Pretas, têm um agravo nessa Dor, agravo provocado pelo Racismo. Racismo que vem da criação Branca para manutenção de Poder [...]. E o Machismo é Racista. Aí entra a Raça. E entra Gênero. Entra Classe. Sai a Sororidade e entra a Dororidade (Piedade, 2017, p. 46).

A experiência moral da dor infligida sobre o corpo de uma mulher negra carrega também uma identidade, um pertenci-

15 Sobre uma abordagem crítica do mito da democracia racial no Brasil ver Moraes-Lima (2020).

mento e a diáspora como sua localização. Embora naquele momento a ideia de entender o patrimônio relacional presente na TamoJuntas ganhasse precedência, não tratava ainda de questões que seriam atualizadas mais tarde, como venho tentando fazer no último ano, a saber, trazer para linha de frente uma leitura mais esmiuçada das contribuições de uma virada decolonial com Vilma Piedade (2017) na maneira como estou propondo aqui.

O que nasce da experiência de trocas para pensar gênero, raça e reciprocidade entre as TamoJuntas regula o uso recursivo da categoria dororidade na perspectiva de minhas interlocutoras, como meio conceitual de compreensão das relações de reciprocidade entre mulheres negras que compartilham experiências de dor e sofrimento como forma de luta social situada na experiência diaspórica (Morais-Lima, 2020).

As mulheres na TamoJuntas trocam favores, serviços, sua produção intelectual e, principalmente, suas dores. Elas produzem conhecimento. Elas trocam argumentos e também sofrimentos, lembremos o caso da advogada negra Laina Crisóstomo, narrado na abertura deste texto. Elas produzem perspectivas sobre direito e justiça disputando poder. E o fazem a partir da peça processual que é produzida coletivamente entre as advogadas mediante narrativas e experiências de sofrimento, violência e racismo articuladas por suas assistidas. Se inicialmente a sororidade nesses contextos era acionada por minhas interlocutoras para justificar seu engajamento nas trocas voluntárias, fazendo um retorno ao meu trabalho após ler Piedade (2017), afirmo que é a dororidade o conceito que melhor articula a resposta para o vínculo dessas mulheres. Era assim que Laina, Aline, Letícia, Maria, Carina, Ana, Janine articulavam o sentido forte do ser TamoJuntas, uma experiência ao mesmo tempo investida de suas narrativas de dor diante

do racismo e do machismo que desqualificava sua identidade no mundo jurídico, mas também fora dele. O encontro com as narrativas de suas assistidas, mulheres negras, assim como elas, era inteligível porque narrar o racismo e machismo contidos numa violência doméstica reflete uma condição alvo da experiência de lacuna própria da diáspora negra. Mulheres negras ensinavam-me de outro jeito a reconhecer que existe uma dor que nos torna cúmplices de um lugar e uma experiência situada historicamente.

Durante muito tempo, a sororidade foi acionada como um convite explícito para uma aliança política entre mulheres, ainda herdeira da categoria “mulher” pensada em um registro de sujeito universal e pouco aberto aos diversos modos de ser mulher. Em contraposição a essa interpretação clássica da sororidade, no presente, Piedade (2017) propõe entender a mudança de orientação política muito mais como, eu diria, o aumento de uma sensibilidade moral para o lugar vital que o reconhecimento da dignidade de mulheres pertencentes aos diferentes grupos sociais demanda. Nesse sentido, a dororidade produz uma torção sobre as dinâmicas de solidariedade entre nós. Como uma categoria de análise, a dororidade encontra sua força explicativa no reconhecimento dessas múltiplas identidades políticas produzidas na diáspora e desafia a abnegação do privilégio da branquitude que insiste em não se perceber excludente.

A partir da experiência de lacuna vivida na diáspora, essas mulheres percebiam o grau de desigualdade de uma sociedade como a nossa, que se mostra diariamente indisposta a absorver a dignidade no corpo de uma mulher negra. Esses são corpos situados para as margens e, naquele contexto etnografado, se constroem coletivamente na experiência de ser TamoJuntas que vincula aliança pela dor compartilhada com o acento do racismo.

Nessa esteira, bell hooks (2019) sussurrava ao meu pé do ouvido, lembrando a importância de promover a solidariedade política entre mulheres como foi feito por nós com a Marcha das Mulheres Negras em 2015. Muitas vezes, a autora descortina as inúmeras barreiras para isso se concretizar, mas destaca a ignorância das mulheres brancas, seu narcisismo próprio de uma branquitude que se beneficia dos efeitos perversos do racismo para o distanciamento social entre mulheres. Qual de nós poderia esquecer que os movimentos de mulheres só foram recebidos pela presidenta à beira do *impeachment*? Uma mulher negra não esquece sua dor, ela está sempre sendo lembrada do desconforto de habitar este mundo que o patriarcado ajuda a reproduzir nas estruturas fixas das desigualdades (gênero, raça e classe). A TamoJuntas percorre essa travessia das violências contra mulheres, criando processos de interação para que relações de reciprocidade verdadeiras entre nós seja uma constante.

A dimensão do sofrimento racial se mostrou a nuance relacional na forma da dororidade que mulheres negras, como aquelas que são TamoJuntas, compartilham. Elas sabem reconhecer a experiência de carregar sobre seus corpos a inquietude que o racismo causa, o desencaixe no mundo jurídico, o tratamento desigual na audiência, o racismo do terninho cuja qualificação das trocas é marcada pela experiência de um tipo de ser-mulher, isto é, a mulher negra diaspórica.

O privilégio branco era visível naquelas operadoras do direito que serviam-se das condições de classe para discriminar e explorar as negras, agindo com permissividade diante do racismo, “achando bom” a cena da advogada negra algemada em audiência, divertindo-se com os comentários elogiosos sobre o corte de seu terninho, do comentário indiscreto sobre a marca de sua bolsa,

sobre a altura de seu salto alto, sobre posicionar uma voz ativa sabendo que ela não será lida como “insolente”, mas como uma advogada “porreta”, como menciona a advogada negra Maria Nazaré durante nossa entrevista (Morais-Lima, 2020). Se uma mulher negra é assertiva, em muitas situações, seu interlocutor acentua e aciona um patrimônio de etiquetas negativas para reificar o lugar socialmente pré-imaginado de condição dessa mulher negra, “estas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (Collins, 2019, p. 136). O controle vem do estereótipo acionado para subvalorizá-las, diminuí-las à imagem socialmente etiquetada de “agressivas”, “insolentes”, “raivosas” ou “briguentas”, acionando o “status de *outsider*” nos termos de Hill Collins (2019). Circular insultos também é uma forma de manter reciprocidade, de caráter negativo, ela aparece em círculos distintos e no caso dessa pesquisa as audiências eram as arenas de sua reprodução.

Por outro lado, conforme quis destacar neste texto, as noções de solidariedade e reconhecimento entre as TamoJuntas não eram vividas como concorrentes, havia ali um conteúdo devotado ao reconhecimento genuíno de máxima hegeliana de que a solidariedade feminista contida na sororidade só se realizaria plenamente quando o respeito mútuo fosse considerado inalienável. Por isso, com irrefutável transparência, Piedade me leva a entender que um conceito precisa do outro, um contém o outro, pois a dororidade “contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo racismo” (Piedade, 2017, p. 16) e essa dor tem uma cor, um gênero e uma localização: mulher negra habitando a diáspora.

O contexto situacional que dá lugar para esse “estar juntas” é postulado através das narrativas cotidianas das minhas interlocutoras. Dessa forma, conheci um tipo de reciprocidade que me levou de volta ao impensado antropológico maussiano, cuja diferença entre uma troca de presente e uma troca de mercadorias reforçava para mim uma dupla inquietação etnográfica, a saber, a questão da criação dos vínculos sociais entre mulheres na/da TamoJuntas. Assim, renovava a questão de outra maneira: o que nasce da dádiva? E, agora, qual característica distingue esse tipo de reciprocidade de outros já descritos por estabelecidas(os) antropólogas e antropólogos? Assumir essa pretensão despertou em mim um desejo de esmiuçar a virada decolonial¹⁶ sobre as teorias da reciprocidade pensando sobre gênero, raça e localização.

Se para Marcel Mauss a dádiva assume um preceito moral coletivo no grupo social, aquele que se dá através da criação dos laços sociais sejam eles simbólicos ou materiais, cuja forma pode envolver trocar favores, serviços, ritos, pessoas ou objetos e presentes, a TamoJuntas me mostrava como se relacionar e compartilhar sentimentos, como reconhecer as assimetrias e o descortinar dos vínculos de “reciprocidade positiva” (entre

16 Articulado originalmente por Nelson Maldonado-Torres, em 2005, o chamado “giro decolonial” é um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade (Maldonado-Torres, 2007). Noutros termos seria uma atitude de contraposição à colonialidade, numa tentativa de romper com uma lógica monológica da modernidade. No meu entendimento, uma reflexão decolonial está e se faz aberta à pluralidade de vozes, práticas e formas de existir. Ao colocar dessa maneira pretendo a um só tempo marcar as vozes de afirmação e movimentação que fazemos como mulheres negras na diáspora. Fazemos nós, as TamoJuntas, as mulheres em situação de violência doméstica que rompem seus silêncios, as intelectuais negras que articulam suas categorias de pensamento como Piedade e as antropólogas negras, que assim como eu vivem a diáspora e praticam a vida acadêmica como uma “prática de liberdade” (hooks, 2013).

mulheres) ou de “reciprocidade negativa”¹⁷ (entre assistidas e agressores) presentes naquele contexto. Os atendimentos às assistidas detinham uma dimensão “terapêutica” que para as mulheres em situação de violência de gênero/racial se mostrava um lugar seguro para enunciar e compartilhar suas experiências de sofrimento. Saber ouvir, saber respeitar o tempo da dor de uma mulher em sofrimento é também um *habitus*, no sentido articulado por Pierre Bourdieu (1983; 1989). Mas do que um patrimônio de disposições políticas, a forma relacional genuína do ser TamoJuntas engendrava emoções, moralidades e uma lacuna própria da mulher negra que vive a diáspora em seu corpo.

O caráter voluntário da dádiva da jovem advogada negra soteropolitana abriu um circuito de trocas que, mais tarde, saberia ser exclusivo entre mulheres. A unidade de análise aqui é a TamoJuntas. Durante um tempo, aos meus olhos curiosos e intuitivos, sua principal característica era aquela que colocava a

17 A ideia de reciprocidade negativa aparece a partir daquilo que Mark Anspach (2012), em seu livro *Anatomia da vingança*, articula a respeito da teoria da reciprocidade. Segundo essa teoria propugnada por Anspach, uma das formas que a reciprocidade pode assumir é a do ciclo de vingança. Ao observar as audiências, frequentemente ouvia e lia nos processos a desqualificação e a degradação da mulher pelo ex-marido agressor e sua defesa diante de exigências como trocar os filhos de escola, vender imóveis das mulheres para cobrir dívidas dos homens, negociar regimes de convívio menos rígido para eles e atender aos horários e disponibilidade que eles desejavam. Os homens agressores articulavam narrativas de desqualificação das mulheres como *loucas, inconformadas, mentirosas, traidoras, desesperadas, interesseiras*. Esse tipo de troca de acusações se trata de uma forma de reciprocidade intermediária que circula dentro do sistema de justiça, quando é a advogada do agressor, a mãe, a irmã, a atual esposa ou o próprio agressor que mobiliza tal repertório como forma de se “vingar” da mulher que denunciou e rompeu o ciclo de violência doméstica. O uso de um repertório degradante e estereotipado sobre a mulher que é acusada de praticar alienação parental está relacionado com a preeminência do masculino, da assunção de uma honra hierarquizada entre homens e mulheres, uma estrutura enraizada de desigualdade de gênero que constitui de maneira oposta um uso interessado e abjeto da relação de afeto com a criança, fonte primária de valor na disputa de guarda (Morais-Lima, 2020, p. 196-197).

dimensão racial no centro da criação desse vínculo. A forma de advogar para mulheres em situação de violência doméstica que eram hipossuficientes estampava um conjunto de mulheres que possuíam uma dimensão comum de pertencimento: a experiência da dor e do sofrimento, produtos de uma intersecção de opressões. Era ali junto com elas que entendia o grau de vinculação que reunia mulheres negras em defesa de outras mulheres.

Delineando novos circuitos de afetos recíprocos: uma agenda de pesquisa¹⁸

Meu interesse em pensar sobre o lugar da reciprocidade nas relações de mulheres negras trocando dores na diáspora me fez revisitar o *Kula*, lembrando do prestígio que as trocas de suas conchas e inhames faziam circular, da *Dala* deslocando politicamente poder e prestígio através de trocas cerimoniais entre mulheres e deuses com produtos das fibras e folhas de bananeiras em Trobriand, encontrando a cocriação e trocas de porcos entre os Hagen e deslizando a fixidez do gênero, mas concentrando a produção de sua riqueza no poder masculino; e, finalmente, posicionando o olhar sobre mulheres negras criando solidariedade pelo vínculo do sofrimento racial, expresso na forma da dororidade, um tipo de reciprocidade cuja “riqueza” são dores e sofrimentos impingidos sobre a experiência de ser mulher negra diaspórica, cuja história produz a todo momento novos registros desse patrimônio de sentidos e emoções sendo atualizados através da denegação de sua dignidade.

18 Uma primeira versão desse debate foi apresentada no GT de Teoria Social durante o 45º Encontro Anual da Anpocs. Agradeço as considerações de Simone Brito, Diogo Corrêa e, especialmente, Raquel Weiss, que estimulou fortemente desdobramentos que ganharam lugar nessa agenda de pesquisa.

Assim, podemos entender como a experiência de lacuna sobre não nomear uma violência racial introduz nas mulheres negras um lugar específico de produção de sentimentos morais. Percebemos o corpo hiperssexualizado, a exclusão de espaços de poder, a rejeição de relacionamentos, a violência doméstica, a vulnerabilidade econômica, a escassez educacional, a degradação da estética negra, o rebaixamento intelectual e acadêmico, o tiro por acidente sobre o corpo negro, tudo isso faz parte das “imagens de controle” sobre as quais fala Patricia Hill Collins (2019). O olhar de vigiar e punir corpos negros, assim como o destino social dos trabalhos de servir como destino pré-escolhido para mulheres negras, são exemplos históricos do que configura esse patrimônio, essa riqueza das mulheres negras, cujo nome pode ser registrado como “dororidade”.

Advirto, minhas leitoras, que ao falar em riqueza das mulheres negras e localizar sentimentos morais de dor e sofrimento racial da nossa experiência existencial, não o faço no sentido vulgar de romantização; mas ao contrário, busco refletir de que maneira a experiência da escassez ou dos laços esgarçados que posicionam mulheres negras no pior ponto de partida em nossa sociedade conseguirá produzir uma forma de reciprocidade particular que introduz respeito mútuo e reconhecimento como pré-condição de uma ética feminista e antirracista. Esse singularismo é a experiência da diáspora vivida pelas mulheres negras. É, portanto, desse lugar que a produção de Vilma Piedade (2017) encontra com a minha maneira de olhar para as formas de reciprocidade entre mulheres negras do Brasil contemporâneo (Morais-Lima, 2020).

