

63

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

Negritude e relações raciais

2022



ano 28
número 63
maio/agosto 2022

ISSN 0104-7183
ISSN 1806-9983 (on-line)

Horizontes Antropológicos

63 | Negritude e relações raciais

número organizado por

Denise F. Jardim

Handerson Joseph

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

Cédric Audebert

Centre National de la Recherche Scientifique – França

Osmundo Pinho

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 28, n. 63, maio/ago. 2022



Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil
Telefone: (51) 3308-6625
E-mail: horizontes@ufrgs.br
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

Capa:

Projeto gráfico: Carla Luzzatto

Desenvolvimento gráfico: Fabíola de Carvalho

Ilustração: Ruth de Souza (1968). Autor desconhecido. Domínio Público. Acervo Arquivo Nacional/Imagem do Fundo Correio da Manhã.

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades/UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.*

Horizontes Antropológicos está indexada em:

1FINDR
BASE – Bielefeld Academic Search Engine
DOAJ – Directory of Open Access Journals
Google Scholar
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas
en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO
OJS – SEER
OpenEdition

Portal LivRe
ProQuest Social Science Journals via IBSS
Redalyc
Researching Brazil
ROAD
SciELO – Scientific Electronic Library Online
SCIMAGO – Web of Science
SCOPUS
SHERPA ROMEO
Social Compass via IBSS

Signatory of



Sumário | Summary

Apresentação | Introduction

- 7 Negritude e relações raciais: racismo e antirracismos
no espaço atlântico
Blackness and race relations: racism and anti-racism
in the Atlantic space
Cédric Audebert; Denise F. Jardim; Handerson Joseph; Osmundo Pinho

Artigos | Articles

- 39 Evocações da escravidão. Sobre sujeição e fuga
em experiências negras
Slavery evocations: on subjection and escape in black experiences
María Elvira Díaz-Benítez; Everton Rangel
- 71 La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación
en una fiesta tradicional
The mother (a black one) homeland. Race, gender, and nation
in a traditional festivity
Valentina Brena
- 105 *América Ladina* e a crítica à democracia racial
em Lélia de Almeida Gonzalez
América Ladina and the criticism of racial democracy
in Lélia de Almeida Gonzalez
Aristeu Portela Júnior; Bruno Ferreira Freire Andrade Lira

- 133 Biologicismo (racismo) y clasismo. Los/as actuales “negros/as” en Córdoba, Argentina
Biologicism (racism) and classism. The current “blacks” in Córdoba, Argentina
Juan Manuel Zeballos
- 165 Antinegitude: ser negro e fobia nacional
Antiblackness: black being and national phobia
Maria Andrea dos Santos Soares
- 195 Os “múltiplos afluentes” que permeiam as relações raciais contemporâneas: problematizações sobre branquitude, políticas de inimizade e segurança pública
The “multiple affluents” that permeate contemporary racial relations: problematizations about whiteness, enmity policies and public security
Mari Cristina de Freitas Fagundes; Paula Correa Henning
- 227 A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico
The “Afro-indigenous” category in the Pará Amazon: uses, confluences and ambivalences in academic debate
Mônica Prates Conrado; Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros
- 247 As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência
The musical experiences of reggae and its impulses of resistance and (re)existence
Anderson de Jesus Costa
- 275 Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés
Listen the silence, my son: the racial experience of Dorival Caymmi and the silent epistemology of *candomblé* religion
Vítor Queiroz

- 307 Incorporando a mestiçagem: a fraude branca nas comissões de heteroidentificação racial

Incorporating miscegenation: White fraud in heteroidentification committees

Gabriela Machado Bacelar Rodrigues

- 333 Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriépistêmica

Meeting of Knowledges: toward an anti-racist and multi-epistemic university

Pablo de Castro Albernaz; José Jorge de Carvalho

Espaço Aberto | Open Space

- 359 A categoria de lugar e sua relevância para as ciências sociais: uma reflexão a partir de conflitos ambientais em Moatize (Moçambique) e Araxá (Brasil)

The category of place and its relevance to social sciences: reflections on environmental conflicts in Moatize (Mozambique) and Araxá (Brazil)

Anselmo Panse Chizenga; Gabriela Blanco; Jalcione Almeida

- 397 Desdobramentos atuais da corporeidade e da fenomenologia cultural: uma entrevista com Thomas Csordas

Current unfoldings of embodiment and cultural phenomenology: an interview with Thomas Csordas

Luz Gonçalves Brito

Negritude e relações raciais: racismo e antirracismos no espaço atlântico

Blackness and race relations: racism and anti-racism in the Atlantic space

Cédric Audebert^I

<https://orcid.org/0000-0002-2660-5468>

cedric.audebert@cnrs.fr

Denise F. Jardim^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-3951-1102>

denisejardim.ufrgs@gmail.com

Handerson Joseph^{III}

<https://orcid.org/0000-0002-8634-9435>

handersonj_82@yahoo.es

Osmundo Pinho^{III}

<https://orcid.org/0000-0003-4253-6148>

osmundo.pinho@gmail.com

^I Centre National de la Recherche Scientifique – Schoelcher, Martinica, França

^{II} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

^{III} Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – Cachoeira, BA, Brasil

A Negritude, aos meus olhos, não é uma filosofia. A Negritude não é uma metafísica. A Negritude não é uma concepção pretensiosa de universo. É uma maneira de viver a história na história: a história de uma comunidade cuja experiência, na verdade, nasce de maneira singular com as deportações de sua população, as transferências dos homens de um continente a outro, as lembranças de crenças longínquas e restos de culturas assassinadas. [...] A Negritude tem sido uma forma de revolta, primeiro contra o sistema mundial da cultura tal qual se tem constituído durante os últimos séculos o qual se caracteriza por um certo número de preconceitos, de pressupostos que levam a uma severa hierarquia. De qualquer maneira, a Negritude foi uma revolta contra o que chamarei de reducionismo europeu.
Aimé Césaire¹

A compreensão das condições históricas da emergência da problemática da negritude nas Américas torna compreensível os fundamentos sociais do racismo nas sociedades pós-escravistas, como ilustrado pela genealogia da palavra “*nègre*/negro” que se refere ao status social associado à cor da pele. A atualização dessas relações sociais baseadas na racialização é um fenômeno generalizado a todas as sociedades das Américas no século XXI. A experiência brasileira é particularmente rica em ensinamentos sobre o assunto, por ter perpetuado a escravização como sistema colonial duradouro em termos temporais e capaz de se desdobrar na vida social e cultural como um racismo estrutural da sociedade atual. Refletindo os desdobramentos históricos recentes da percepção da sociedade brasileira sobre essas questões nas últimas três décadas, a temática das relações raciais tem tomado novos impulsos em uma interação constante do campo acadêmico com as abordagens das relações raciais empreendidas por ativistas nas mais diversas arenas públicas.

