

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 hegemonizaram 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*” 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 apontei 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.