A experiência de compartilhar um tipo de sofrimento próprio de uma identidade marcada por gênero, raça e localização faz desse conceito um interessante modo de profanar a antropolo-

gia contemporânea, mais do que isso, ela nos insere em outra perspectiva, não aquela de Strathern, cuja estética parece ser suficiente para escapar a uma crítica de Weiner. Mas de Vilma Piedade quando nos incita a pensar o lugar descentrado do *status quo*, do que é possível fazer a partir das margens. Mulheres negras, como as minhas interlocutoras da TamoJuntas, demonstram constantemente o que significa trocar dores, um sistema de contraprestações de sofrimentos que nos une na diáspora em torno de uma luta comum: o direito à dignidade de viver livre da violência. Sentido amplo, mas facilmente distinto da experiência de liberdade de um homem branco que não será confundido com um auxiliar de serviços gerais ao entrar numa sala de audiências como advogado, não terá sua identidade questionada inúmeras vezes numa mesma audiência, que não será algemado por querer fazer uma contestação ou que não sofrerá a experiência da violência doméstica e intrafamiliar nos moldes que encontramos fartamente registrados em pesquisas de nosso país. Essa dor um homem branco não experimenta, não vivencia.

A reciprocidade que nutre relações entre mulheres negras vem de um lugar que se reconhece, aquele onde a dor é compartilhada. Uma dor que tem registro racial, que tem passado histórico. A nossa dor não é alegoria, não é moeda corrente para livrar mal-estar. A dor da mulher negra diaspórica é visceral. A dor da mulher negra diaspórica é política. Essa riqueza transiciona lugares socialmente compartilhados, distribui prestígio, reconhecimento, favores, posiciona direitos, conduz políticas e converte dor e sofrimento em experiências de lutas sociais moralmente motivadas, nos termos de Axel Honneth (2003). Esse é o lugar da dororidade: uma forma de reciprocidade, uma ética feminista e um horizonte antirracista. Um tipo relacional que

engendra a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retribuir como forma de catapultar um horizonte afrofuturista que permita socializar mulheres negras como potências em si mesmas e não como aquelas que posicionam o maior grau de vulnerabilidade social. E é sobre isso que gostaria de continuar a aprofundar minha reflexão daqui em diante.

Referências

- ALMEIDA, Silvio Luiz. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ANSPACH, Mark Rogin. *Anatomia da vingança: figuras elementares da reciprocidade*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- BOAS, Franz. *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, D.C: Smithsonian Institution, 1970.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática *In*: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. *In*: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. O campo econômico. *Política & Sociedade*, Santa Catarina, v. 4, n. 6, p. 15-57, 2005.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.
- HILL COLLINS, Patricia. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- GIDDENS, Anthony. *A Constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- CRISOSTOMO, Laina. Mulheres negras são maioria, mas ainda sofrem com preconceito. Entrevista cedida a Camila Botto. *Portal Geledés*. Feminino e Além, maio 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/mulheres-negras-sao-maioria-mas-ainda-sofrem-com-preconceito/>. Acesso em: 10 mar. 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. A atualidade da divisão sexual e centralidade do trabalho das mulheres. *Revista de Ciências Sociais – Política & Trabalho*, v. 1, n. 53, p. 131-143, 2021.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Editora 34, 2003.

HOOKS, bell. *O Feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LORDE, Audre. *Sister outsider: Essays & Speeches by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coord.). *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.

MAUSS, Marcel. O ensaio sobre a dádiva (1925). In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MELO, Hildete Pereira de; MORAES, Lorena Lima de (org.). *A arte de tecer o tempo: perspectivas feministas*. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2020.

MILLS, Wright C. *A imaginação sociológica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MORAIS-LIMA, Andressa Lídicicy. *Azul Profundo: Etnografia das práticas de advocacia feminista e antirracista na Bahia*. 2020. 447f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

MORAIS-LIMA, Andressa Lídicicy. *Marcha das Mulheres Negras 2015: etnografia das lutas por reconhecimento do Movimento Feminista Negro*. In: MELO, Juliana; SIMIÃO, Daniel; BAINES, Stephen. (org.). *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade*, Natal: EDUFRRN, 2016.

MORAIS LIMA, A. L.; FREITAS, C. E. “EU NÃO SABIA QUE ERA CRIME”: inarticulação linguística do sofrimento em situações de violência intrafamiliar. *Política & Trabalho: revista de ciências sociais*, [S. l.], v. 1, n. 46, 2017.

OLIVEIRA, Luís R. Cardoso de. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Série Antropologia*, v. 413. Brasília: DAN/UnB, 2007.

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

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do ensaio sobre o Dom. *Mana*, v. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.

SIGAUD, Lygia. Les Paysans et le Droit: Le Mode Juridique de Règlement des Conflits. *Information sur les sciences sociales*, v. 38, n. 1, p. 113-147, 1999.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. “Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery”. In: S. ORTNER; WHITEAD, H. (ed.). *Sexual Meanings*. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

WEINER, Anette. *Women of value, men of renown: new perspectives in Trobriand exchange*. Austin: University of Texas Press, 1977.

DA IMUNIDADE À SUSCETIBILIDADE: BREVES REFLEXÕES SOBRE RAÇA, RISCO E DOENÇA NA PANDEMIA DE COVID-19

Rosana Castro

Início de agosto de 2020, cinco meses de isolamento social devido à pandemia de Covid-19. O trabalho acadêmico ficou ainda mais intenso devido à transição para o regime de *home office* (Segata, 2020). Na esperança de me manter informada e, ao mesmo tempo, em contato virtual com amigos e familiares, voltei a utilizar cotidianamente uma rede social que havia abandonado havia alguns anos. Seu *post* continha o *link* para um artigo científico publicado no periódico *The Lancet*, sobre o qual ela comentou algo que assim parafraseio: Publicação no *Lancet* sobre mortalidade por Covid-19 entre negros no Brasil mostra que, depois da idade, a raça é o segundo maior fator de risco para a doença.¹ A postagem recebeu uma série de compartilhamentos e *likes*. Aparentemente, tanto a postagem quanto o artigo haviam sido bem recebidos, pois corroboravam uma importante discussão a respeito do impacto desproporcional de Covid-19 sobre grupos negros brasileiros.

Particularmente, fiquei preocupada com o modo com que a informação fora repassada e procurei investigar um pouco melhor do que se tratava o conteúdo do artigo. Meu incômodo

¹ Seguindo recomendações éticas sobre uso de postagens públicas na internet, o trecho foi parafraseado. A postagem original continha *link* para o artigo de Baqui *et al.* (2020).

central, que retomo neste ensaio sob a forma de problema antropológico, estava na sugestão de que a raça configura um “fator de risco” para mortalidade por Covid-19 e nos modos com que noções e materialidades específicas sobre raça e risco estão sendo performadas no contexto da pandemia do novo coronavírus. Naquele momento, o debate acerca das interpelações recíprocas entre os contágios por Covid-19 e a configuração ubíqua do racismo no Brasil estavam candentes, e, assim entendendo, o estudo publicado no *The Lancet* estava sendo compreendido como uma peça científica que articulava estatisticamente a disparidade de óbitos entre negros e brancos – com o estatuto de objetividade que os números socialmente adquirem em processos de descrição, análise e produção da vida sanitária. A explicação dada para esse fato, entretanto, era ambígua: ao mesmo tempo que evocava o tema do racismo, acionava uma noção de raça que poderia haver entre negros um elemento inato que lhes colocaria sob maior risco de adoecimento e morte. Mesmo diante de uma tentativa da economista de engajamento com o debate antirracista, pergunto-me quais os sentidos e implicações de uma associação entre raça e risco para qualificar o debate sobre o impacto diferenciado de Covid-19 entre diferentes grupos raciais no Brasil?

Seguindo tal problematização, apresento neste ensaio algumas notas reflexivas a partir de uma investigação exploratória não sistemática acerca da produção científica sobre a relação entre raça e risco no contexto da pandemia do novo coronavírus, preocupada particularmente com as explicações e interpretações oferecidas pelos cientistas para as disparidades que encontraram, em diferentes países, na morbimortalidade por Covid-19 entre diferentes grupos raciais e étnicos. Particularmente, interessam-me os artigos científicos, comentários em periódicos especializados e

declarações à imprensa feitos por cientistas que se pronunciaram, assertiva ou especulativamente, a respeito de uma associação necessária entre raça, risco, doença e morte por Covid-19 – especialmente para grupos não brancos. O foco estará justamente nos periódicos biomédicos reunidos sob o *Lancet*, não só por sua centralidade na publicação de artigos de notório reconhecimento na comunidade científica internacional, mas também por este ter sido uma empresa que assumiu o antirracismo como um posicionamento e uma postura editorial, científica e política durante a pandemia (Eclinicalmedicine, 2021; *The Lancet*, 2020).²

Ao contrário do que pode parecer ao senso comum antropológico, produções científicas que correlacionam raça e doença não são absurdos do passado ou mal-entendidos sem qualquer correspondência com práticas contemporâneas das ciências biomédicas. Estudos etnográficos e qualitativos têm cartografado uma série de práticas, publicações e tecnologias científicas que presumem ou sugerem haver diferenças biológicas inatas e incomensuráveis entre grupos raciais, identificáveis por elementos como disparidades na incidência ou prevalência de certas doenças crônicas, taxas diferenciadas de mortalidade por certas doenças ou variações nas respostas e reações a determinados medicamentos (Castro, 2020; Muniz, 2019; Roberts, 2011; Zuberi; Patterson; Stewart, 2015). Nesses contextos, a associação entre raça e risco ganha um lugar central, tanto por possibilitar a produção de conhecimentos e tecnologias diagnósticas voltadas à identificação de tendências ou suscetibilidades ao desenvolvimento de certas doenças, atribuídas clinicamente a indivíduos de distintos per-

2 Busca realizada na base de dados do periódico *The Lancet*, com os termos de busca “covid AND (race OR ethnicity)”, em todas as revistas da marca, considerando publicações lançadas entre 1º de janeiro de 2020 e 30 de junho de 2021.

tencimentos raciais e étnicos; quanto por abrir espaço para especulações afinadas ao desenvolvimento de práticas de mercado voltadas à comercialização de tecnologias personalizadas e mais lucrativas (Benjamin, 2018; Bliss, 2013; Roberts, 2011).

Neste ensaio, pretendo me aproximar de algumas práticas e discursos científicos voltados à associação entre as noções e categorias de raça e risco no contexto da pandemia de Covid-19, relacionando tais produções aos modos contemporâneos de materialização da raça em suas múltiplas práticas e efeitos. Interessa-me investigar justamente como tais tecnologias da diferença atuam de modo a construir uma racionalidade e uma razoabilidade para as diferenças raciais no interior e a partir de práticas científicas (Benjamin, 2016). Nesse sentido, o esforço metodológico aqui empreendido acompanha o de Amade M'Charek, de registrar como a raça é “feita” ou performada (*enacted*) e, assim, “o desafio de estudar a raça é o de desnaturalizar sem desmaterializar e, simultaneamente, atentar para a materialidade sem fixar a raça” (M'Charek, 2013, p. 424). Mais do que isso, pretendo refletir criticamente sobre como os agenciamentos naturalizantes da raça implicam a produção de especulações discursivas que atrelam negritude e doença, em detrimento de leituras, interpretações e políticas que centralizam os processos de racialização e o racismo como vetores de produção de processos de adoecimento e morte.

Dedico especial atenção à articulação entre raça e risco prevista na noção de *suscetibilidade*, categoria central que evidencia o deslizamento da identificação descritiva da prevalência de casos graves e óbitos por Covid-19 em minorias raciais para a associação entre o pertencimento racial de indivíduos desses grupos e seu risco aumentado de adoecimento. Antes de passar a uma aproximação dessa categoria, procurarei situar brevemente

o candente debate racial que marcou o primeiro semestre de 2020, bem como a circulação de informações falsas sobre uma suposta *imunidade* negra ao Covid-19. Diante desse contexto inicial, partirei então para um sobrevoo panorâmico tanto dos discursos científicos que procuraram associar o racismo aos modos de adoecimento, quanto daqueles que buscaram ir “além de explicações sociais e econômicas” (Chaudhary *et al.*, 2020) no esforço de apontar razões e soluções para as profundas inequidades raciais nas internações e óbitos por Covid-19 em países como o Brasil e os Estados Unidos e em regiões do Reino Unido. Ao compreender criticamente esses processos de descrição do adoecimento e da racialidade, procuro explicitar diferentes modos com que as ciências biomédicas estão disputando as práticas performativas da raça, o peso do racismo como fator relevante para investigação científica das disparidades raciais na pandemia e os modos de registrar, interpretar e descrever a relação entre raça, racismo e risco.

Entre o sufoco e o sufocamento: Covid -19, ciência e a fisiologia do racismo

Em 22 de março de 2020, Dona Cleonice Rodrigues, de 63 anos, cozinheira negra de uma família branca do bairro do Leblon, no Rio de Janeiro, faleceu devido às complicações do Covid-19 após contato com seus patrões recém regressos de uma viagem de turismo pela Itália. Dona Cleonice trabalhou até adoecer, tendo falecido em poucas horas após a busca de atendimento de saúde, enquanto seus patrões seguiram em isolamento e, posteriormente, recuperaram-se da doença (Fantástico, 2021).

Tendo sido uma das primeiras vítimas do Covid-19 no Brasil, o caso de Dona Cleonice explicitou uma série de características social e racialmente matizadas do percurso da pandemia no país: o vírus foi contraído primeiramente por grupos de pessoas que tinham trânsito pelo exterior e lá se contaminaram (Candido *et al.*, 2020). Pressionando inicialmente o sistema privado de saúde por atendimento, é razoável entender que, aparentemente, esses grupos tinham maiores acessos às tecnologias e serviços de saúde, bem como renda para adesão às medidas sanitárias mínimas, o que poderia lhes oferecer maiores chances de recuperação (Conte *et al.*, 2020). Pessoas pobres e negras, em especial as mulheres negras, passaram a entrar em contato com o vírus mediante sua circulação entre os bairros de classe média e de luxo, tendo suas chances de proteção reduzidas pelas pressões para manutenção da rotina de trabalho e pelas precarizações diversas que articulam suas vidas em uma dinâmica de dependência para manutenção de “serviços essenciais” e descartabilidade, à medida que tais riscos se concretizam em adoecimentos e mortes (Machado, 2020).

Ao longo de 2020 e 2021, o tema do racismo circulou com intensidades variadas na imprensa e em publicações científicas, sendo associado às questões como o avanço de contágios e óbitos sobre populações negras, indígenas e migrantes; à escassez de equipamentos, leitos e políticas públicas organizadas; à exposição ao risco de trabalhadores informais; à violência doméstica; ao desenvolvimento e ao acesso a vacinas, dentre outros (Brasil, 2021; Goes; Ramos; Ferreira, 2020; Ipea, 2021; Kirby, 2020; Muniz *et al.*, 2021; Santos *et al.*, 2020). Os efeitos da pandemia agravados pela recorrente violência policial nas periferias urbanas tiveram um destaque particular. No cenário internacional, o sufocamento de George Floyd por um policial branco nos Estados Unidos, em

25 de maio de 2020, levou grupos e movimentos negros estadunidenses às ruas, orientados pelos dizeres “*Black Lives Matter*” bradados a plenos pulmões. O fato de Floyd ter lutado por sua vida, ao sinalizar repetidamente que não conseguia respirar, ecoou nas mortes por falta de ar ocasionadas pelo contágio pelo vírus SARS-CoV-2 (Souza; Medeiros; Mendonça, 2020), que atingiu de sobremaneira a população negra nos Estados Unidos e em outros países como a Inglaterra e o Brasil (Bhala *et al.*, 2020).