O conceito de raça, mesmo que revisto cientificamente e compreendido como construção social e política, ainda é um desafio atual posto que atravessa o debate antropológico seja quanto ao modo de revelar como as relações entre grupos raciais são vivenciadas, seja ao evidenciar os aspectos relativos a relações de poder e o modo como o tema ingressa na agenda pública visando o enfrentamento ao racismo.

1 Aimé Césaire (2004, p. 82-84, tradução nossa), originalmente escrito em 1955.

Este artigo introduz o número de *Horizontes Antropológicos* e explora o lugar da negritude e da questão negra no campo das relações raciais no Brasil e mais geralmente nas Américas. O volume reúne trabalhos recentes que hoje permitem apresentar a própria disciplina de modo crítico e perceber seu reposicionamento na reflexão conceitual sobre a raça, avançando em novos temas que evidenciam e examinam as relações raciais e de poder que incidem sobre as noções tanto de branquitude quanto de negritude. O desafio de referir ao “estado da arte” na produção sobre a temática, forçosamente não exaustivo neste artigo introdutório, é o de perspectivar os principais marcos da evolução do campo de investigação e apontar a produtividade que a temática vem projetando para as ciências sociais, notadamente para a antropologia.

Das origens da negritude: cinco séculos de categorizações

A utilização do termo “*noir/negro*” pelas classes dominantes europeias durante a era moderna referia-se indiferentemente às populações que ficaram na África, bem como aos africanos deslocados forçosamente pelo tráfico e escravizados nas sociedades coloniais das Américas. Em contraste, a emergência subsequente do termo “*nègre/negro*” nas representações sociais dessas mesmas classes dominantes refletiu uma realidade mais complexa no contexto da intensificação do tráfico negreiro transatlântico e da expansão do “modelo da plantation”. Desde a virada do século XVIII, o termo “*nègre/negro*” se refere a um indivíduo de condição ou de ascendência escrava e de origem africana (Delesalle; Valensi, 1972), articulando assim a dimensão social com a atribuição racial num contexto histórica e geograficamente situado: o da América das plantações coloniais como eixo de um sistema-mundo, e não mero exercício classificatório de corpos. Isso significava uma expansão e desenraizamento de sujeitos de seus modos de vida tradicionais e uma expansão de um sistema mundial que colocava a escravização como um pilar do avanço do empreendimento colonial e conexão entre mercados inter e transcontinentais. Inicialmente justificado pelos discursos teológicos e filosóficos, a ordem sociorracial foi legitimada pelas teorias de pretensão científica herdadas do Iluminismo (o darwinismo social).

Muito do que se produz sobre a negritude remete a uma necessidade de revisitar criticamente a história mundial no período colonial e perceber suas

permanências e continuidades nos séculos seguintes quanto a um duplo movimento: o de desenraizar comunidades tradicionais localmente e o de colocar em diáspora forçada segmentos populacionais que ingressaram de modo subordinado no sistema colonial, ao passo que devemos perceber tal violência colonial como parte fundamental no próprio avanço do empreendimento colonialista (Mignolo, 2007).

A evolução dos estudos sobre a problemática da branquitude é historicamente articulada com a da negritude, sendo estas duas faces da mesma moeda. Foi no século XVII que o uso da palavra “branco” se desenvolveu, com a organização do espaço atlântico através do comércio triangular e do desenvolvimento da plantação colonial (Allen, 1994, 1997). Tal como o termo “*nègre*/negro” que o precedeu, tem um significado tanto social como biológico (Cottias, 2013). A generalização concomitante dos dois termos durante a era moderna, compreendida entre os séculos XVII e XVIII, traduz a afirmação de relações de poder inscritas nas posições socioeconômicas (proprietários/despojados) e nos distintos status jurídicos conferidos que constituem uma complexa categorização das procedências africanas através de termos que as posicionam como corpos possuídos: como livres, pardos, libertos e escravos.

As lutas pela abolição da escravatura do século XIX não puseram em causa as relações sociais assimétricas ligadas às categorias raciais, como demonstra a criação de legislações coercitivas – tais como o crime de vagabundagem no Caribe francês e britânico – e até mesmo segregacionistas – como as leis de Jim Crow nos Estados Unidos – por parte das sociedades pós-escravistas que retomam essas distinções. Todavia, a repercussão desse modo de produção colonial que no Brasil foi o mais longo (com uma abolição formal em 1888, mas com formas variadas de subalternização perpetuadas no pós-abolição) marcou um modo científico de abordar o tema. As rupturas produzidas no campo da historiografia brasileira, com Chaulhoub (1990), tiveram uma imensa repercussão nas abordagens críticas sobre as subalternidades, frequentemente denunciadas por trabalhos científicos, mas que revisitaram as declinações até então dominantes na sociologia brasileira através da ideia-chave do “escravo-objeto”, dando pouca margem para a escuta de histórias dissidentes e protagonistas construtores de outras experiências emancipatórias e mais além dos corpos subjugados pelo sistema colonialista e escravista. Hoje podemos ter uma necessária incursão crítica a essas camadas de história, antes delas,

até se buscava vocalizar os subalternos sem, contudo, examinar profundamente as balizas do conhecimento científico e as retóricas da subalternidade sedimentadas no campo científico.

Ora, o termo “*nègre/negro*” e o conjunto das percepções coletivas que se construíram em torno dele lançaram as bases de uma organização social baseada na hierarquização sociorracial, que marcou duradouramente as sociedades americanas e inscreveu relações assimétricas ao longo tempo. Cinco séculos de categorizações raciais produziram hierarquias sociais solidamente enraizadas, que serviram de justificação ao domínio e à exploração econômica. Uma herança importante desse período nas sociedades americanas dos séculos XX e XXI é o legado das percepções e práticas sociais que reproduzem esses esquemas sociorraciais (Fanon, 1952).

A tomada em consideração do ponto de vista das populações escravizadas e dos seus descendentes introduz aqui uma nuance e dá conta da complexidade das relações sociais para as quais a negritude remete, como ilustrado pela polissemia do termo “*nègre/negro*”. A passagem desse termo da língua do dominante (*nègre* em francês) à do dominado (*nèg* em *kreyòl*) resulta em uma inversão do estigma, já que a palavra *nèg* significa de uma só vez “negro” e “homem” e tem uma conotação positiva para os negros no Haiti e nas Antilhas francesas. Esse duplo significado constitui a raiz cultural e política profunda da noção de “negritude” que opera um reverso do estigma (Césaire, 1947). No contexto do Haiti e da Martinica, refere-se a uma humanidade que não existe no termo *nègre* da língua do colonizador. A polissemia do termo nas antigas colônias do Caribe francês testemunha a imbricação das lógicas de heteroidentificação e de autoidentificação na construção das identidades culturais negras. A polissemia testemunha também a pertinência da tomada em consideração dos contextos locais (além dos nacionais, regionais e urbanos) na compreensão dessas lógicas.