Nesse cenário, ativistas de diferentes países somaram vozes ao *Black Lives Matter* (De Miguel, 2020). Engrossando o coro grave de vozes em diáspora, cartazes e manifestações nas ruas de diferentes cidades do Brasil criticaram o racismo e a violência de Estado perpetrada e acirrada durante a pandemia (Souza; Medeiros; Mendonça, 2020; Medeiros; Anjos, 2020), por meio de ações e omissões que fizeram morrer e deixaram morrer. As tensões entre manter as medidas de isolamento domiciliar e as manifestações coletivas nas ruas enfatizavam que, diante das múltiplas formas de morte persistentes e emergentes durante a pandemia, era necessário lutar por condições de assistência e cuidado em saúde e preservação da vida de pessoas negras. Se o uso de máscaras como forma de proteção e solidariedade por vezes colocou homens negros sob vigilância policial aumentada (Benjamin, 2020; Góes; Ramos; Ferreira, 2020), o racismo nos pôs diante da antinegitude como experiência de constante sufocamento. Nesse sentido, o cenário do Covid-19 guarda aproximações com o que foi astutamente descrito por Frantz Fanon, em referência a uma espécie de agência etiológica do racismo, contraposta a teses racistas sobre um suposto complexo de inferioridade do negro:

[...] se é verdade que devo me libertar daquele que me sufoca, porque realmente *não consigo respirar*, permane-

ce a evidência de que é insalubre enxertar num substrato fisiológico (dificuldade mecânica de respiração) um elemento psicológico (dificuldade de expansão) (Fanon, 2020, p. 43, grifo nosso)³.

A mecânica asfixiante do racismo e suas articulações com a circulação do vírus tornaram-se temas incontornáveis até mesmo para os ambientes mais austeros. Provocados pela repercussão das ações de ativistas negros, alguns periódicos científicos internacionais responderam institucionalmente ao desafio histórico de reflexão sobre a participação dos saberes e práticas da biomedicina na conformação do racismo moderno. A lendária revista *Nature*, por exemplo, comprometeu-se a “trabalhar para eliminar práticas antinegras na pesquisa”, em um editorial publicado em junho de 2020 (Nature, 2020, p. 147). Identificando o assassinato de George Floyd e a onda global de protestos iniciada nos Estados Unidos como um marco histórico e um chamado para a mudança, o editorial declara, ainda, que

reconhecemos que a *Nature* é uma das instituições brancas responsáveis pelo viés na pesquisa e na academia. As iniciativas da ciência têm sido – e assim continuam – cúmplices do racismo sistêmico, e devem se esforçar mais para corrigir essas injustiças e amplificar vozes marginalizadas (Nature, 2020, p. 147).

Naquele mesmo mês, a revista *Science*, igualmente renomada, reconheceu o assassinato de Floyd como disparador de um momento para “olhar no espelho” e assumir seu lugar na conformação do racismo e da supremacia branca: “é hora de o establishment científico confrontar essa realidade e admitir seu papel em sua perpetuação” (Thorp, 2020, p. 1161).

3 Para reflexões a respeito dos modos de sufocamento do racismo nos e formas para “devolver o ar” aos pulmões de pessoas negras, ver Sharpe (2016). Agradeço à Taís de Sant’Anna Machado por essa valiosa indicação.

Os periódicos reunidos sob o *Lancet*,⁴ voltados especificamente para publicações biomédicas e internacionalmente reconhecidos como referências na área, assumiram também um posicionamento público. Em julho de 2020, a revista *The Lancet Planetary Health* publicou um editorial no qual admite que a academia tem seus próprios artefatos coloniais problemáticos e “se compromete a garantir que o jornal seja um fórum antirracista de pesquisas, comentários e novas peças produzidas por uma diversidade de autores” (*The Lancet Planetary Health*, 2020, p. 256).

Seguindo essa mesma tendência, o próprio *The Lancet* (2020) e outros jornais associados, como o *EbioMedicine* (2020), *The Lancet Diabetes & Endocrinology* (2020) e *The Lancet Child & Adolescent Health* (2020) publicaram editoriais que articulavam os assassinatos de George Floyd e Breonna Taylor⁵ às repercussões do racismo na prevalência por mortes por Covid-19, comprometendo-se a combater o racismo em suas práticas científicas e conclamando suas comunidades de especialistas a fazerem o mesmo. Adicionalmente, o *Lancet* formou o *Group for Racial Equality* (Grace), voltado à consolidação dos compromissos assumidos e à implementação de ações pela igualdade racial nas equipes e publicações da revista, bem como lançou o primeiro número da coleção “*Racial Inequity in Health*” (*Eclinicalmedicine*, 2021).

4 O *Lancet* é um jornal semanal bicentenário, que conjuga um conjunto de 22 periódicos voltados a publicações no campo da biomedicina. Durante a pandemia de Covid-19, os artigos publicados em periódicos da marca tiveram resultados largamente divulgados, sobretudo os relativos aos desenhos epidemiológicos da pandemia em diferentes países e o desempenho de medicamentos e vacinas em ensaios clínicos.

5 Breonna Taylor tinha 26 anos e trabalhava como técnica em emergências médicas quando teve sua casa invadida, em 13 de março de 2020, por policiais, que dispararam dezenas de tiros e a assassinaram.

Em que pesem os esforços dos periódicos científicos internacionais de manifestarem publicamente suas posições e iniciativas de combate ao racismo na ciência, quero aqui destacar um conjunto de pesquisas, comentários e outras peças nos jornais do *Lancet*, cujos autores hesitam ou resistem em incorporar perspectivas que avaliem os modos com que discriminações raciais repercutiram na pandemia de Covid-19. Alguns, mais do que isso, insistiram em abordagens às altas taxas de morbidade e mortalidade de populações negras por Covid-19 por meio da atualização de formas biologizantes da categoria raça. A seguir, apresentarei alguns desses trabalhos, bem como algumas características distintivas que permitem etnografar e analisar criticamente os modos com que a categoria *suscetibilidade* foi acionada como ferramenta alusiva à associação direta entre raça, risco e doença. Antes, contudo, quero sinalizar brevemente como essa categoria emergiu em um contexto mais amplo no qual, surpreendentemente, não se atribuía à população negra qualquer condicionamento patologizante – pelo contrário, no início da pandemia de Covid-19, *fake news* ou mesmo hipóteses científicas marginais especularam sobre uma suposta *imunidade* negra ao adoecimento pelo novo coronavírus.

Da imunidade à suscetibilidade: raça e risco na pandemia de Covid-19

Em meados de março de 2020, início do isolamento, escolas e universidades foram fechadas. Recebi mensagens de uma colega, antropóloga negra, pelo WhatsApp. Ela me escreveu bastante preocupada com algumas informações que circulavam nas redes sociais, com suposições de que a Covid-19 seria uma doença mais restrita a pessoas brancas e ricas, perguntou-me se eu sabia algo

a respeito. Aparentemente, tais especulações se referiam ao fato de que os primeiros casos de Covid-19 no Brasil eram de pessoas brancas que haviam feito viagens internacionais e haviam se infectado no exterior. Diante disso, especulações falsas circularam em diferentes redes sociais alegando que o coronavírus apenas causaria adoecimento em brancos “ricos” e *playboys*, estando pessoas pobres e negras supostamente imunes ou somente passíveis a sintomas muito brandos da doença. Conversando com essa colega, ela me explicou que a ideia de fundo parecia remeter a uma percepção hierarquizada dos riscos relacionados à experiência do racismo e da privação de direitos e recursos parecia mais arriscada do que o contágio por um vírus, sobre o qual ainda se conhecia muito pouco. Nesse sentido, tais sujeitos supostamente não precisariam se preocupar tanto com os contágios e nem aderir às medidas sanitárias de proteção.⁶

Ao longo das semanas seguintes, especulações em torno de uma suposta imunidade negra ao coronavírus parecem ter ganhado mais espaço e novas inflexões. Indicando que informações com esse teor já avançavam significativamente, alguns portais de notícias se ocuparam de apontar a falsidade de assertivas que associavam raça e imunidade.⁷ Nesse sentido, no dia 2 de março de 2020, o portal *Notícia Preta* publicou uma matéria intitulada “É

6 Agradeço à Bárbara Cruz pela autorização para registro de parte de nossas conversas neste ensaio, bem como pelo compartilhamento de refinadas reflexões sobre esse momento inicial da pandemia.

7 Naquele momento, a circulação de informações falsas já eram uma marca desta pandemia, havendo uma atuação significativa de portais de checagem de fatos para tentar dirimir confusões e desinformações. A pandemia de SARS-CoV-2, contudo, não se trata da primeira epidemia viral marcada pela ampla circulação de informações falsas pelas redes sociais. Os casos de infecção pelo vírus Zika, por exemplo, foram também acompanhados da disseminação significativa de rumores e informações falsas pelo WhatsApp (Garcia, 2017; Williamson, 2020).

Fake! Notícias falsas dizem que pele negra é resistente ao coronavírus” (Bernardes, 2020). Na mesma direção, no dia 10 de março de 2020, o portal do jornal Estado de Minas publicou uma matéria com o título “Mitos e verdades sobre o coronavírus: o que é fato ou fake acerca da doença” (Gontijo, 2020). Dentre parágrafos curtos sobre o uso de vitamina D como proteção contra o coronavírus e a efetividade relativa das máscaras como medida profilática, havia a seguinte redação: “Pele negra é mais resistente ao coronavírus? Mito”. Segundo a reportagem haveria artigos que indicariam que “a pele negra produz anticorpos para combater a doença”; no entanto, finalizava o trecho afirmando que “qualquer pessoa pode contrair a patologia, independentemente da cor da pele”.

Ambas as matérias atribuíam a origem de tais notícias à circulação de informações sobre a recuperação de um jovem camaronês de acometimentos graves da doença, convalescência essa supostamente atribuída à “composição genética africana” (Bernardes, 2020). Em referência à circulação de desinformações com o mesmo conteúdo nos Estados Unidos, Cato Laurencin e Anessah McClinton (2020) igualmente identificaram que as alegações em torno de uma suposta “imunidade negra” teriam ganhado força a partir da repercussão da notícia de que Kem Daryl, um estudante camaronês de 21 anos residente na China, tinha sido o primeiro negro infectado e recuperado da doença, após um período de internação. Segundo os autores, após a veiculação desse caso

vários reportes sem fundamento emergiram, declarando que a constituição genética de negros ou mesmo a presença da melanina tornariam negros imunes ao vírus. A notícia se espalhou via mídias e outros espaços sociais, mesmo quando figuras negras proeminentes relataram ter contraído o vírus (Laurencin; McClinton, 2020, p. 398).

O “mito da imunidade negra” ganhou ainda mais força diante da expectativa generalizada de um desastre completo decorrente do avanço e dos efeitos da pandemia em países do continente africano. De acordo com Chelsey Carter e Ezelle Sanford III (2020, p. 11), “teorias sobre a imunidade de pessoas negras ao novo coronavírus se espalharam rápida e amplamente, com o número inicialmente pequeno de casos na África citados frequentemente como evidência”. Com o passar dos meses e com a emergência de epicentros da doença na Inglaterra, na Itália e nos Estados Unidos, havia entre cientistas do mundo inteiro a projeção de que as mortes em países africanos superariam aquelas encontradas em países do Norte Global.⁸ O fato, entretanto, de as curvas de casos e mortes terem crescido em escala muito menor do que a esperada levantou uma série de hipóteses sobre as razões dessa configuração da pandemia em uma região da qual não se esperava tanto, como a juventude de boa parte da população, clima favorável, a imunidade preexistente pela exposição a outros coronavírus (Njenga *et al.*, 2020) ou mesmo a existência de algum fator genético relacionado à ancestralidade africana (Ghosh; Bernstein; Mersha, 2020).

Com o avanço da pandemia, alegações sobre uma suposta imunidade de pessoas negras ao novo coronavírus parecem ter sido parcialmente desbancadas⁹, sobretudo diante das iniqui-

8 Segundo Nanjala Nyabola (2020, p. 15), tal expectativa, expressa em perguntas sobre o porquê de africanos não estarem morrendo por Covid-19 “sugere que mais africanos *deveriam* estar morrendo por COVID-19 – em um sentido normativo ao invés de descritivo. Isso expõe a expectativa de que, quando o mundo sofre, a África deve sofrer mais”.

9 Considero o abandono dessa hipótese apenas parcial porque, aparentemente, ainda há especulações sobre uma resistência negra ao coronavírus a partir da surpresa de diversos pesquisadores sobre o controle da pandemia em países africanos. Tendo a expectativa inicial de descontrole total da epidemia no continente frustrada, cientistas procuram investigar possíveis explicações biológicas para essa situação.

dades raciais apontadas em estudos epidemiológicos nacionais feitos em locais como os Estados Unidos, o Reino Unido e o Brasil. Com a desproporção racializada de adoecimentos, casos e mortes por Covid-19 nesses países, havendo uma sobrecarga para grupos negros e outros grupos raciais não brancos, a tendência do debate público e científico caminhou na direção de compreender as razões desse cenário e propor soluções para mitigá-lo. Considerando o universo de artigos levantados no *Lancet*, enquanto a maior parte dos estudos e discussões avançaram no sentido de caracterizar o racismo como elemento fundamental das iniquidades em saúde, racismo esse manifesto na distribuição desigual das possibilidades de cuidado e de exposição aos riscos de contágio (Anderson; Malhota; Non, 2021; Arena *et al.*, 2020; Bhala *et al.*, 2020; Bhui, 2021; Golestaneh *et al.*, 2020; Parpia *et al.*, 2021; Sze *et al.*, 2020; Baqui *et al.*, 2020); outras pesquisas procuraram investigar possíveis fatores de ordem biológica que pudessem corroborar a hipótese de uma *suscetibilidade* inata de certos grupos racializados ao novo coronavírus (Chaudhary *et al.*, 2020; Cook, 2021; Zakeri *et al.*, 2020)¹⁰.

Seguindo essa última linha, o trabalho de Chaudhary *et al.* (2020), por exemplo, é iniciado com uma sutil contraposição dos autores com relação a argumentos focados em fatores sociais e econômicos para explicar disparidades raciais nos desfechos de infecções pelo vírus SARS-CoV-2 nos Estados Unidos. Diante disso, os autores sugerem, diversa ou complementarmente, exa-

10 Uma proporção de trabalhos científicos procurou, ainda, sugerir pesos relativos para questões relacionadas às iniquidades socioeconômicas, exposições diferenciadas ao risco de contágio e “predisposições” ao desenvolvimento de formas graves da doença – descritas, por vezes, a partir da correlação entre internações e óbitos por Covid-19 e a prevalência de comorbidades em grupos sociais negros ou asiáticos (Pan *et al.*, 2020; Pareek *et al.*, 2020).

minar “diferenças na trombogenicidade intrínseca como outro fator contributivo significativo e propor avaliações objetivas da homeostase para abordar disparidades raciais nos desfechos por COVID-19” (Chaudhary *et al.* 2020, p. 1). Considerando os riscos e os impactos de eventos e estados trombóticos na evolução de casos de Covid-19 e revisando artigos científicos sobre diferenças diagnósticas entre distintos grupos raciais, os pesquisadores argumentam que

[...] a totalidade da evidência sustenta que AA [afro-americanos] têm inflamação e biomarcadores de trombose mais elevados, seguidos por caucasianos (especialmente de ascendência europeia) e então asiáticos. O estímulo trombótico induzido pela COVID-19 combinado a uma maior trombogenicidade intrínseca provavelmente contribui para a disparidade em desfechos clínicos entre grupos raciais (Chaudhary *et al.* 2020, p. 1-2).

A atenção para características e predisposições biológicas inatas, em especial, a sugerida inclinação de afro-americanos ao desenvolvimento de trombose, é considerada, ao final da publicação, um elemento cuja avaliação possibilitaria o desenvolvimento de intervenções terapêuticas personalizadas – que, por sua vez, poderiam reduzir disparidades raciais no contexto do Covid-19. Nesse contexto, a raça emerge associada ao risco de desenvolvimento de quadros severos de Covid-19 devido às características entendidas como naturais ou inerentes aos negros, fator esse que não somente contribuiria para explicar a disparidade na mortalidade pela doença como para impulsionar o desenvolvimento de pesquisas e tecnologias diagnósticas baseadas na identificação racial do paciente. Assim, a sugerida personalização do tratamento estaria associada a não somente um quadro clínico ou sintomático, mas também ao perfil racial do sujeito, podendo haver diferentes encaminhamentos a partir dessa avaliação.

O artigo de Zakeri *et al.* (2020), na mesma direção, considera “pouco claras” as contribuições das comorbidades e de privações socioeconômicas nas disparidades raciais dessa pandemia, bem como afirma haver incertezas sobre “se a etnicidade impacta predominantemente no risco de infecção, progressão da doença uma vez infectado, ou sobrevive após admissão com Covid-19 severa” (Zakeri *et al.*, 2020, p. 5). A pesquisa que embasa a publicação se ocupou de realizar um estudo de caso-controle em uma região particular da cidade de Londres, com o objetivo de “determinar a relação entre etnicidade, demografia populacional local, comorbidades individuais, perfis socioeconômicos e admissão hospitalar por COVID-19 severa” e “estabelecer se a etnicidade está associada com o desfecho hospitalar da COVID-19 severa” (Zakeri *et al.*, 2020, p. 2).¹¹ Ao classificar e analisar diferentes momentos do adoecimento, os autores descreveram seus achados em termos relativos e proporcionais: enquanto as chamadas etnicidades negra e miscigenada teriam mais risco de internação por adoecimento severo, asiáticos teriam maior mortalidade hospitalar – ambos comparados com brancos.

Nesse esforço comparativo, a materialização da raça em termos biologizantes emergiu nesse trabalho mediante dois esforços de isolamento desta como elemento discreto e estável e de seu correlacionamento causal a estados coletivos específicos de risco. No primeiro, encontra-se a descrição da categoria de *suscetibilidade*, que, segundo os autores, está apenas “modesta-

11 Esse foi um dos poucos trabalhos levantados que descrevem como foram agrupadas as categorias de autoidentificação mobilizadas na pesquisa: “Branco (Inglês, Irlandês e qualquer outro Branco), Negro (Africano, Caribenho e qualquer outro Negro), Asiático (Indiano, Paquistanês, Bengalês, Chinês e qualquer outro Asiático) e Miscigenados/Outros” (Zakeri *et al.*, 2020, p. 3). Chamo atenção aqui para como as categorias admitem composições raciais, étnicas, geográficas e nacionais bastante abrangentes.

mente” embasada em fatores socioeconômicos, de um ponto de vista estatístico (Zakeri *et al.*, 2020, p. 6). Assim, avança-se para uma análise que considera que populações negras e sul-asiáticas teriam, segundo estudos científicos diversos, maior proporção de comorbidades e, além disso, de um ponto de vista genômico, indivíduos de ancestralidade africana (em comparação com os de ancestralidade europeia), teriam uma resposta inflamatória “mais forte” a infecções patogênicas. O segundo esforço está no movimento de minimizar fatores socioeconômicos, políticos e sanitários fundamentais para o reconhecimento dos modos diferenciais de exposição de sujeitos ao risco de contágio na análise da *suscetibilidade* racial ao desenvolvimento de Covid-19 grave. Elementos como a quantidade de pessoas na mesma moradia dos sujeitos da pesquisa, bem como sua ocupação, possibilidade de adesão às medidas de isolamento e acesso aos equipamentos de proteção individual, estão reconhecidamente ausentes nos dados e na análise da pesquisa de Zakeri *et al.* (2020) e são considerados:

[...] “limitações” do estudo. Tais restrições, por sua vez, foram “corrigidas” por análises estatísticas que afastariam qualquer possibilidade de seus estudos serem “significativamente confundidos pelos dados ausentes” (Zakeri *et al.*, 2020, p. 9-10).

À luz dessas análises, os autores finalizam o artigo afirmando que “o background étnico pode ser considerado um fator de risco para suscetibilidade severa à COVID-19” (Zakeri *et al.*, 2020, p. 10), performando estatisticamente uma materialização biologizante da raça por meio da associação entre negritude e uma tendência inata de adoecimento – correlação esta tida como demonstrada e potencializada em casos de infecção pelo vírus SARS-CoV-2. Distinções biologizantes avançam, ainda, nas sugestões de intervenções clínicas diferenciadas pelos autores desse

estudo. Em uma entrevista publicada no portal de notícias do King's College London, um dos pesquisadores que assinam o artigo explicou que “para pacientes negros, a questão pode ser como prevenir infecções leves de progredirem para severas, enquanto para pacientes asiáticos pode ser como tratar complicações que ameaçam a vida” (News Centre, 2020).

Ressalto que a classificação aqui inicialmente proposta, entre artigos que priorizam o racismo ou materializações biologicizantes da raça em análises do desenho da pandemia, pode ser nuançada a partir de uma aproximação mais detalhada de alguns artigos em particular. Em diversos trabalhos é possível identificar caracterizações ambíguas com relação aos elementos que devem ser privilegiados na explicação das disparidades raciais no contexto da pandemia, podendo inclusive apontar para análises e conclusões inesperadas quando levamos em conta os pressupostos e escolhas metodológicas adotadas. Por exemplo, o artigo de Baqui *et al.* (2020), citado na postagem mencionada no início deste ensaio, assim interpreta os achados de disparidades raciais no Brasil em seu resumo:

[...] encontramos evidências de dois efeitos distintos, porém associados: mortalidade aumentada na região norte (efeito regional) e nas populações pardas e pretas (efeito etnicidade). [...] O efeito etnicidade pode estar relacionado a diferenças na suscetibilidade à COVID-19 e acesso a cuidados em saúde (incluindo cuidados intensivos) entre diferentes grupos étnicos (Baqui *et al.*, 2020, p. 1018).¹²

Nas seções de discussão do artigo completo; contudo, os autores avaliam a “susceptibilidade” ou “vulnerabilidade” de pretos

12 Segundo os autores, “o efeito regional é movido pela carga crescente de comorbidades em regiões com níveis menores de desenvolvimento socioeconômico” (Baqui *et al.*, 2020, p. 1018).

e pardos ao Covid-19 como efeitos decorrentes de iniquidades ocupacionais, habitacionais, ambientais e sanitárias que afetam indivíduos negros de modo mais intenso, como a exposição à poluição, menor disponibilidade de água para higiene adequada e admissão menos frequente em unidades de tratamento intensivo do que pessoas brancas em condições semelhantes. Assim, os autores argumentam que:

Essa iniquidade étnica tem importantes raízes e implicações sociais: comparados com brasileiros brancos, pretos e pardos têm, em média, menos segurança econômica, têm menor probabilidade de poderem ficarem em casa e trabalharem remotamente e compõem uma proporção substancial de trabalhadores de saúde e de cuidado, tornando-os desproporcionalmente mais vulneráveis à Covid-19 (Baqui *et al.*, 2020, p. 1024).

Por outro lado, o estudo de Golestaneh *et al.* (2020), voltado a uma análise das disparidades na mortalidade por Covid-19 nos Estados Unidos, indica no resumo do artigo que seu estudo de corte com pacientes do Bronx Montefiore Health System identificou uma mortalidade aumentada de pacientes negros quando comparados com indivíduos brancos. Segundo os autores, essa situação está “incompletamente explicada pela idade, reporte de comorbidades múltiplas e métricas disponíveis de disparidade sociodemográfica” (Golestaneh *et al.*, 2020, p. 1). Se parece razoável esperar que os autores do estudo caminhassem para uma explicação que privilegiasse associações genético-raciais para esse quadro, por exemplo, a proposta interpretativa dos cientistas leva em conta como a prevalência de doenças crônicas em pacientes negros que faleceram de Covid-19 no contexto estudado poderia ser avaliada a partir de iniquidades no acesso a tratamentos. Quando consideradas as comorbidades de negros e brancos, os autores advertem que esse único fator não é necessariamente

capaz de oferecer uma correlação entre raça e risco, dada a pouca sensibilidade da variável.

[...] o significado da comorbidade em populações minoritárias pode ser diferente. Se a resposta do sistema de saúde à comorbidade descoberta na população minoritária é desproporcionalmente inadequada, então o registro da comorbidade tem implicações mais perniciosas. Um diagnóstico de comorbidade em negros pode ser mais severo que em brancos porque pode estar funcionalmente ignorado de forma desproporcional. Assim, enquanto comorbidades podem se apresentar como uma entidade de cobrança com um diagnóstico com CID 10, a falha em remediá-las adequadamente pode ser uma ameaça biológica maior para um paciente Negro do que para sua contraparte Branca (Golestaneh *et al.*, 2020, p. 6).

De modo destacado, o artigo de Golestaneh *et al.* (2020) constrói um argumento que parece compreender a raça como um fator indissociável do racismo, ao fazer convergir os modos com que padrões diferenciados de assistência à saúde de pacientes negros repercutem nos dados sobre frequência de comorbidades nessa população. Desse modo, os autores colocam em questão a máxima, reiterada desde o início da pandemia, de que a presença de doenças crônicas preexistentes e sua prevalência em populações negras de diferentes países justificaria significativamente a sobrecarga de mortalidade por Covid-19 desses grupos. Em sua perspectiva, não se trata de considerar doenças como diabetes, hipertensão e asma como fatores que acometem negros por uma predisposição racial-genética a desenvolvê-la. Ao contrário, trata-se de avaliar como diferenças persistentes na mortalidade total da população negra estudada poderiam ser explicadas por diferenças na severidade dessas doenças não detectadas em registros diagnósticos da pesquisa, correspondentes a processos de reiteradas iniquidades no acesso a serviços e tratamentos de saúde.

Reflexões finais: raça e risco em contextos contemporâneos

Especulações, hipóteses, *fake news* e pesquisas científicas em torno das associações entre raça e doença estiveram em evidência desde o início da pandemia, um debate que contou com participação e atenção de múltiplos atores e grande repercussão na mídia e nas redes sociais. A multiplicidade com que a categoria raça emergiu no debate médico-científico sobre os contornos e configurações da pandemia de Covid-19 denota não somente algumas repercussões das movimentações internacionais por justiça social para pessoas negras no contexto da pandemia, mas tensões, divergências e disputas internas persistentes no campo da biomedicina sobre como descrever, contabilizar, avaliar e interpretar informações relativas a disparidades raciais na morbimortalidade de diferentes grupos. O caso do Covid-19, portanto, não é isolado, já que se articula e atualiza uma série de debates científicos acerca da correspondência entre processos históricos de racialização e possíveis diferenças inatas e incomensuráveis entre sujeitos racialmente classificados.

Apesar das continuidades com momentos anteriores, chama atenção como tais debates se deram em um contexto no qual os periódicos científicos biomédicos de maior destaque internacional se comprometeram publicamente com o combate ao racismo em suas publicações e nas comunidades científicas que formam sua audiência principal. Enquanto, por um lado, esses compromissos se veem materializados em editoriais, manifestos ou coleções voltadas à reunião de artigos que contemplem informações sobre inequidades raciais na saúde, por outro, persistem em publicações que reiteram entendimentos essencialistas, que

associam indivíduos e grupos não brancos a uma predisposição inata ao adoecimento. Nesse sentido, tais trabalhos contribuem para a construção de uma espécie de “perfilamento médico” (*medical profiling*), processo que, segundo Ruha Benjamin (2013), guarda paralelos com aqueles realizados em abordagens policiais a sujeitos negros:

Enquanto a apropriação do idioma do *profiling* do trabalho policial corre o risco de confundir dois diferentes modos de endereçar indivíduos com base em seu pertencimento grupal – um buscando penalizar e o outro revitalizar – esses modos compartilham uma lógica essencialista subjacente que assume que características externas (por exemplo, a cor da pele) pode nos dizer algo sobre características subjacentes, seja a propensão para uma atividade criminal ou uma predisposição a uma doença (Benjamin, 2013, p. 143).

No contexto da pandemia de Covid-19, o acionamento ou mesmo a atualização de conhecimentos científicos que associam negritude e doença mediante materializações biologizantes da noção de raça podem contribuir para a construção de interpretações que naturalizem a morte de sujeitos negros e identificados em outros grupos raciais não brancos. Nesses processos, afirmações ou extrapolações que, total ou parcialmente, associam suas mortes às predisposições consideradas inatas a todos os indivíduos de certos grupos, constantemente o fazem em detrimento de análises que avaliem em que medida os processos de racialização desses sujeitos lhes expõem a situações potencialmente adoecedoras de modo persistente e continuado. É notável, ainda, como tais abordagens naturalizantes tendem, ao singularizar a raça como elemento biológico em sentido estrito, a caminhar para a proposição de intervenções tecnológicas específicas, entendidas como possíveis inovações atinentes a uma medicina personali-

zada. Nesse sentido, sugerem que complexas inequidades raciais poderiam ser resolvidas mediante soluções tecnológicas e de mercado aplicadas a diferentes contextos clínicos.

Os artigos aqui revisados, embora analisados de modo não sistemático, permitem uma aproximação dos modos diversos com que categorizações e noções raciais vêm permeando a pandemia em que vivemos. Meu esforço esteve em chamar atenção aos modos com que performances biologizantes da raça se atualizaram em publicações científicas, midiáticas e em redes sociais, colocando-as como problemas antropológicos a serem criticamente analisados mediante as correlações problemáticas que propõem em termos como *imunidade* e *suscetibilidade* como chaves explicativas para complexos cenários epidêmicos. Aparentemente antitéticos, essas chaves analíticas e abordagens materiais podem colaborar, de modo semelhante, para que grupos específicos e historicamente vulnerabilizados sejam responsabilizados pelos riscos aos quais estão expostos e submetidos, ao mesmo tempo que as iniquidades que vivenciam são cientificamente articuladas a processos de produção tecnológica e de valor que os adscribe como naturalmente destinados às vizinhanças do adoecimento e da morte.