A evolução da problemática das relações raciais e sua politização na segunda metade do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI dão uma segunda nuance à racialização das relações sociais anteriormente descrita aqui e que tinha constituído o contexto inicial em que tinha sido forjada a noção de negritude. O período de 1960 a 1980 foi marcado pela descolonização e pela luta pelo movimento dos direitos civis. É caracterizado por uma dialética paradoxal entre a descarga e a permanência da “raça” nas sociedades do espaço atlântico (Poiret; Hoffmann; Audebert, 2011). Nos Estados Unidos, o racismo

no campo científico e político tornou-se *politicamente incorreto*, o que não impediu a persistência da “raça” como parte da gestão institucional da diversidade e na exclusão social em que é supostamente combatido (Massey; Denton, 1993; Post; Rogin, 1998; Rogers, 2006). No Caribe francês (Antilhas, Guiana Francesa) e na França, a “raça” é oficialmente rejeitada pela ideologia republicana e assimilacionista, ao mesmo tempo que está cada vez mais presente no debate público e na denúncia das desigualdades sociais e raciais (Audebert, 2008; Giraud, 2002; Ndiaye, 2008). Em vários países da América Latina (Colômbia, Brasil, etc.), as categorias raciais são relativizadas sob o argumento desmobilizador da evocação de um contexto de miscigenação, o que não impede a ressemantização feita pelos movimentos de luta pela igualdade social e racial, como modo de desracialização das relações sociais, ou mesmo a sua institucionalização contra as discriminações (Audebert *et al.*, 2012).

Os debates fundadores e a questão negra nas Américas

Na reflexão sobre os mundos negros das Américas, o debate acadêmico entre Herskovits (1941) e Frazier (1949) continua a ser fundador. Enquanto o primeiro sustentou a ideia de uma reprodução quase idêntica das heranças culturais africanas nas Américas, o segundo contestou fortemente essa posição ao considerar que, em vez de um transplante, as identidades culturais afro-americanas eram mais o produto de uma reconstrução *in situ* em contexto escravista e subsequentemente da discriminação em contexto pós-escravista. As questões inspiradas por esse debate permanecem de grande atualidade para compreender a condição negra nas sociedades americanas.

O debate teve, nomeadamente, o mérito de pôr em evidência o risco de essencialização colocado pela confusão entre afrodescendência e identidade africana, sob dois aspectos apontados pelas ciências sociais. O primeiro aspecto é o da essencialização que atribui características socioculturais fixas e globalizantes às populações categorizadas como negras, que permitam justificar os processos discriminatórios de que são objeto e o seu controle social. Essa declinação das reflexões sobre essencialização deu impulso a uma abundante investigação no mundo anglo-saxônico e na América Latina inspirada nos trabalhos de Michel Foucault (1975). O segundo foi o de considerar o mundo

afro-americano como um espaço indiferenciado sem ter em conta a notável diversidade das situações locais e das identidades afrodescendentes, nomeadamente destacadas pela obra fundadora *Les Amériques noires* (Bastide, 1967).

Cabe indagar de modo crítico sobre como tais autores foram incorporados ao debate e ensino da antropologia no Brasil e reiterar as preocupações que atravessam os autores desta coletânea. Não só é necessário rever as formas de construção do conhecimento científico no tema das relações raciais, mas urge examinar as invisibilizações das críticas à doxa. Críticas essas que demonstram os pressupostos da branquitude.

Ora, se um projeto culturalista se expandia academicamente nas Américas e a marcava como uma área de especialização antropológica, a América de Herskovits, é porque essa área sempre possibilitou uma ambição de formação de acadêmicos que descobriram o Novo Mundo a partir da ideia de mosaico cultural, para o qual mobilizaram indagações sobre a “integração social” de populações autóctones e transplantadas. As noções de “integração” se vulgarizavam e desidratavam diretamente os aspectos conflitivos e tensões advindas de um racismo estrutural constitutivo do projeto colonial.

Desse conjunto de estudantes/pesquisadores americanos que se destacam no mapeamento da sociedade sul-americana e central, observamos à distância outras declinações, como a que tivemos com a obra de Zora Neale Hurston (1891-1960), estudante de Franz Boas. Em que pese uma produção acadêmica, filmica e literária de grande envergadura da autora, seu trabalho *Oluâlê Kossola: as palavras do último homem negro escravizado* (Hurston, 2021) veio a ser publicado em português no Brasil somente em 2021. A própria Zora Hurston buscava empreender uma etnografia que incluía realizar trabalho de campo no Caribe. Nessa escavação histórica que tem sido feita no contexto brasileiro, é mais fácil descobriremos “brasilianistas” contemporâneos como Henry Louis Gates Jr. (2014) a tratar das relações raciais e do racismo do que perceber a necessidade urgente de reconhecer as densas camadas da produção antropológica brasileira e internacional das experiências no vasto subcontinente sul-americano sobre as relações raciais.

Muitas informações de trabalhos antropológicos se situam na produção sobre o devir histórico e atual de comunidades *palenques* na Colômbia, Peru, Equador e Chile. Por essa razão, o volume tem a grata presença de reflexões sobre os tais “reaparecimentos” e as afirmações identitárias na Argentina

e no Uruguai. Não por serem inusitadas, mas porque correspondem a uma linha de reflexão da antropologia atual sobre a presença negra constantemente vocalizada como “novidade em terra de brancos”. Entretanto, nos apontam o vigor das comunidades tradicionais negras na atualidade e expandem nosso conhecimento sobre as lutas antirracistas como constituintes do subcontinente sul-americano.

No Caribe francófono, a reflexão sobre a negritude se inscreve neste debate fundador entre continuidade e reconstrução, ao mesmo tempo que inicia um debate sobre o lugar das identidades negras no contexto colonial e pós-colonial francês de meados do século XX. Com efeito, esse movimento, nascido em Paris na década de 1930 do encontro entre o martinicano Aimé Césaire, o senegalês Léopold Sédar Senghor e o guianês Léon Gontran-Damas, é ao mesmo tempo pan-africano e transatlântico com obras de grande envergadura, como *Pigments*, de Damas (1937); *Cahier d'un retour au pays natal*, de Césaire (1947) e a famosa *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, organizada por Senghor (2015) em 1948, que incluía o prefácio de Jean Paul Sartre, “Orphée noir” (“Orfeu negro”). Para alguns leitores e estudiosos, a negritude tem sido, do ponto de vista cultural, uma revolução. Mas, do ponto de vista de luta pela independência política e econômica da África, a negritude tem sido uma autêntica contrarrevolução (Joseph, 2011). Nas palavras de Senghor (1980, p. 32, tradução nossa):

Objetivamente, a negritude é o conjunto dos valores de civilizações do mundo negro, do qual o sentido da comunicação, o dom da imagem analógica, o dom do ritmo faz um paralelismo assimétrico. Em uma palavra, é uma certa dialética, melhor, uma simbiose entre a inteligência e a alma, entre a matéria e o espírito, entre o homem e a mulher. Subjetivamente, a negritude é uma certa vontade e certa maneira de viver os valores.