Referências

ANDERSON, M. A.; MALHOTA, A.; NON, A. L. Could routine race-adjustment of spirometers exacerbate racial disparities in COVID-19 recovery? *The Lancet*, v. 9, p. 124-125, 2021.

ARENA, P. J. *et al.* Race, COVID-19 and deaths despair. *Eclinical Medicine*, v. 25, n. 100485, p. 1-2, 2020.

BAQUI, P.; BICA, I.; MARRA, V.; ERCOLE, A.; VAN DER, Schaar, M. Ethnic and regional variations in hospital mortality from COVID-19 in Brazil: a cross-sectional observational study. *Lancet Glob Health*, v. 8, p. 1018-1026, 2020.

- BENJAMIN, R. *People's Science: bodies and rights on the stem cell frontier*. California: Stanford University Press, 2013.
- BENJAMIN, R. Catching our breath: Critical Race STS and the carceral imagination. *Engaging Science, Technology, and Society*, v. 2, p. 145-156, 2016.
- BENJAMIN, R. Prophets and profits of racial science. *Kalfou*, v. 5, n. 1, p. 41-53, 2018.
- BERNARDES, T. É fake! Notícias falsas dizem que pele negra é resistente ao coronavírus. *Notícia Preta*, 2 mar. 2020.
- BHALA, N. et al. Sharpening the global focus on ethnicity and race in the time of COVID-19. *The Lancet*, v. 395, p. 1673-1676, 2020.
- BHUI, K. Ethnic inequalities in health: The interplay of racism and COVID-19 in syndemics. *Eclinical Medicine*, v. 36, n. 100953, 2021.
- BLISS, C. The marketization of identity politics. *Sociology*, v. 47, n. 5, p. 1011-1025, 2013.
- BRASIL, Conselho Nacional de Saúde. *Recomendação nº 004, de 30 de março de 2021*. Conselho Nacional de Saúde, 2021. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/recomendacoes-cns/1671-recomendacao-n-004-de-30-de-marco-de-2021>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- CANDIDO, D. et al. Routes for COVID-19 importation in Brazil. *Journal of Travel Medicine*, v. 27, n. 3, 2020.
- CARTER, C.; SANFORD III, E. The myth of black immunity: racialized disease during the COVID-19 pandemic. *Black Perspectives*, 3 abr. 2020. Disponível em: <https://www.aaihs.org/racializeddiseaseandpandemic/>. Acesso em: 8 ago. 2021.
- CASTRO, R. *Economias políticas da doença e da saúde: uma etnografia da experimentação farmacêutica*. São Paulo: Hucitec, 2020.
- CHAUDHARY, R. et al. Race-Related disparities in COVID-19 thrombotic outcomes: Beyond social and economic explanations. *Eclinical Medicine*, v. 29, p. 100647, 2020.
- CONTE, D. et al. Oferta pública e privada de leitos e acesso aos cuidados à saúde na pandemia de COVID-19 no Brasil. *Saúde em Debate*, 2020. No prelo.
- COOK, M. Potential factors linked to high COVID-19 death rates in British minority ethnic groups. *The Lancet Infectious Diseases*, v. 21, n. 4, p. 68, 2021.

DE MIGUEL, R. A onda de indignação contra o racismo se espalha por todo o mundo. *El País*, 8 jun. 2020.

EBIOMEDICINE, E. Racism in science: what can we do about it? *EbioMedicine*, v. 57, 2020.

ECLINICALMEDICINE, E. Framing racial and ethnic inequity in health care, a collection. *Eclinical Medicine*, v. 36, p. 1-2, 2021.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANTÁSTICO. “Uma pessoa muito batalhadora”, diz sobrinho de empregada doméstica que morreu de coronavírus, 22 mar. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/03/22/uma-pessoa-muito-batalhadora-diz-sobrinho-de-empregada-domestica-que-morreu-de-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 14 ago. 2021.

GARCIA, M. P. *Disseram por aí: deu zika na rede! Boatos e produção de sentidos sobre a epidemia de zika e microcefalia nas redes sociais*. Rio de Janeiro: Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde. Fundação Oswaldo Cruz, 2017.

GHOSH, D.; BERNSTEIN, J. A.; MERSHA, T. B. COVID-19 pandemic: the African paradox. *JoGH*, v. 10, n. 2, p. 1-6, 2020.

GOES, E. F.; RAMOS, D. DE O.; FERREIRA, A. J. F. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 18, n. 3, p. e00278110, 2020.

GÓES, E.; RAMOS, D.; FERREIRA, A. Uso de máscara, homens negros e o racismo institucional em tempos de pandemia. Rede Covid. *Ciência, Informação e Solidariedade*, 26 maio 2020. Disponível em: <https://redecovida.org/2020/05/26/uso-de-mascara-homens-negros-e-o-racismo-institucional-em-tempos-de-pandemia/>. Acesso em: 27 jul. 2021.

GOLESTANEH, L. *et al.* The association of race and COVID-19 mortality. *Eclinical Medicine*, v. 25, n. 100455, 2020.

GONTIJO, J. Mitos e verdades sobre o coronavírus: o que é fato ou fake acerca da doença. *Estado de Minas*, 20 mar. 2020.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Pandemia e políticas públicas: a questão étnico-racial no centro do debate. *Boletim Político Institucional* 26. Rio de Janeiro: Ipea, 2021. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/boletim_analise_politico/210304_bapi_26.pdf. Acesso em: 27 jul. 2021.

- KIRBY, T. Evidence mounts on the disproportionate effect of COVID-19 on ethnic minorities. *Lancet Respir Med*, v. 8, n. 6, p. 547-548, 2020.
- LAURENCIN, C.; MCCLINTON, A. The COVID-19 pandemic: a call to action to identify and address racial and ethnic disparities. *Journal of Racial and Ethnic Health Disparities*, v. 7, p. 398-402, 2020.
- MACHADO, T. DE S. Trabalho essencial na pandemia: a descartabilidade de vidas de trabalhadoras negras. *Boletim Anpocs – A questão étnico-racial em tempos de crise*, n. 7, p. 1-5, 2020.
- M'CHAREK, A. Beyond fact and fiction: on the materiality of race in practice. *Cultural Anthropology*, v. 28, n. 3, p. 420-442, 2013.
- MEDEIROS, F.; ANJOS, P. dos. Doença, violências e racismo: a pandemia do novo coronavírus em Florianópolis/SC. *Ponto Urbe*, v. 27, 2020.
- MUNIZ, B. *et al.* Brasil registra duas vezes mais pessoas brancas vacinadas que negras. *Agência Pública*, 15 mar. 2021.
- MUNIZ, T. P. Controvérsias e desafios metodológicos e políticos da classificação racial na biomedicina. *Ñanduty*, v. 7, n. 10, p. 28-49, 2019.
- NATURE, E. Systemic racism: science must listen, learn and change. *Nature*, v. 582, p. 147, 2020.
- NEWS CENTRE. Black and Asian patients have increased risk of severe COVID-19 at different stages of the disease. *King's College London News Centre*, 9 out. 2020.
- NJENGA, M. K. *et al.* Why is there low morbidity and mortality of COVID-19 in Africa? *Am. J. Trop. Med. Hyg.*, v. 103, n. 2, p. 564–569, 2020.
- NYABOLA, N. How to talk about COVID-19. *Africa Boston Review*, 15 out. 2020. Disponível em: <https://bostonreview.net/global-justice/nanjala-nyabola-how-talk-about-covid-19-africa>. Acesso em: 8 ago. 2021.
- PAN, D. *et al.* The impact of ethnicity on clinical outcomes in COVID-19: a systematic review. *Eclinical Medicine*, v. 23, n. 100404, p. 1-8, 2020.
- PAREEK, M. *et al.* Ethnicity and COVID-19: an urgent public health research priority. *The Lancet*, v. 395, n. 10234, p. 1421–1422, 2020.
- PARPIA, A. S. *et al.* Racial disparities in COVID-19 mortality across Michigan, United States. *Eclinical Medicine*, v. 33, n. 100761, p. 1-9, 2021.
- ROBERTS, D. *Fatal Invention: how science, politics, and big business re-create race in the twenty-first century*. New York: The New Press, 2011.

- SANTOS, M. P. A. Dos *et al.* População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estudos Avançados*, v. 34, n. 99, p. 225-243, 2020.
- SEGATA, J. A colonização digital do isolamento. *Cadernos de Campo*, v. 29, n. 1, p. 163-171, 2020.
- SHARPE, C. *In the wake: on Blackness and Being*. Durham; London: Duke University Press, 2016.
- SOUZA, F. A.; MEDEIROS, T.; MENDONÇA, A. L. DE O. “Eu não posso respirar”: asfíxiados pelo coronavírus e pelo Estado racializado. *Physis*, v. 30, n. 3, p. e300316, 2020.
- SZE, S. *et al.* Ethnicity and clinical outcomes in COVID-19: A systematic review and meta-analysis. *Eclinical Medicine*, v. 29-30, n. 100630, p. 1-17, 2020.
- THE LANCET CHILD & ADOLESCENT HEALTH, E. Action against racism: the path to better child health outcomes. *The Lancet Child & Adolescent Health*, v. 4, n. 8, p. 555, 2020.
- THE LANCET DIABETES & ENDOCRINOLOGY, E. COVID-19 and Racism – a double edged dagger. *The Lancet Diabetes & Endocrinology*, v. 8, n. 6, p. 649, 2020.
- THE LANCET, E. Medicine and medical science: Black lives must matter more. *The Lancet*, v. 395, p. 1813, 2020.
- THE LANCET PLANETARY HEALTH, E. Strands of injustice. *The Lancet Planetary Health*, v. 4, n. 7, p. 256, 2020.
- THORP, H. H. Time to look in the mirror. *Science*, v. 368, n. 6496, p. 1161, 12 jun. 2020.
- WILLIAMSON, E. COVID, and quarantine: notes from a WhatsApp group Collecting COVID-19. *Anthropological Responses*, 27 abr. 2020. Disponível em: <https://anthrocovid.com/2020/04/27/zikv-covid-and-quarantine-notes-from-a-whatsapp-group/>. Acesso em: 8 ago. 2021.
- ZAKERI, R. *et al.* A case-control and cohort study to determine the relationship between ethnic background and severe COVID-19. *Eclinical Medicine*, v. 28, n. 100574, p. 1-11, 2020.
- ZUBERI, T.; PATTERSON, E. J.; STEWART, Q. Race, methodology, and social construction in the genomic era. *AAPSS*, v. 661, p. 109-127, 2015.

O LUGAR DOS HOMENS NA LUTA PELO DIREITO À MORADIA: NOTAS ETNOGRÁFICAS DE UMA OCUPAÇÃO NA REGIÃO PORTUÁRIA DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO¹

Rolf Malungo de Souza

Em casa que mulher manda, até o galo canta fino.
Provérbio português

Cheguei à ocupação Emiliano Zapata² num sábado, final da manhã, por isso, o **coletivo**^{3,4} estava muito movimentado e o movimento era intenso. Vários moradores estavam fazendo suas atividades: lavando roupa na máquina de lavar; varrendo ou fazendo pequenos reparos; preparando o almoço na cozinha coletiva (na época, não havia cozinhas nos **apartamentos**⁵); e as crianças fazendo brincadeiras: corriam, gritavam etc. Havia um gru-

1 Agradeço as contribuições de Cristhiane Malungo, sem elas, o caminho seria mais complicado.

2 Para preservar a privacidade dos moradores, mudei o nome da ocupação. Essa ocupação está, desde 2016, em um prédio na Região Portuária da cidade do Rio de Janeiro que ficou abandonado por mais de 15 anos.

3 As categorias nativas vão estar em negrito e itálico.

4 Espaço onde os moradores se reúnem para conversar, fazer as refeições e festas, além de ser onde acontecem encontros, assembleias, palestras etc., é a sala de estar dos moradores.

5 Categoria nativa para designar as unidades familiares, que pode ser um ou dois cômodos geminados.

po de universitários que conversava com Zezinho⁶ e Carlinhos⁷ que explicavam como funcionava uma ocupação organizada por movimentos sociais e como se deu a ocupação Emiliano Zapata. A presença dessas pessoas não alterava a rotina dos moradores, que já estavam acostumados com a presença de estudantes, docentes, jornalistas (brasileiros e estrangeiros). Os moradores entravam e saíam, fazendo que, quem estivesse de plantão⁸, não tivesse tempo para ficar sentado e assistir a TV que ficava ligada praticamente 24 horas por dia.

Figura 1 – Conversa com universitários no coletivo



Fonte: Acervo do autor.

6 Todos os nomes neste texto são fictícios. Negro de pele clara, morador da ocupação desde o início da ocupação, tem 40 anos.

7 Branco, também morador da ocupação desde o início da ocupação, tem 35 anos.

8 Um dos deveres dos moradores é *dar um plantão* na portaria. Esse plantão pode ser X horas por dia, por vinte e quatro, de forma que sempre há alguém na portaria para se assegurar que não entre pessoas estranhas à ocupação. A chave de entrada da ocupação fica exclusivamente com quem está de plantão.

Figura 2 – O outro lado do *coletivo*, onde algumas moradoras conversam, enquanto, ao fundo, outras fazem suas atividades domésticas



Fonte: Acervo do autor.

Logo que cheguei, depois de cumprimentar os moradores, me dirigi para onde estava o Manuel⁹. Ele consertava um ventilador que havia encontrado na rua. É costume que, quando morador se deparava com alguma coisa que *servia* (que pudesse ser útil), levava o achado para que pudesse ser reutilizada na *Emiliano*, coisas tais como portas, sanitários, eletrodomésticos – como o ventilador que estava sendo consertado –, encanamentos, além de outras coisas menores, como parafusos, roscas e fio.

9 Branco, 50 e poucos anos. Morou em um morro do centro da cidade. Ficou sem sua casa após um grande deslizamento de terra.

Figura 3 – Manuel consertando o ventilador

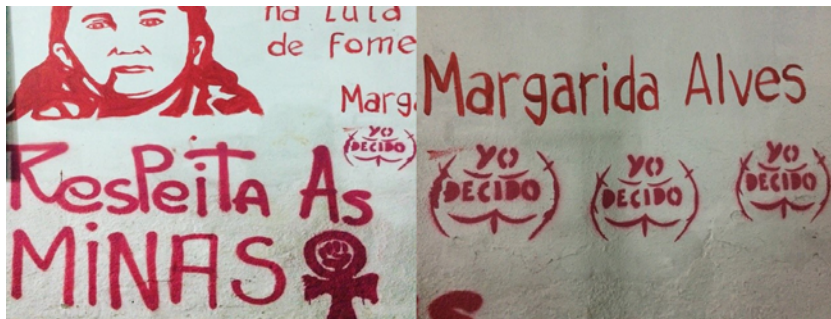


Fonte: Arquivo da cinegrafista Émilie B. Guérette.