Esse movimento literário e cultural é também um projeto político contemporâneo da Harlem Renaissance nos Estados Unidos liderado pelo jamaicano Claude McKay (1928) e o afro-estadunidense Langston Hughes (2001) ou o da École des Griots e do indigenismo no Haiti (Price-Mars, 1928; Roumain, 2013). O fio condutor desses movimentos intelectuais do *Atlântico negro* é a crítica da alienação colonial e o reconhecimento e a promoção da contribuição social e cultural das pessoas negras onde quer que estejam no mundo, mesmo que sob

a ótica do indigenismo a identidade haitiana seja considerada uma construção endógena e original que não pode ser assimilada nem à Europa, nem à civilização pré-colombiana, nem à África.² No contexto colonial martinicano dessa época, o *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire (1947) afirma-se como um ponto de referência importante da negritude e um marcador da reabilitação da herança cultural antilhana e da sua componente africana. Constatando os traumatismos, a alienação e a despersonalização gerados pela colonização, Frantz Fanon (1952, 1961) defende uma abordagem mais revolucionária e política da luta a favor dos direitos dos negros e dos povos colonizados.

Como resultado dessa efervescência literária, cultural e política, nota-se a criação de várias revistas dedicadas à causa negra na primeira metade do século XX, dentre as quais se pode citar as mais importantes delas, a *Revue Indigène* (1927), organizada por jovens intelectuais haitianos, entre os quais se destacam Jacques Roumain, Carl Brouard, Philippe Thoby Marcelin, Emile Roumer; a revista bilíngue *La Revue du Monde Noir* (1931); a *Légitime Défense* (1932), fundada por estudantes martinicanos: Etienne Léro, René Menil e Jules Monnerot; e a revista *L'Étudiant Noir* (1934), por Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor. Os termos do debate fundador entre continuidade e reconstrução ressurgem com a emergência de uma tomada de distância em relação a um movimento ao qual se acusa de amalgamar realidades diferentes e de promover uma unidade mítica dos povos negros na diáspora. René Dépestre (1986), embora perto do movimento da negritude, e depois Édouard Glissant (1981), têm reservas quanto à sua radicalidade e defendem a ideia de uma *antillanité*, que levará à teorização da noção de *créolisation*. No Caribe anglófono, a reflexão sobre a *West Indianness* articula-se com a abordagem pan-africana (Brathwaite, 1981; James, 1989) e o tema da emigração emerge como uma escapatória do isolamento insular colonial e pós-colonial, mas a experiência dos afro-caribenhos no contexto migratório é descrita como outra forma de alienação (Lamming, 1954, 1992, 2017). A partir dos anos 1980 e 1990, a diáspora constitui um prisma privilegiado do estudo da pluralidade das identidades

2 “No Haiti, o indigenismo constitui uma tomada de consciência por parte de escritores e artistas no sentido de incorporar a cultura popular, até então relegada à margem da sociedade. [...] O termo não evocava, portanto, o ‘indígena’ ou o ‘índio’ da América, sendo empregado nos textos haitianos da época como sinônimo de nacional, podendo ser associado a nativismo, particularmente reativado por causa da ocupação americana (1915-1934), no país” (Joseph, 2015, p. 538-539).

afro-caribenhas em contexto pós-colonial. Voltamos a encontrar nas entrelinhas os termos do debate inicial, através da coexistência entre as lógicas de hibridização diaspórica (Gilroy, 1993; Hall, 1996), afrocentrismo e alienação cultural (Chivallon, 2004).

As novas orientações de investigação relacionadas com a crescente interação entre o mundo acadêmico e as abordagens das relações raciais desenvolvidas pelos ativistas ainda trazem consigo a herança desse debate original, apesar das suas reflexões científicas. Essas novas inflexões, datadas dos anos 1990, permitem identificar três pistas principais de reflexão. A primeira é a da investigação sobre os marcadores de diferenciação mobilizados na produção das identidades negras ou afrodescendentes. A segunda é a da reflexão sobre a relação entre Estado-nação e mestiçagem, e sobre o posicionamento dos atores que produzem os marcadores de diferenciação, nesse debate. A terceira inflexão da investigação diz respeito às políticas de gestão da diferença a nível nacional e supranacional. Embora seja impossível propor aqui um estado da arte exaustivo, dois programas de investigação importantes implantados à escala do espaço atlântico – AFRODESC e EURESCL – ofereceram uma abordagem de conjunto dessas novas orientações de investigação.³

Essas reflexões demonstram a tomada em consideração do papel central da herança da escravidão na estruturação das sociedades e nas mobilizações políticas e culturais atuais, que foi complementada com a questão das relações de poder e da aceleração dos processos de racialização. De outra parte, as ciências sociais tiveram em conta a mobilização das organizações negras contra a sua invisibilidade histórica nas narrativas nacionais, e levaram uma reflexão sobre a instrumentalização estatal da mestiçagem em diferentes contextos latino-americanos. No Caribe francês, essas mobilizações contestaram o modelo republicano da cidadania universal que nega as relações sistêmicas do poder e os mecanismos da racialização. Assim, paralelamente ao desenvolvimento de identidades multiculturais locais fora de qualquer instrumentalização política, a articulação de lógicas de atores infranacionais e supranacionais

3 O primeiro é o programa ANR Internacional AFRODESC – Afrodescendants et esclavages: Domination, identification et héritages dans les Amériques (15e-21e siècles), coordenado por Elisabeth Cunin, e o segundo é o programa europeu EURESCL – Slave Trade, Slavery and their Legacies in European Histories and Identities, coordenado por Myriam Cottias.

(Unesco, etc.) fizeram da América Latina um laboratório do multiculturalismo e da institucionalização das identidades negras (Audebert *et al.*, 2012).

Perspectivado com esse quadro geral, o contexto brasileiro apresenta um certo número de especificidades históricas, geográficas e sociológicas de grande interesse para fazer avançar o conhecimento sobre a questão negra. Historicamente, o comércio transatlântico brasileiro de escravos se distingue pelo longo tempo de seu desenvolvimento – quatro séculos – e uma abolição tardia, que explica em grande medida que o país tenha concentrado por si só 40% do volume total do tráfico nas Américas: 5 milhões de escravizados africanos chegaram nesse território. Essa história teve implicações demográficas e sociológicas distintas das dos países vizinhos, já que um pouco mais da metade dos brasileiros se identificam como afrodescendentes. O Brasil é, pois, um campo incontornável para a reflexão sobre a negritude e as relações raciais. Além disso, a geografia do país é marcada pela vastidão do território, cujas numerosas particularidades regionais permitem a abordagem comparativa: a questão da negritude não se coloca nos mesmos termos no Nordeste, na Amazônia ou no Sul e Sudeste do Brasil, como mostram os artigos aqui reunidos.

Por conseguinte, o interesse da problemática das relações raciais na sociedade brasileira reside simultaneamente nas questões que partilha com os outros contextos americanos e nas questões específicas que a caracterizam. Essa problemática, tal como é tratada pelas ciências sociais, se interessa pelos efeitos do enraizamento profundo do racismo no inconsciente coletivo e no modo de funcionamento e o modo como reverbera na estrutura social.

Essa questão é importante no Brasil e também no Caribe e a sua diáspora, como já se viu anteriormente, e constitui, portanto, um ponto pertinente de aproximação e comparação entre os dois espaços. A atualização nas estruturas sociais desse preconceito antigo herdado da colonização e da escravatura é objeto de abundante investigação, relativa às desigualdades de renda e de acesso ao emprego e às desigualdades no acesso à educação e à saúde – tal como demonstrado por estudos recentes sobre a mortalidade relacionada com a Covid-19 (Goes; Ramos; Ferreira, 2020; Santos *et al.*, 2020). As ciências sociais interessam-se também pela multiplicidade das formas de manifestação do racismo, quer se trate do racismo cultural, quer do racismo estrutural e institucional na lei e nas práticas das instituições – nomeadamente a violência policial e as práticas de encarceramento dos negros.

A negritude e a antropologia atual

Se, historicamente, os saberes científicos e a antropologia silenciaram e invisibilizaram intelectuais negros que buscaram problematizar as relações raciais sob a perspectiva da enunciação e desvelamento do racismo, os intelectuais negros, por sua vez, nunca desistiram da antropologia. Descentrando a questão da negritude de clássicas problematizações sobre “o lugar do negro na sociedade” (Fernandes, 1978), ou da “eterna surpresa” que constituíram o fio condutor de trabalhos sobre comunidades negras tradicionais em contexto rural, a produção antropológica brasileira e sul-americana se expandiu no intuito de evidenciar outros pontos de vivência sobre o sistema colonial e pós-colonial. Estas não podem mais ser vistas como histórias à margem, mas conhecimentos desestabilizadores de modo pontual e robusto sobre histórias tecidas dentro de um saber colonizador. Destaca-se a produção antropológica realizada no âmbito de relatórios de identificação e reconhecimento de comunidades quilombolas, em um marco constitucional brasileiro, com autores pesquisadores negros que marcam uma nova geração de antropólogos inspirados em uma literatura de intelectuais como Abdias do Nascimento, Clovis Moura e Lélia Gonzalez, que já apontavam para novas formas de inspecionar a experiência histórica e racial em *terra brasilis*.

Se a história das ciências sociais brasileiras, em especial a antropologia social, e de modo ainda mais particular a antropologia afro-brasileira, foi marcada pela influência europeia, como de resto a própria identidade das elites intelectuais “nacionais”, a história da mobilização política e crítica de autores afro-brasileiros se inscreve em uma relação direta com o vocabulário e as lutas dos negros africanos e principalmente estadunidenses. As conexões internacionais das comunidades de debatedores e entre a cultura popular negra nos Estados Unidos e no Brasil são conhecidas e usualmente conectam-se as malhas de interinfluência do Atlântico negro e do Caribe. Inclusive, e talvez principalmente vernáculos, como no caso da expansão do hip-hop e do “black power”, são linguagens de afirmação política e de reinvenção estética. Circulam com vigor como elemento da cultura juvenil, notadamente nos grandes centros urbanos brasileiros, marcados tanto pela presença negra de longa duração como pela reprodução da desigualdade socioeconômica, violência e folclorização da cultura de origem africana. Em Salvador, no Rio de Janeiro, em São Luís

do Maranhão observa-se a continuada renovação de laços culturais e políticos entre os pretos brasileiros e as experiências africano-americanas (Pinho, 2020; Sansone, 2000; Silva, 1983, 1995).

Alguns certamente já enfatizaram esse aspecto, no campo do debate público, ou nas ciências sociais, vocalizando essa circulação internacional como uma mera importação estrangeira ou fruto espúrio do imperialismo cultural estadunidense. Todavia, não deixa de ser irônico o fato de que os autores alçados em determinado momento como campeões dessa crítica antiestadunidense, acionem eles próprios olhares dotados de exterioridade nesse campo de debates das relações raciais, nomeadamente Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1998). O argumento, como já discutido, parece fraco e mesmo ofensivo para afro-brasileiros (Pinho; Figueiredo, 2002), na medida em que primeiro desconsidera a influência estrangeira, estadunidense ou francesa, liberal, marxista ou pós-estrutural, como matriz fundamental para a formação da consciência sociológica ou antropológica brasileira, inclusive em termos institucionais, com a importação de professores estrangeiros, como na missão francesa em São Paulo (Massi, 1989). E porque desconsidera também a agência e o discernimento dos afro-brasileiros, quer sejam intelectuais críticos como Abdias do Nascimento ou garotos da periferia nos bailes *black* do Rio de Janeiro ou São Paulo nos anos 1970. Uns e outros sabiam o que faziam quando se voltavam para a insurgência política e estética afro-americana, mas também africana e caribenha, como modo de realinhamento identitário e político. Mais perturbador ainda é perceber que a crítica de Bourdieu e Wacquant encontra eco atual, na cruzada contra aquilo que é nomeado como um identitarismo negro, acusado mais uma vez, como muitas vezes no passado, de mera cópia, ou importação ingênua ou mal-intencionada de problemas dos Estados Unidos para o Brasil (Domingues, 2022).

As ciências sociais de um modo em geral e antropologia social brasileira nunca primaram pela preocupação com a inclusão racial em seus próprios quadros (Candido; Feres Junior; Campos, 2018). Se no caso da antropologia indigenista há uma certa tradição “simétrica”, o mesmo não ocorre com relação aos intelectuais negros e negras. Nesse caso, a própria formação da disciplina, notadamente em sua gênese híbrida entre a medicina legal, a antropologia afro-brasileira e o direito, constituiu uma grade epistemológica que implicava uma severa objetificação da população negra, além da exclusão prática do negro do ambiente acadêmico (Corrêa, 2001).