A “oficina” de Manuel fica próximo à mesa onde os moradores fazem suas refeições, onde acontecem as reuniões semanais, são feitas as assembleias e se discutem as decisões sobre os caminhos da ocupação. Para a *Aliança* o ideal é que haja pelo menos um representante maior de idade de cada família em cada assembleia. Começamos a conversar amenidades, sobre como foi a semana, quais as novidades, quem eram os visitantes e coisas assim. Enquanto ele limpava uma das ferramentas na pia da cozinha, comecei a ler, pela enésima vez, os cartazes e grafites que estavam em quase todas as paredes da ocupação, onde estavam escritas várias mensagens contra o sexismo, *Machismo mata!*, *Lavar a louça não vai diminuir a sua masculinidade*, *Respeite as minas!*, *Yo decido!* (desenhado em um dorso feminino), entre outros. Enquanto eu lia, percebi que Manuel havia retornado e me observava sorrindo, aproveitei a “deixa” para perguntar o que

ele achava daqueles cartazes e mensagens. Enquanto voltava ao concerto, ele disse que achava importante aqueles *avisos*.

Figura 4 – Várias mensagens contra o sexismo



Fonte: *Avisos* na parede da Ocupação Emiliano Zapata.

– Antes muitos homens na *Emiliano* – dizia ele – tinham comportamento machista, não deixavam as mulheres falar, queriam impor sua vontade, nas reuniões sempre tinha problema com a lideranças [do movimento social] que sempre fala sobre o direito das mulheres, do respeito à fala de cada uma das pessoas. Sempre dava problema e eram sempre os mesmos cara – falando mais baixo e olhando para os lados. Esses lembretes são importantes para tentar conscientizar os homens e mulheres da *Emiliano* – falava como quem repete uma frase que ouviu muitas vezes.

Pegando um pincel e embebendo em um pouco de gasolina e continuou:

– Aqui a gente faz oficinas que nos ensinam como a gente deve se comportar com as mulheres [...] – mudando o tom, mais falando mais baixo – se falar bobagem tem sempre alguém pra chamar a atenção da gente. Eu perguntei:

– Você já tinha tido esse tipo de informação antes de morar em uma ocupação?

– Não, nunca tive. Morar em ocupação é uma coisa muito diferente [...]. Quando eu morava no morro [do Sal-

gueiro], cada um vivia na sua vida. Você fechava a porta e o que acontecia lá dentro da casa, era problema do casal. Quando você mora em uma ocupação, muda todo [...] você fica sem privacidade. Aqui você convive com tudo que é tipo de gente. É como morar em uma casa com vários quartos de parede fina.

– Aqui gente não manda em nada, tudo é o movimento, as lideranças, a gente fica meio sem voz ativa. Ele olha para os lados, se curva na minha direção e fala mais baixo: – No começo, estranhei um pouco [...] tinha esse pessoal esquisito (risos) – um pessoal extravagante. Mulher falando grosso e homem falando fino. Eu não tenho nada contra, mas eu não convivia. No começo eu estranhei, mas com o dia a dia, a gente acaba se acostumando, mas se bobear, a gente acaba falando fino também! – As oficinas ajudaram nessa convivência? Perguntei. – Sim! Muito! Eu fui aprendendo que cada um tem a sua opção, cada um vive na sua, mas sempre coletivamente, mas tem morador que não aceita e isso, às vezes, dá problema. Outro dia, João¹⁰ fez um comentário quando o Jorguinho¹¹ passou, ele fez de conta que não ouviu, mas a Angela viu e botou a boca no trombone [...] deu a maior merda (rindo), desceu todo mundo, as mulheres falavam botavam o dedo na cara dele, dizendo que ele não podia discriminar uma pessoa porque ela é gay, principalmente sendo morador. Ele estava transtornado, os olhos estavam arregalados, se ele pudesse, pulava em cima, mas aqui, [...] homem está sempre errado. Nem adianta discutir, é melhor ficar calado ou falar baixo, ficar pelos cantos!

Esse diálogo aconteceu quando a ocupação tinha pouco mais de dois anos, ainda havia apartamentos vazios. Por esse motivo, novos moradores estavam chegando. Essas pessoas também eram

10 Negro passou a morar na Emiliano Zapata dois anos depois de sua ocupação. Tem 52, trabalhava na área de hotelaria, atualmente está desempregado.

11 Branco mora na ocupação desde seu início. Tem 28 anos e trabalha no comércio. É assumidamente gay, seu namorado vai com frequência visitá-lo.

informadas sobre as regras para fazer parte da ocupação, regras que, para muitos, seriam draconianas: não se pode consumir bebida alcoólica ou drogas no interior da ocupação e não pode entrar estando visivelmente embriagado; a entrada e a saída devem ser informadas; dar um plantão na portaria, pelo menos uma vez por semana; entre outras. Além disso, o comportamento pessoal também é regulado por regras de convivência que interferem nas relações familiares, tais como, as pessoas responsáveis por menores têm que mantê-los na escola e com as carteiras de vacina em dia, as relações conjugais também são mediadas por essas mesmas regras: qualquer briga de casal é “monitorada” atentamente, colocando o companheiro “sob observação” pelas lideranças.

Durante o bate-papo, quando só estavam os moradores e as pessoas de sua confiança (como este que vos escreve), é costume que sejam contadas histórias de outras ocupações por quem já morou ou ajudou a organizar uma ocupação. Essas conversas nem sempre são apenas uma conversa descontraída, mas um momento pedagógico, quando são transmitidas experiências exitosas e as que fracassaram. As pessoas que se destacaram, as estratégias utilizadas, os enfrentamentos com a polícia etc.; contudo, as situações negativas também são lembradas. Uma delas, que ouvi várias vezes, foi uma vez que um marido agressor que agia silenciosamente até ser descoberto e expulso da ocupação, não antes de ser espancado por um grupo de mulheres que também morava lá.

Duas semanas depois desse encontro, numa sexta-feira à tarde, por volta das 16h00, conversávamos durante o café da tarde, momento em que quem está na ocupação vêm para o *coletivo* para tomar café e comer o pão, que é comprado no padeiro que passa sempre nesse horário, havia umas oito pessoas na mesa,

contando comigo. Eu me juntei ao grupo na mesa e começamos a conversa. A conversa girava em torno de uma oficina que aconteceu no sábado anterior. Essa oficina era sobre como escrever uma proposta para projetos para instituições de apoio e fomentos voltados para as mulheres que abriria um edital em breve.

Pedro¹², que é casado com Mariana¹³, perguntava o porquê de:

– Nos movimentos sociais, tudo ou quase tudo é voltado para as mulheres? Não vemos nada pros homens! Tudo é para as mulheres, só pra elas [...]? Quando é bruscamente interrompido por sua esposa: – E é mesmo! Sempre foi tudo pra vocês, agora é a nossa vez! Morar em ocupação é assim, pensei que você soubesse disso! Se não gostou, é só sair da ocupação, aqui é tudo nosso, tudo para as mulheres! Finalizou rindo com as outras mulheres e alguns homens. Pedro ficou sério.

Nessas ocupações, a prioridade segue uma ordem: mulheres sem companheiros e filhos, mulheres com companheiros com filhos e idosos; depois mulheres sem companheiros ou companheiras e, por último, homens sem companheiros ou companheiras. Em outras palavras, a prioridade são as mulheres, seja com ou sem filhos, com ou sem companheiros ou companheiras. Essa prioridade se dá em quase todas das relações que se estabelece nas ocupações organizadas pelos movimentos sociais. Senão, vejamos. O Estatuto Social da Aliança Brasileira pelo Direito à Moradia (Aliança)¹⁴ diz no seu Art. 41:

12 Negro, casado com Mariana há mais de vinte anos. Ambos moram na Emilia-no Zapata desde sua ocupação. 56 anos, antigo ginásial incompleto.

13 Negra, 52 anos, ensino médio concluído em um supletivo à noite.

14 O nome do movimento foi trocado.

Compete ao 1º Coordenador de Relações de Gênero: I – Combater no âmbito da Entidade ou fora dela toda forma de preconceito ou discriminação sexista e machista; II – Organizar e mobilizar a Entidade na *luta contra o machismo, violência contra as mulheres*, crianças e adolescentes, ou qualquer forma de discriminação (grifo nosso).

No Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV)¹⁵, programa do Governo Federal para famílias de baixa renda, nessa mesma perspectiva, as mulheres são prioridade. A Lei nº 11.977, de 07 de julho de 2009, tem na seção VII “Disposições Complementares”, o Art. 35 e Art. 35A:

Os contratos e registros efetivados no âmbito do PMCMV serão formalizados, *preferencialmente, em nome da mulher*.

Nas hipóteses de dissolução de união estável, separação ou divórcio, o título de propriedade do imóvel adquirido no âmbito do Programa Minha Casa Minha Vida, na constância do casamento ou da união estável, com subvenções oriundas de recursos do orçamento geral da União, do FAR e do FDS, *será registrado em nome da mulher ou a ela transferido, independentemente do regime de bens aplicável*, excetuados os casos que envolvam recursos do FGTS (Brasil, 2009, grifo nosso).

Tanto a *Aliança*, quanto o Programa Minha Casa Minha Vida têm discursos semelhantes sobre a moradia no diz respeito

15 O Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV) foi um programa de habitação federal do Brasil criado em março de 2009 pelo governo Lula. O PMCMV subsidia a aquisição da casa ou apartamento próprio para famílias com renda até 1,8 mil reais e facilita as condições de acesso ao imóvel para famílias com renda até de 9 mil. Em 2018, a Caixa Econômica Federal informou que 14,7 milhões de pessoas compraram um imóvel com o programa (7% da população brasileira). No dia 12 de janeiro de 2021, entrou em vigência a Lei nº 14.118, a qual instituiu o Programa Casa Verde e Amarela, cujo objetivo é reformular e ampliar o PMCMV.

ao gênero: a prioridade são as mulheres, com ou sem filhos e, em caso de separação, os filhos costumam ficar com suas mães. Dessa forma, a casa seria uma segurança para a mulher, em especial, se ela tiver filhos; contudo, essa matrifocalidade não significa que o poder nessa moradia seja feminino, dessa forma, essa situação faz com que a mulher passe a ser eixo da família, fazendo que as relações entre os cônjuges sejam potencialmente tensas. Segundo Parry Scott:

[...] [o] termo matrifocalidade identifica uma complexa teia de relações montadas a partir do grupo doméstico onde, *mesmo na presença do homem na casa, é favorecido o lado feminino do grupo*. Isto se traduz em: Relações mãe-filho mais solidárias que relações pai-filho, escolha de residência, identificação de parentes conhecidos, trocas de favores e bens, visitas etc., todos mais fortes pelo lado feminino; e também na provável existência de manifestações culturais e religiosas que destacam o papel feminino (Scott, 2011, p. 157, grifo nosso).

No caso da moradia do Programa Minha Casa Minha Vida, a propriedade é garantida à mulher, organizada por um movimento social, como é a Emiliano Zapata, a solidariedade é ao *lado feminino do grupo*, vai mais além no empoderamento das mulheres. Elas são estimuladas a participar de oficinas sobre relações de gênero, como fazer propostas para agências de fomentos que investem no empoderamento e no protagonismo feminino, além de qualificação para atuarem na construção civil (alvenaria, hidráulica, elétrica). Essas oficinas de formação não excluem os homens, mas há um estímulo maior para que elas participem da conquistar de sua autonomia, talvez por isso eles não costumam participar.

Essa situação, que privilegia as mulheres e as crianças em uma moradia, é uma síntese do conceito de matrifocalidade, isso não significa que esta moradia seja chefiada por mulheres (Scott, 2011,

p. 157); contudo, na *Emiliano* se deseja que a matrifocalidade seja sinônimo de chefia. Como vimos, as atividades desenvolvidas são para as mulheres se tornarem *senhoras de si*, que não dependam de seus companheiros. Mas o que tudo significa para os homens?

Cabe antes dizer que tentar compreender os significados e práticas do *ponto de vida do nativo*, não quer dizer que concordar ou não com essas práticas, significa olhar de forma o mais objetiva possível, exatamente, quais seus valores através das performances de seus agentes no seu contexto. Dessa forma, ao tentar compreender o papel, ou a ausência dele, de homens da classe popular e a maioria negros, não é sob hipótese alguma tentar “restituir a ordem das coisas”, mas tentar trazer para o debate sobre as relações de gênero nas discussões sobre direito à moradia que, na minha opinião, ao lado da questão ambiental são urgentes.

Há uma vasta bibliografia que demonstra que ser provedor é um dos quesitos fundamentais para a construção da identidade masculina (Almeida, 1995; Fonseca, 2000; Souza, 2010; Gutmann, 2017; entre outros). Esse é um dos grandes dilemas de homens das classes trabalhadoras, a precariedade da sua condição econômica que faz que o ideal masculino seja algo cada vez mais distante. A maioria dos homens moradores da ocupação Emiliano Zapata vive em situação de desemprego ou subemprego, mesmo os que têm uma atividade regular, ela é de baixa remuneração. Eles são camelôs, biscateiros, e os que têm atividades mais estáveis são os que trabalham em bares ou padarias. Os poucos que têm a situação um pouco mais estável são os aposentados, esses, por estarem livres do aluguel e despesas com água e luz, tiveram um aumento nos seus rendimentos; mas, para a maioria, essa instabilidade se torna humilhante para eles, assim sendo: “a pobreza, a incerteza do ganho e o desemprego seriam cúmplices predominantes fa-

vorecendo a ocorrência de famílias matrifocais” (Scott, 2011, p. 158), que se intensifica com ações promovidas pela *Aliança*.

Se por um lado, como já vimos, as mulheres, crianças e pessoas LGBTQIA+ são para as atenções e os escassos recursos prioridade do movimento social, por outro lado, os homens identificados como heterossexuais ficam relegados a um segundo plano. Para Nolasco: “*a representação social da masculinidade que aparece nos estudos de gênero [em alguns movimentos sociais] é aquela que retém as características do mundo tradicional que deve ser combatido*” (Nolasco, 2001, p. 47, grifo nosso). Dessa forma, os homens são vistos como se a masculinidade fosse um monobloco, ignorando que entre os homens há hierarquias, de acordo com sua classe, origem regional, raça, religião e orientação sexual, assim, eles não compartilham uniformemente o poder.

A situação dos homens que moram na *Emiliano* é semelhante à situação de outros homens da classe trabalhadora, precarizados, subempregados e desempregados, logo eles não compartilham o poder e privilégios que outros homens da burguesia desfrutam. Embora compartilhem valores do poder hegemônico, tais como o machismo, racismo, lgbtqifobia, não os isenta das responsabilidades de seus atos; contudo, eles estão longe de uma masculinidade hegemônica (Connell, 1995), não podem ser confundidos com aqueles que, de fato, detêm o poder e “não compreender essas diversidades empobrece as análises das relações de poder entre homens e mulheres e entre os próprios homens” (Souza, 2010, p. 26).

Essa suposta fraternidade universal entre homens é fruto de uma ideologia que pretende criar uma falsa ideia de que todos os homens são iguais nas relações de poder, sendo todos superiores às mulheres e a outros homens identificados subalternos, não os

deixando ver claramente as relações opressoras a que eles também estão sujeitos. Assim, caberia um processo, uma pedagogia, que de fato mostrasse para os homens moradores da ocupação Emilianio Zapata novas relações de gênero em que ambos, homens e mulheres, sejam protagonistas na luta pelo direito à moradia, que não é somente uma luta daquela ocupação, pois lutar por moradia digna é mais do que ter um teto e quatro paredes de uma casa, é lutar por um direito humano!

Referências

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.
- BRASIL. Lei nº 11.977, de 7 de julho de 2009. Dispõe sobre o Programa Minha Casa, Minha Vida – PMCMV e a regularização fundiária de assentamentos localizados em áreas urbanas. Diário Oficial da União: seção I, Brasília, DF, ano CXLVI, n. 128, p. 2-4, 8 jul. 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/lei/111977.htm. Acesso em: 20 out. 2024.
- CONNELL, Robert. W. *Masculinities*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1995.
- FONSECA, Cláudia. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRS, 2000.
- GUTMANN, Matthew. *Os significados em ser homem em uma colônia popular na Cidade do México*. Niterói: CEAD/UFF, 2017.
- NOLASCO, Sócrates. *De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- SCOTT, R. Parry. *Famílias brasileiras: poderes, desigualdades e solidariedades*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.
- SCOTT, R. Parry. Quase adulta, quase velha: porque antecipar as fases do ciclo vital?. *Interface: Comunicação, saúde, educação*, São Paulo, v. 5, n. 8, p. 61-72, 2001.
- SOUZA, Rolf Malungo de. *O lazer agonístico: como se aprende o que significa ser homem num bar de um bairro suburbano*. 2010. 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Curso de Pós-graduação em Antropologia, Departamento em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

DIREITOS HUMANOS E A DIVERSIDADE: EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA NOS SISTEMAS DE ENSINO DE MATO GROSSO

*Francisca Navantino Pinto de Ângelo
Sebastião Ferreira de Souza*

O estado de Mato Grosso compõe um mosaico da diversidade étnico-cultural com 43 povos e 33 povos falantes da língua nativa. Nesse cenário, o estado se apresenta como o segundo em números de povos indígenas. A garantia dos Direitos Humanos na política do estado se torna necessária e fundamental para que os direitos sociais dos povos indígenas sejam respeitados pelas esferas governamentais em todos os aspectos, em que o pluralismo, a multiculturalidade e a diversidade étnica devem ser reconhecidas em suas peculiaridades.

O crescimento do movimento indígena a partir da década de 1970, a crescente pressão política por parte das lideranças indígenas em nível nacional e internacional, para assegurar seus direitos, e uma intensa mobilização dos índios no processo constituinte, junto com organizações de apoio, culminaram em várias modificações na Constituição de Federal de 1988. Essas modificações trouxeram potencial para mudar as relações entre os povos indígenas e o Estado (Baines, 2012, p. 34).

No período de 1995 a 2000, a Educação Escolar Indígena avançou no campo da formação de professores. Elaborou-se a política da Educação Escolar Indígena para a educação básica, contemplando a formação básica e suas modalidades, bem como

a política de formação inicial superior e continuada, implantando cursos de formação de professores indígenas em nível médio “o magistério intercultural” e a formação superior¹, as licenciaturas interculturais.

Em 2003, amparado pelo o que dispõe a Lei Complementar nº 49/98², o movimento indígena organizado na instância do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena (CEEI-MT) e da Organização de Professores Indígenas de Mato Grosso ³ (OPRIMT) inaugura sua participação na elaboração do Plano Estadual de Educação (PEE/MT), apresentando demandas importantes que assegurem o seu direito a uma educação específica e diferenciada nos contextos socioculturais, políticos, linguísticos e com as novas concepções de escola indígena e professor indígena. Direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988 e a LDB de 1996 que reconheceram a diversidade sociocultural na educação escolar.

Com o advento da nova Carta constitucional, a relação alterou-se, não só porque o direito à diferença e a sua manutenção foi reconhecido, mas também porque a Constituição, além de perceber o índio como pessoa, com os direitos e deveres de

1 O estado de Mato Grosso foi pioneiro no atendimento a formação de professores indígenas no ensino superior. A Universidade Estadual de Mato Grosso/UNEMAT assumiu a missão institucional de garantir aos povos a formação nos cursos de licenciaturas e pedagogia para que os professores indígenas atendessem ao término do ensino fundamental e do ensino médio nas aldeias. Vale ressaltar que esse programa de formação atendeu 20 professores indígenas de outros estados, sendo que a primeira ingressou em 2001.

2 Lei Complementar, de 1 de outubro de 1998, dispõe sobre a instituição do Sistema Estadual de Ensino de Mato Grosso e dá outras providências (Mato Grosso, 1998b).

3 Organização dos professores indígenas de Mato Grosso criada em 20 de maio de 2003.

qualquer outro cidadão brasileiro, o percebe como membro de uma comunidade e de um grupo, isto é, como membro de uma coletividade que é titular de direitos coletivos e especiais (Grupioni, 2001, p. 89).

A proposição dessa nova perspectiva da educação escolar entre os povos, de assegurar institucionalmente uma educação diferenciada e avançar nos processos de reconhecimento na esfera regional do estado de Mato Grosso, a realização de eventos, seminários e congressos dando visibilidade ao protagonismo indígena tanto na esfera nacional e internacional, contribuíram para que os documentos e cartas dos povos reivindicando seus direitos se tornassem uma bandeira de luta e agenda das comunidades e dos povos junto aos governos e autoridades.

É nesse cenário que o primeiro Plano Estadual de Educação, contendo 25 metas e 17 estratégias, pauta a Educação Escolar Indígena de Mato Grosso, impondo, do ponto de vista do planejamento, metas importantíssimas para a garantia da Educação Escolar Indígena específica e diferenciada conforme dispõem as leis vigentes.

Nesse percurso, a partir da análise do Plano Estadual de Educação de Mato Grosso no período de 2008 a 2024, houve ações de construção e avaliação do processo. Considerando a amplitude das discussões sobre o tema “Direitos Humanos”, focalizamos nossa análise em aspectos da execução no que se refere às concretudes de metas e ações homologadas.

Antecedentes e contextos históricos da Educação Escolar Indígena de Mato Grosso

A história da escolarização entre os povos indígenas foi marcada por uma política indigenista integracionista, civilizatória, evangelizadora e com grande intensificação de ações com regras, doutrinas e processos de violência da “conquista” e da submissão dos povos aos colonizadores. Essa trajetória histórica vivenciada durante séculos desencadeou estratégias de luta no combate à violência, à discriminação e ao preconceito e que, a partir da homologação da Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro reconhece a diversidade cultural dos povos indígenas, e garante o direito de permanecer com seu modo de vida tradicional e sua identidade étnica.

Nos anos 1980-1990, o estado de Mato Grosso inicia o processo de atendimento à nova modalidade da Educação Escolar Indígena, por meio de ações, projetos e programas de formação de professores indígenas, expansão do ensino médio nas aldeias contemplando a educação básica. Apesar dessas iniciativas inseridas nos documentos oficiais, e reivindicadas nas bandeiras de lutas dos povos indígenas, as instâncias governamentais não se estruturaram para atender às demandas específicas das comunidades indígenas, tais como recursos humanos qualificados e com financiamento rubricado para o atendimento escolar indígena, considerando a realidade sociocultural dos povos indígenas.

O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no mundo contemporâneo avançou muito em relação a algumas décadas atrás, tanto por parte dos estados nacionais, constituídos em territórios que, no passado, eram ocupados exclusivamente por esses povos, quanto pela comunidade internacional (Grupioni, 2001, p. 87).

O protagonismo indígena nos diferentes espaços institucionais acentuou os debates para o entendimento desses direitos assegurados na Constituição Federal de 1988 e demais legislações, a partir desta nova ordenação política e de direito que contemplasse a riqueza da diversidade das culturas, dos saberes e suas práticas e principalmente o reconhecimento do Estado brasileiro. Vale destacar que:

A nova LDB menciona de forma explícita a educação escolar para os povos indígenas em dois momentos. Ela aparece na parte do ensino fundamental, no artigo 32, estabelecendo que este será ministrado em língua portuguesa, mas que será assegurado às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem. Ou seja, reproduz-se aqui o direito inscrito no Capítulo 210 da Constituição Federal (Brasil, 2005, p. 21).

Em novembro de 1999, as escolas voltadas para os índios – até então indiferenciadas das chamadas “escolas rurais” – passaram a ser tratadas como instituições de ensino com diretrizes específicas, a partir da Resolução nº 3/1999 publicada pela Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação. Em 2000, a Câmara dos Deputados decreta o Plano Nacional de Educação e estipula, entre suas metas, a criação da categoria oficial de “escola indígena” para assegurar a especificidade do modelo de educação intercultural e bilíngue (Cunha, 2008, p. 150).

O novo paradigma nos levou a refletir proposições de políticas que atendessem à modalidade da Educação Escolar Indígena, buscando estratégias para esse desafio de consolidar a especificidade, a interculturalidade e a diferença, na oferta e no atendimento à educação básica nos sistemas de ensino, e se

tornassem bases institucionalizadas. O movimento indígena mato-grossense, à luz de seus direitos, buscou conquistar agendas institucionais das ações do governo para garantir a implantação das políticas específicas que efetivem a modalidade da Educação Escolar Indígena, como no Plano Estadual de Educação (PEE).

Por isso, a modalidade de Educação Escolar Indígena luta na sua intensidade para que seja atendida conforme os preceitos dos Direitos Humanos e seus princípios, conjugando o que a Constituição Federal de 1988, a LDB e as legislações devidamente regularizadas atendendo às garantias constitucionais.

É nessa perspectiva histórica de luta por reconhecimento da diversidade sociocultural que a Educação Escolar Indígena tem buscado, nos debates e nas discussões, assegurar que as elaborações de diretrizes e orientações pertinentes à diversidade sejam inseridas nas ações e políticas permanentes do estado.

O direito a uma educação escolar diferenciada na perspectiva dos Direitos Humanos

A Educação Escolar Indígena é uma nova modalidade criada para atender aos direitos, foi inserida na educação brasileira para atender à educação básica, garantidos na Constituição Federal de 1988. Cury profere que:

A educação básica é um conceito mais do que inovador para um país que, por séculos, negou, de modo elitista e seletivo, a seus cidadãos, o direito ao conhecimento pela ação sistemática da organização escolar (Cury, 2008, p. 294).

Por uma educação escolar específica e diferenciada, voltada para os contextos socioculturais, tem sido travada uma luta para

que seja inserida nas políticas de Estado, encontrando resistências e comportamentos de discriminação institucional que assolam as instâncias de poder que por desconhecimento, desinformação, ao lidar com a diversidade dos povos indígenas e suas escolas, indefere e até desconsidera aspectos da legislação e das políticas específicas para o atendimento da Educação Escolar Indígena no sistema de ensino.

Como a educação em Direitos Humanos estabelece princípios de humanidade, de solidariedade, de coletividade e requer novas posturas comportamentais dos agentes governamentais e de suas instituições, exige-se que se valorize a coletividade, a democracia e a justiça social.

A educação em Direitos Humanos, ao longo de todo o processo de redemocratização e de fortalecimento do regime democrático, tem buscado contribuir para dar sustentação às ações de promoção, proteção e defesa dos direitos, e de reparação das violações. A consciência sobre os direitos individuais, coletivos e difusos tem sido possível devido ao conjunto de ações de educação desenvolvidas, nessa perspectiva, pelos atores sociais e pelos (as) agentes institucionais que incorporaram a promoção dos Direitos Humanos como princípio e diretriz (PNDH, 2018, p. 12).

Neste sentido, a política educacional dos povos indígenas se torna mais que um direito constitucional, mas, sim, instrumento de vida, de cidadania, de existência e de reconhecimento dos valores, dos conhecimentos e do universo indígena, assim como o reconhecimento dos direitos históricos.

Assim, a educação em Direitos Humanos deve abarcar questões concernentes aos campos da educação formal, à escola, aos procedimentos pedagógicos, às agendas e instrumentos que possibilitem uma ação pedagógica conscientizadora e libertadora, voltada para o respeito e

valorização da diversidade, aos conceitos de sustentabilidade e de formação ativa.” (PNDH, 2018, p.18).

Nesta perspectiva, é imperativo que na formação inicial e continuada de profissionais da educação em Direitos Humanos e em toda educação básica e ensino superior contemplem os direitos dos povos indígenas a uma educação intercultural que fortaleça as identidades étnicas, articulados com os projetos societários. Permeando os currículos e planos pedagógicos, pois as mudanças e transformações na consciência e nos modos de atuação são motrizes para a universalidade das concepções e princípios dos Direitos Humanos.

Não é apenas na escola que se produz e reproduz o conhecimento, mas é nela que esse saber aparece sistematizado e codificado. Ela é um espaço social privilegiado onde se definem a ação institucional pedagógica e a prática e vivência dos Direitos Humanos.

Nas sociedades contemporâneas, a escola é local de estruturação de concepções de mundo e de consciência social, de circulação e de consolidação de valores, de promoção da diversidade cultural, da formação para a cidadania, de constituição de sujeitos sociais e de desenvolvimento de práticas pedagógicas” (PNDH, 2018, p. 18).

O Plano Nacional de Educação e a Educação Escolar Indígena: uma inovação na política de direito para os povos indígenas

O tratamento diferenciado encontrou acolhida e detalhamento no Plano Nacional de Educação (PNE, 2001-2010), que apresenta um capítulo sobre a Educação Escolar Indígena dividido em três partes: “Na primeira parte, faz-se um rápido diagnóstico de como tem ocorrido a oferta da educação escolar aos povos indígenas. Na

segunda parte, apresentam-se as diretrizes para a Educação Escolar Indígena. E, na terceira, estão os objetivos e metas que deverão ser atingidos, em curto e longo prazo.” (Grupioni, 2004, p. 49).

Essa inovação no Plano Nacional de Educação, de garantir os direitos dos povos indígenas no âmbito da educação escolar, viabilizou o fortalecimento das ações específicas, diferenciadas e interculturais.

Entre os objetivos e as metas previstos no PNE, destaca-se a universalização da oferta de programas educacionais aos povos indígenas para todas as séries do ensino fundamental, assegurando autonomia às escolas indígenas, tanto no que se refere ao projeto pedagógico como ao uso dos recursos financeiros, e garantindo a participação das comunidades indígenas nas decisões relativas ao funcionamento dessas escolas (Grupioni, 2004, p. 49).

Seba aponta que:

A discussão do PNE 2014-2024 iniciou no governo Lula, em 2008. Pochmann e Dias (2010, p. 125) evidenciam que “a determinação política do governo Lula de envolver a sociedade é um exemplo da responsabilidade e da capacidade do Estado de combater a herança dos regimes autoritários, despertando o interesse pela ação política e sua capacidade transformadora”. Dessa maneira, rompe-se com a tradição de elaboração de políticas públicas educacionais restritas aos órgãos do governo (Seba, 2020, p. 46).

Assim como política de direito, os avanços do PNE estabeleceram a criação da categoria escola e professor indígena como uma especificidade da formação e da regularização das escolas indígenas no sistema de ensino.

A partir de 1995, a Educação Escolar Indígena passou a fazer parte das ações políticas do governo estadual de

Mato Grosso, que reorganizou a equipe de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Estado de Educação e instituiu programas de formação de professores indígenas, de fortalecimento e de regularização das escolas, contemplando assim parte da reivindicação e demanda dos povos indígenas do estado (Ângelo, 2004, p. 84).