Como a biografia de Edison Carneiro, apesar dos esforços de relativização de Gustavo Rossi (2015), parece demonstrar, o apagamento da participação institucional seguia-se ao apagamento de suas reflexões acadêmicas. Impossível não lembrar da desconfiança, para não dizer objeção, que parte dos principais quadros da antropologia social brasileira manifestaram com relação às políticas de ação afirmativa racial nas universidades, acionando argumentações sobre o resguardo do mérito como base da construção do campo científico em contraposição à proposta de diversificação de corpos e vozes no debate e na produção científica. Além da acusação de importação estrangeira, os argumentos contrários à ação afirmativa semeavam o pânico e o medo, velhas armas utilizadas contra o protagonismo negro, ao dizer que as cotas raciais iriam destruir a universidade brasileira ou que iriam aviltar uma identidade nacional brasileira mestiça, sob a compreensão de que seria o ponto zero, inaugural, de uma racialização da sociedade que não existia até então (Risério, 2007). Um passado recente do debate antropológico que pode ser revisitado em Jardim e López (2013).

Nada disso obviamente sucedeu, mas outras mudanças e conflitos advieram. A presença de estudantes cotistas negros e negras nos cursos de graduação e pós-graduação mudou a paisagem das universidades e trouxe à tona reflexões críticas em relação às epistemologias euro-estadunidensecentradas, provocando outras formas do processo de ensino-aprendizagem, notadamente outros modos de ensinar antropologia no Brasil a partir também de outras epistemes descolonizadoras. É justo neste momento que escrevemos que esse campo de estudos das relações raciais mostra sua expansão não somente em termos de produção, mas de formação de gerações de intelectuais e crítica às bases histórico-conceituais da antropologia das relações raciais.

Nos últimos 20 anos, como diversos estudos vêm demonstrando, a presença de estudantes negros nas universidades brasileiras cresceu exponencialmente. Notadamente nos cursos mais concorridos, historicamente reserva de reprodução das elites racializadas brasileiras (Lima, 2015; Pinho, 2019). Mas, de um modo em geral em todo o ambiente universitário, a presença da juventude negra, também oriunda da escola pública, uma vez que as políticas combinam os dois critérios, é marcante. Acresce-se a isso a expansão do ensino público superior com a criação de novas universidades federais, com novos cursos de graduação e programas de pós-graduação em ciências sociais e em antropologia.

O estado da Bahia é um bom exemplo, além de emblemático, em virtude da demografia racial e da tradição de estudos sobre o negro. Até os anos 2000 a Bahia, com uma população aproximada de 15 milhões de habitantes, contava com apenas uma universidade federal e um curso de graduação em ciências sociais. Atualmente, a Bahia conta com cinco universidades federais, fora os institutos federais de educação, e cinco graduações em ciências sociais. Além disso, a expansão universitária deu-se em grande parte em territórios marginalizados historicamente, de modo muito claro no Norte e Nordeste.⁴ Mesmo que a distribuição demográfica aponte as regiões Sul e Sudeste do Brasil como espaços em que a demografia racial revela percentuais menores de negros do que os expressos pelo IBGE para o cenário nacional, os espaços universitários públicos e de produção científica representavam uma hegemonia branca.

Em contraposição, podemos pensar no contexto da região Sul como espaço em que o avanço de temáticas e de compromissos éticos com o enfrentamento ao racismo encontram ressonância em comunidades acadêmicas que percebem a discrepância em sua composição e em sua própria formação intelectual sobre a questão racial. Outrora, tal formação era situada como parte das disciplinas de “minorias étnicas” e tida e vista como uma especialidade que produzia a outrificação sem reservas (Jardim; López, 2013). As cores eram “dos outros”, a “integração” um problema de segmentos e raramente encarada como um exame do racismo estrutural constitutivo das relações acadêmicas e socioculturais.

Ora, diante desse momento recente de constituição de uma antropologia negra não é então de se estranhar que os jovens estudantes e os nem tão jovens professores negros busquem referências intelectuais e críticas que lhes permitam abordar a produção acadêmica em antropologia no Brasil e as próprias lutas negras por emancipação e reconhecimento de outro ponto de vista. E, por outra parte, inserindo no ambiente acadêmico referências que repercutiam, até então, nos ambientes intelectuais e de ativistas, nos quais já eram referências históricas, enquanto eram negligenciados no espaço universitário. Referências não exatamente novas no contexto global, mas represadas no Brasil

4 O que parece bem exemplificado pela criação em 2006 da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, encravada no coração do Brasil colonial, região que amargou ao longo do século XX profunda degradação econômica e hoje é uma das mais pobres, e pretas, do país.

pelos fatores apontados acima. Tal movimento deve ser interpretado como uma oportunidade de renovação e reflexão para a antropologia social brasileira, e não de pânico ou rejeição.

Os desdobramentos recentes são concretos e apontam para uma ainda controlada nova ebulição. Em 2018, durante a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) realizada em Brasília, foi criado o Comitê de Antropólogos Negros e Antropólogas Negras da Associação Brasileira de Antropologia, a partir de mobilização e protesto destes que estavam presentes, como está bem documentado (Dias, 2021).

Além dessas transformações institucionais, vale a pena mencionar algumas das principais vertentes teórico-metodológicas impulsionadas pelo debate sobre negritude e relações raciais, não casualmente relacionadas com a produção afro-estadunidense, *esquecendo-se* de suas raízes no debate de intelectuais brasileiros, e que, ao passo das transformações sociológicas manifestadas nas políticas de inclusão racial, espelham novos horizontes de transformação por meio de novas abordagens epistemológicas e/ou ontológicas, como veremos.

Uma das vertentes do debate, e com antecedência histórica, revela-se no impacto do feminismo negro, antes restrito a círculos ativistas e intelectuais ligados ao legado de Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Suely Carneiro e Luiza Bairros, que ganhou nos últimos anos grande expressão. O feminismo negro afro-brasileiro tem sua genealogia própria, ligado aos nomes de Gonzalez e Nascimento, e baseado fundamentalmente no movimento social, quer seja negro, quer seja feminista, como a trajetória de Lélia Gonzalez e ela própria refletem (Bairros, 1999; Carneiro, 2014; Gonzalez, 1982; Gonzalez; Hasenbalg, 1982; Ratts; Rios, 2010). Categorias como “amefricanidade”, e textos como “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (Gonzalez, 1983) de Lélia, que associam psicanálise, sociologia e teoria crítica, sob inspiração da cultura negra popular, são marcos inclusive de um pensamento transnacional que antecipa formulações posteriores como a de “interseccionalidade” (Gonzalez, 2018). A articulação corpo-território, para definir quilombo e, mais uma vez com antecipação, a ideia de um “transatlanticidade”, ou de um Atlântico negro, diríamos, encontrada em Beatriz, significa também um labor teórico e crítico estabelecido fora da universidade ou no mínimo em relação tensa com ela (Nascimento, 2021). Autoras como Lélia e Beatriz precisam justamente esperar que transformações estruturais ocorram para ganhar, como ocorre agora, grande aceitação

e penetração no debate acadêmico, inclusive na antropologia social, disciplina à qual Lélia, em particular, estava associada.