Considerando os avanços com o novo ordenamento jurídico, político e pedagógico na educação escolar entre os povos indígenas, o Plano Nacional de Educação insere metas e estratégias que atendem à realidade indígena, desde que as esferas do estado e município regulamentem o atendimento de acordo com as demandas e respeitando as diretrizes e normas concernentes às políticas asseguradas nos direitos coletivos. Outra inovação foi que o PNE previu:

[...] a criação de programas específicos para atender às escolas indígenas, bem como a criação de linhas de financiamento para implementação dos programas de educação em áreas indígenas. Estabelece que a União, em colaboração com os estados, deve adquirir para as escolas indígenas equipamentos didático-pedagógicos básicos, incluindo bibliotecas, videotecas e outros materiais de apoio, bem como adaptar os programas já existentes no MEC em termos de auxílio ao desenvolvimento da educação (Grupioni, 2004, p. 49).

Outros avanços, como a criação dos Territórios Etnoeducacionais (TEEs), impulsionados pelo Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009, inauguraram um novo paradigma da Educação Escolar Indígena no campo do planejamento e de gestão, nos aspectos do funcionamento e definição de políticas direcionadas à concretização de um sistema específico para ensino escolar indígena. Nessa perspectiva, os aspectos pedagógicos e curriculares relacionados à ampliação do atendimento ao ensino médio nas aldeias possibilitou discutir e debater esse assunto ampliando o

arsenal de saberes e de conhecimento sobre o território, ancestralidade na perspectiva dos direitos sociais e humanos.

No Mato Grosso, a regulamentação dos direitos dos povos indígenas na modalidade da Educação Escolar Indígena está contida na Resolução nº 004, de 2019-CEE/MT, no seu Art. 1º, § 2º:

§ 2º A oferta da Educação Escolar Indígena tem por finalidade assegurar as características específicas e diferenciadas dos povos indígenas, com normas e ordenamento jurídicos próprios, voltados à plena valorização cultural e afirmação étnica e linguística destes povos.

No percurso de construção e avaliação do Plano Estadual de Educação de Mato Grosso, num primeiro momento a partir da Lei nº 49/98 e em consonância com as orientações do PNE, contemplou a participação do segmento da Educação Escolar Indígena. Nesse sentido, a mantenedora SEDUC/MT⁴ acatou as proposições do Conselho Estadual de Educação Escolar Indígena (CEEI/MT), quando foram apresentadas emendas que regulamentam a modalidade Educação Escolar Indígena, como, por exemplo, a criação da categoria escola indígena e professor indígena. Os 2 (dois) primeiros textos PEE/MT (quadro abaixo), instituídos em 2008 e revisado no período 2011-2014, conforme a Lei nº 10.111/14, contemplaram direitos individuais e coletivos que estão dispostos na legislação vigente e que especificam as regras de atendimento e da ação da pedagogia indígena. Os povos indígenas, pela primeira vez, foram convocados em suas comunidades e suas escolas a participarem do processo de construção dos PEE/ MT de acordo com a Lei nº 10.111/2014 com vigência até 2024.

4 Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso.

No entanto, de acordo com o SINTEP⁵/MT, em 2017, iniciou-se um novo processo de avaliação e revisão do PEE/MT com debates em conferências estaduais e municipais, porém a mantenedora retirou pontos (metas e estratégias) fundamentais no contexto dos Direitos Humanos, fato que indica um retrocesso na Política de Educação e Ensino de Mato Grosso (SINTEP/MT/2021). O texto foi homologado pela Lei nº 11.422 de 14 de junho de 2021, e orientará a educação pública de Mato Grosso por um período de 5 (cinco) anos a partir da sua publicação. Segue quadro demonstrativo do PEE/MT:

Quadro 1 – PEE MT – Plano Estadual de Educação de Mato Grosso no período 2008 a 2024

PEE/MT	2001 a 2007	Lei Complementar 49/98 – Dispõe sobre a instituição do Sistema Estadual de Ensino de Mato Grosso e dá outras providências.
PEE/MT	2008	Lei Complementar nº 8.806/2008- Mato Grosso. Lei nº 8.806, de 10 de janeiro de 2008. Instituiu o Plano Estadual de Educação (PEE).
PEE/MT	2014-2024	Lei Complementar nº Lei nº 10.111, de 06 de junho de 2014. Dispõe sobre a revisão e alteração do Plano Estadual de Educação, instituído pela Lei nº 8.806, de 10 de janeiro.

Fonte: elaborado pelos autores.

A implementação das políticas e ações do PEE: avanços, impasses e desafios

O Plano Nacional de Educação aprovado no ano de 2000 definiu a responsabilidade de regulamentá-lo junto às mantenedoras do sistema de ensino, ou seja, às secretarias de educação nas esferas estaduais e municipais com a participação efetiva dos segmentos

5 Sindicato dos Trabalhadores no Ensino Público de Mato Grosso.

da sociedade e dos profissionais da educação. A democratização do debate com análise da situação da educação no estado de Mato Grosso foi um avanço importante, pois tanto os gestores e demais profissionais da educação, sociedade civil e entidades atuantes na defesa da educação de qualidade puderam apresentar proposições de melhoria e de qualidade social. Assim como a realização de conferências locais e regionais foram decisivas para que o Plano Estadual de Educação fosse debatido/discutido nos diferentes espaços coletivos da sociedade e dos segmentos sociais e da diversidade. Nesse sentido, Seba ressalta que:

Uma das vias para a concretização dos processos democráticos é o fortalecimento das instituições representativas, enquanto espaços de encaminhamento das ações coletivas organizadas, na definição de prioridades para a implementação de políticas públicas, bem como no seu processo de fiscalização, execução e avaliação. A participação social legitima a democracia. Höfling (2001) assevera que o sucesso ou o fracasso das políticas públicas não está ligado somente a questões de cunho institucional e financeiro. A participação dos diversos atores sociais, tanto nas proposições quanto nas formulações das políticas públicas, é necessária para a legitimação dos direitos sociais (Seba, 2020, p. 47).

Por isso, na implementação de políticas públicas e específicas aos povos indígenas, existe a necessidade de consulta prévia e informada (Convenção 169/OIT) sobre as ações de governos são determinantes para se legitimar os direitos sociais e coletivos.

Na implementação das políticas específicas para o atendimento da Educação Escolar Indígena, o direito a uma educação diferenciada, específica e intercultural requer uma nova estruturação dos espaços para o atendimento as escolas indígenas, nos aspectos administrativos e de gestão com foco a realidade

sociocultural dos povos, na formação políticas mais consistentes que atenda às especificidades.

Entre as demandas da maioria das comunidades indígenas havia a implantação do Ensino Médio nas aldeias, a gestão própria, a infraestrutura (salas adequadas à realidade da aldeia) e uma das queixas diziam respeito à formação de turmas em desacordo com as especificidades da modalidade da Educação Escolar Indígena, algo incompatível com as características socioculturais dos povos indígenas.” Apesar das adversidades existentes nas instituições mantenedoras, a luta do movimento indígena, através de seus interlocutores como o CEEI MT, propiciou iniciativas importantes de orientações curriculares como forma de organizar as escolas indígenas (Ângelo, 2018, p. 46).

Vale salientar que, no percurso de avaliação do PEE/MT, observamos impasses relevantes no enfraquecimento dos Direitos Humanos, como exemplo, citamos a exclusão de termos fundamentais para o reconhecimento desses direitos e a implantação de ações que refletem a realidade da situação sociocultural e demandas que exigem a efetivação de ações por parte do Estado.

O que podemos perceber é que PEE/MT desencadeou também um retrocesso nas ações a serem implementadas pelos governos, quando termos como: gestão democrática, sustentabilidade socioambiental, diversidade, *Direitos Humanos*, foram excluídos do documento, em que o sentido da Educação para a democracia, o bem-estar social se descaracterizou e se restringiu à perspectiva humana e social da escola em uma situação mercantilista.

Considerações finais

Em Mato Grosso, a discussão por parte dos segmentos sociais e modalidades da Educação sobre os Direitos Humanos, nos

planos de 2001 a 2006 e 2014 a 2017 aparecem como resultado das contribuições em processos democráticos de elaboração das políticas públicas. Consta nas diretrizes, o princípio da formação humana como política de formação específica dos professores indígenas, de reconhecimento dos seus saberes e conhecimentos, assim como nas orientações de uma pedagogia que valoriza suas práxis, possibilitando o fortalecimento da educação básica em toda a sua diversidade social, curricular e pedagógica.

No entanto, nos últimos anos, percebemos retrocessos nas ações de Direitos Humanos no campo do atendimento às escolas indígenas, quando as questões como gestão e administração curriculares e pedagógica dessas unidades estão submetidas às burocracias institucionais que dependem de tecnológicas para o seu pleno funcionamento em contraste com a realidade estrutural e sociocultural de cada povo. Da mesma forma, a carência de formação e capacitação dos profissionais indígenas para a liderança com as novas tecnologias.

Como o conjunto de legislações atribui aos sistemas estaduais e municipais responsabilidade pela modalidade de Educação Escolar Indígena, “o PNE assume, como uma das metas a ser atingida nessa esfera de atuação, a profissionalização e o reconhecimento do magistério indígena.” (Brasil, 2005, p. 27), à luz dos Direitos Humanos.

Cumprir registrar que o texto do PEE/MT/2014-2024, homologado pela Lei nº 11.422, de 14 de junho de 2021, que consta no Art. 1º:

Fica aprovado o Plano Estadual de Educação/PEE, com vigência por 05 (cinco), a contar da publicação desta Lei, na forma do Anexo Único, com vistas ao cumprimento do disposto no Plano Nacional de Educação.

Assim, a Lei manteve a exclusão dos termos fundamentais para a garantia de uma política de Direitos Humanos.

Outro aspecto relevante é a desarticulação das esferas administrativas federal, estadual e municipal na efetivação da execução do atendimento à modalidade de Educação Escolar Indígena, não contemplando o atendimento das demandas específicas que, por lei, beneficiam os povos no seu direito coletivo específico e diferenciado.

Os planos estaduais de educação, alterados nas suas metas e estratégias, transformaram-se num conjunto de apenas “boas intenções” dos governos, a mesma referente ao campo dos Direitos Humanos que foram sendo alteradas, ou mesmo retiradas, em alguns aspectos importantes aquelas que afetam a vida dos povos indígenas, e necessitam de serem atendidas nos seus objetivos, tais como: meio ambiente; sustentabilidade, cultural, socioambiental e principalmente de Direitos Humanos.

Por fim, neste estudo, mostramos aspectos das metas do Plano Estadual de Educação no estado de Mato Grosso que vêm sofrendo modificações de acordo com os interesses políticos e econômicos, sem uma política de compromissos dos governos com a Educação no atendimento à diversidade, e às populações vulneráveis nas suas demandas, e, principalmente, desconsiderando a política dos Direitos Humanos. Novas orientações curriculares, pedagógicas e políticas vêm sendo construídas a partir das mudanças no poder executivo, cada governo com suas plataformas de gestão, de ideologias e de políticas, nem sempre condizente com os direitos constitucionais da população, e neste caso dos povos indígenas.

Referências

ÂNGELO, Francisca Navantino Pinto de. *O processo de Inclusão das escolas indígenas nos sistemas de ensino de Mato Grosso*. Protagonismo Indígena. 2004. 125 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2004.

ÂNGELO, Francisca Navantino Pinto de. *Educação Escolar entre os povos indígenas de Mato Grosso. Cinco casos, cinco estudos*. 2018. 398 f. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

BAINES, Stephen Grant. *O Movimento Político Indígena em Roraima: identidades indígenas e nacionais na fronteira Brasil-Guiana*. Caderno CRH, Salvador, v. 25, n. 64, p. 33-44, jan./abr. 2012.

BRASIL. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *As leis e a Educação Escolar Indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena*. 2. ed. Luís Donisete Benzi Grupioni. (org.). Brasília, 2005.

CURY, Carlos Roberto Jamil. *Cadernos de Pesquisa*, v. 38, n. 134, maio/ago. 2008.

CUNHA. Rodrigo Bastos, Políticas de língua e Educação Escolar Indígena no Brasil. *Educar*, Curitiba, n. 32, p. 143-159, Editora UFPR, 2008.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EDUSP. 2001

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis, tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: IBASE, 2004.

MATO GROSSO. *Lei Complementar nº 49, de 1º de outubro de 1998*. Dispõe sobre a instituição do Sistema de Ensino e Mato Grosso e dá outras providências. Cuiabá: Assembleia Legislativa do Estado do Mato Grosso, 1998a. Disponível em: <http://app1.sefaz.mt.gov.br/sistema/legislacao/LeiComplEstadual.nsf/9733a1d3f5bb1ab384256710004d4754/5fc1d9aa762b88eb042567c1006a-cee8?OpenDocument>. Acesso em: 1 set. 2021.

MATO GROSSO. *Lei nº 7.040, de 1º de outubro de 1998*. Regulamenta a Gestão Democrática do Ensino Público Estadual, adotando o sistema seletivo para escolha dos dirigentes dos estabelecimentos de ensino e a criação dos Conselhos Deliberativos da Comunidade Escolar nas Unidades de Ensino. Cuiabá: Assembleia Legislativa do Estado do Mato Grosso, 1998b. Disponível em: http://site.seduc.mt.gov.br/cdce/Lei_7048-98.pdf. Acesso em: 1 set. 2021.

MATO GROSSO. *Lei nº 8.806, de 10 de janeiro de 2008*. Instituiu o Plano Estadual de Educação (PEE). Cuiabá: Assembleia Legislativa do Estado do Mato Grosso, 2008a. Disponível em: http://www.gestaoescolar.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pee/pee_mt_lei.pdf. Acesso em: 1 set. 2021.

MATO GROSSO. *Lei nº 10.111, de 06 de junho de 2014*. Dispõe sobre a revisão e alteração do Plano Estadual de Educação, instituído pela Lei nº 8.806, de 10 de janeiro de 2008. Cuiabá: Assembleia Legislativa do Estado do Mato Grosso, 2008b. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/mt/lei-ordinaria-n-10111-2014-mato-grosso-dispoe-sobre-a-revisao-e-alteracao-do-plano-estadual-de-educacao-instituido-pela-lei-n-8806-de-10-de-janeiro-de-2008>. Acesso em: 1 set. 2021.

MATO GROSSO. *Lei nº 11.422 de 14 de junho de 2021*. Aprova o Plano Estadual de Educação- PEE. Cuiabá: Assembleia Legislativa do Estado do Mato Grosso, 2008c. Disponível em: <https://leisestaduais.com.br/mt/lei-ordinaria-n-11422-2021-mato-grosso-aprova-o-plano-estadual-de-educacao-pee-e-das-outras-providencias?q=2017>. Acesso em: 1 set. 2021.

PNDH - *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos*. Ministério dos Direitos Humanos, Brasília, 2018.

SEBA, Maria Salete da Silva. *Planejamento Educacional no Estado de Mato Grosso e Plano Estadual de Educação/Monitoramento, Avaliação e Adequação*. 2020. 148 f. Monografia (Dissertação de Mestrado) – Faculdade de Educação e Linguagem, Universidade do estado de Mato Grosso, Cáceres, 2020.



SOBRE O E-BOOK

Tipografia: Anago, Minion Pro

Publicação: Cegraf UFG
Câmpus Samambaia,
Goiânia-GO. Brasil.
CEP 74690-900
Fone: (62) 3521-1358
<https://cegraf.ufg.br>