Ora, essa genealogia própria do feminismo negro brasileiro encontrou-se, ou reencontrou-se, nos últimos anos com a influência avassaladora do pensamento de Angela Davis (2016) e de Kimberle Crenshaw (2002). Ambas têm visitado com frequência o Brasil e atraído grande atenção, notadamente, é claro, dos/das jovens estudantes e ativistas negros/as.

A outra vertente, que enfatiza a relevância das articulações entre raça e classe e a crítica ao feminismo branco estadunidense, tem permitido a Angela Davis produzir quadros de referência críticos para uma abordagem interseccional comprometida com a historicidade e com o materialismo histórico. Crenshaw, uma jurista, cunhou o conceito de interseccionalidade, de enorme impacto no contexto da Conferência de Durban, na África do Sul, convocada pela ONU em 2001, com inúmeras reuniões preparatórias no subcontinente sul-americano, para discutir o racismo e formas de discriminação correlata (Bairros, 2002).

Proposta como uma abordagem teórico-metodológica para dar visibilidade a discriminações e opressões invisibilizadas pelo uso em separado de categorias de classe e raça, a posição que ocupam na intersecção de vetores de opressão, impulsionou o enfoque interseccional e logrou ampla disseminação justamente no momento em que começaram as políticas de inclusão racial no Brasil. Tais referências tornaram-se hoje uma perspectiva necessária e quase obrigatória aos estudos de gênero e também no âmbito das políticas públicas no sentido de demonstrar quantitativamente e qualitativamente as argúcias do racismo.

Por fim, Audre Lorde, bell hooks e Patricia Hill Collins, as duas primeiras autoras extensamente traduzidas no Brasil nos últimos anos, têm projetado sua influência crescente no pensamento social, no ativismo e também nos estudos antropológicos, com assuntos diferentes e repercussões de magnitude diversa. Das três, talvez Collins (2000), com a poderosa categoria de imagens-controle, tenha maior impacto nas ciências sociais e na antropologia, ainda que os estudos de masculinidade de hooks (2004) e as reflexões sobre sexualidade e erotismo em Lorde conectem-se com vigor a leituras *queer* e feministas no campo negro ou afro-brasileiro.

Em muitos sentidos, então, o feminismo negro, primeiro o afro-brasileiro histórico mas também com muita força o afro-estadunidense, tem permitido

conexões críticas entre o pensamento disciplinar acadêmico e os movimentos sociais, e entre gerações diferentes de ativistas negras, ao tempo em que iluminam aspectos relativamente ignorados, mas profundamente estruturantes para a formação de padrões de opressão e subjetividades interseccionadas por variáveis raciais, sexuais, de classe e gênero. E de um modo, o que é mais importante, que negue ou critique pressupostos epistemológicos ocidentais tradicionais como a oposição sujeito versus objeto e a irrelevância da experiência para a produção do conhecimento válido, o que aparece de diversas formas exemplificado nas autoras e também em diversos artigos reunidos aqui neste volume.

Uma outra vertente de forte influência, bem mais recente, mas de grande potencial para a teoria social crítica, está identificada ao afropessimismo de Frank Wilderson III e outros autores (Sexton, 2011; Spillers, 1987; Wilderson III, 2010, 2020). Enraizada no radicalismo negro estadunidense e no pensamento anticolonial africano, apoia-se na obra de Orlando Patterson (2008) e de Frantz Fanon (1952), para fundamentar, em primeiro lugar, a centralidade da morte social, como categoria histórica e ontológica, definidora da condição escrava. Como em Patterson, para quem o escravizado, como tipo trans-histórico, seria definido pelo desenraizamento social radical, a violência gratuita, ausência de personalidade/personalidade jurídica ou reconhecimento social. De modo algo análogo ao encontrado em Meillassoux (1995), o escravizado em Patterson seria um isolado genealógico, seccionado das fontes de reconhecimento social, como família, linhagem, clã ou parentesco, de tal forma que precariamente pode se reconhecer como uma pessoa, em sentido estrito. Ora, para Wilderson III a escravidão, o escravizado e o *afterlife* da escravidão (Hartman, 1997), formam o coração, o verdadeiro sentido e significado, ontológico, da negritude, ou pretitude, como traduções brasileiras recentes parecem preferir.

Para Wilderson III (2010), assim como Sexton e outros, não há temporalidade anterior à escravidão para definir a negritude. E a própria escravidão pode ser definida, como em Patterson, como parasitismo social, de tal forma que o escravizado, o negro, configuram um “recurso” para os senhores, ou para os brancos. Um recurso, aliás, indispensável para a própria configuração da branquidade e do mundo moderno, colonial, branco, em suma, antinegro. Desse ponto de vista, a dimensão relacional é fundamental, justamente como em Fanon, onde aprendemos que o problema não é ser negro, mas sê-lo diante de, isto é, do branco.

Fanon (1952) foi muito enfático quando dizia que o negro se descobre objeto no meio de outros objetos. É óbvio existir o momento de *ser para o outro*, segundo Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. Fanon mostra que, para o branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os negros tiveram de enfrentar dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias às quais eles se referem, foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que eles ignoravam e lhes foi imposta. Fanon fez críticas radicais em relação ao mito do ser negro marcado pela imaginação, sensibilidade e sensualidade. E ainda mostra que todas as qualidades humanas serão retiradas do negro uma por uma. Depois propõe uma contramitologia através das tecnologias anticoloniais.

As leituras fanonianas de Wilderson III insistem nessa precariedade e instabilidade, na insegurança ontológica que define a condição negra. Como diz por fim Fanon, o negro não tem resistência ontológica diante do branco, mas deve ser “fixado”. De uma forma ou de outra, ressalta-se aqui a indissociabilidade da produção do negro como uma não pessoa, e na verdade não humano, da própria constituição do mundo, em amplo sentido, em que vivemos. E, nesse sentido também, é necessário reconhecer que a violência antinegra não é um efeito colateral ou subproduto histórico ou sociológico contingente, mas a própria condição para estabilização e integridade do mundo branco. Por isso, e seguindo mais uma vez a Fanon, seria preciso destruir o mundo radicalmente, e não reformá-lo.

Em termos antropológicos a influência afro-pessimista ganha concretude e espaço de diálogo na produção associada à chamada Austin School (Gordon, 2007). Sob a liderança de Edmund Gordon, Charles Halle e outros, então sediados no Departamento de Estudos da África e Diáspora na Universidade do Texas em Austin (AADS), o desenvolvimento de preocupações metodológicas, e não apenas no campo da representação discursiva, buscou definir uma agenda e um paradigma de produção etnográfica, *activist research*, que se alinhava aos interesses políticos emancipatórios dos grupos estudados, com as ressalvas e contradições próprias, como sugerido por Forster (1973) para outro contexto (Hale, 2008). Nesse sentido, a *activist research* busca contribuir efetivamente para que esse outro, concretizado com um sujeito histórico, em um contexto histórico, possa encontrar os meios próprios não apenas de representação, mas de emancipação efetiva (James; Gordon, 2008).

Além do paradigma da pesquisa ativista, a influência da obra de Wilderson III, Fanon, Hartman, Sexton e outros é presente, por exemplo, no trabalho de outros autores associados ao AADS, como o antropólogo afro-brasileiro João H. Costa Vargas (2010), que realizou trabalho de campo no Rio de Janeiro e em Los Angeles, profundamente comprometido com a ideia de antinegitude estrutural e morte social. Assim como Vargas, outros brasileiros, atuando nos Estados Unidos, como Luciane Rocha (2014) e Jaime Amparo-Alves (2010), ou no Brasil, como Maria Andrea Soares (2019), presente neste volume, desenvolvem, com base em etnografias inspiradas, abordagens críticas em diálogo como esse repertório, que presta especial atenção a questões de violência e desigualdade, afastando-se da tradição culturalista dos estudos afro-brasileiros tradicionais, durante muito tempo a principal referência aceita na antropologia brasileira para informar os estudos raciais (Pinho; Vargas, 2016).

Ao apontar tais vertentes, gostaríamos de realçar não somente a variedade de caminhos do campo de estudos sobre a negritude e o enfrentamento ao racismo através de estudos antropológicos. É importante perceber que o campo de reflexões é crítico e tem intensidades que vêm propiciando sua dinamicidade e renovação, sobretudo porque os intelectuais/ativistas atravessam sem cerimônia fronteiras disciplinares, com muito entusiasmo e força, e nos demonstram que a ancestralidade é dotada de anseios pelo bem viver e pela luta constante a ser honrada pelas novas gerações.

Antropologias negras

Os textos reunidos neste volume mostram a contextualização das relações raciais no Brasil e nas Américas possibilitando sua desnaturalização e desconstrução. Através de onze artigos apresentam-se as perspectivas antropológicas negras no Brasil, na Argentina e no Uruguai. Depois de quase cem anos desde o surgimento do movimento da negritude, procurou-se explorar as principais abordagens teóricas da negritude, da antinegitude, da branquitude, da amefricanidade e Améfrica Ladina, da escrevivência, e de outras perspectivas epistemológicas negras como o afro-pessimismo e o feminismo negro.

Dada a amplitude da temática, a organização da estrutura deste volume poderia percorrer geograficamente o continente americano e a região caribenha,

apontando suas ênfases e debates próprios. Optamos, entretanto, por realçar as vertentes e eixos temáticos que atravessam esse campo de debates e o atualizam. Dessa forma, procuramos romper com o suposto regionalismo e nacionalismo negro, visto que as questões raciais ultrapassam as escalas nacionais e regionais. Nesse sentido, iniciamos com o debate sobre evocações da escravidão, perpassando pela discussão interseccional sobre raça, gênero e classe; abordamos as múltiplas violências pelas quais as pessoas negras, notadamente a juventude negra é submetida; depois focamos nos aportes linguísticos, musicais, religiosos das populações negras; e no final nos debruçamos sobre os debates recentes no campo da educação, principalmente sobre mestiçagem, as bancas de heteroidentificação, as cotas raciais e as epistemologias negras que rompem com séculos de epistemicídio e da colonização dos saberes tradicionais.

Em “Evocações da escravidão. Sobre sujeição e fuga em experiências negras”, María Elvira Díaz-Benítez e Everton Rangel, ao dialogar com as perspectivas teóricas do afropessimismo, tomam como foco as trajetórias de vida de duas mulheres negras brasileiras (Dona Luiza e Fafá) para tratar da oscilação das vidas negras entre a sujeição e a fuga e para falar sobre imagens e narrativas da escravidão, continuação da servidão, relações coloniais históricas de poder e imagens de representações de fetiche de humilhação de mulheres, principalmente negras, trazendo à tona um conjunto de questões centrais que permitem analisar criticamente as precariedades das vidas negras e a gramática da violência pela qual foram e continuam sendo submetidas.

Em “La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación en una fiesta tradicional”, Valentina Brena toma como lócus privilegiado a Fiesta de la Patria Gaucha realizada em 2018 no Uruguai, notadamente o cartaz de anúncio no qual uma mulher negra amamenta um bebê branco (ama de leite) para analisar os discursos públicos e polêmicos sobre as problemáticas raciais no país, o continuum da escravatura e as múltiplas violências submetidas pelas mulheres negras a serviço do projeto nacional, que por sua vez são ressignificadas através da persistência do racismo e das desigualdades de raça, gênero e classe.

No artigo “*América Ladina* e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez”, Aristeu Portela Júnior e Bruno Ferreira Freire Andrade Lira mergulham na obra de Lélia Gonzalez e de outros pensadores e pensadoras negras brasileiras, e analisam o conceito *América Ladina*, que propõe uma

leitura renovada da formação nacional do pensamento crítico político-social, desvelando o mito da democracia racial e o silenciamento histórico de intelectuais e pensadoras negras no Brasil e apontando a tripla discriminação interseccionada entre raça, classe e gênero que caracteriza o “racismo por denegação”, expressão cunhada por Lélia. A autora propõe a criação de uma identidade étnica de resistência perante o imperialismo e o racismo dominante nas sociedades afrodiáspóricas americanas.

Em “Biologicismo (racismo) y clasismo. Los/as actuales ‘negros/as’ en Córdoba, Argentina”, Juan Manuel Zeballos mostra como a categoria “negro/a” está associada à dimensão biológica e à de classe para se referir às pessoas negras, e em alguns casos incluindo não negras em Córdoba, e como tal categoria é mobilizada de forma pejorativa, depreciativa e de humilhação ao outro; ao mesmo tempo, quando é nuançada para chamar outra pessoa de “negrito”, transforma-se em categoria afetiva para qualificar pessoas próximas. O autor mostra como o racismo e a aporofobia por vezes se cruzam através da categoria negro/a como dupla degradação no mundo social argentino, em associação às condições materiais de existência do ser negro no que tange à dimensão cultural e a capacidade intelectual.

Nos deslocamos novamente para o Brasil, para compreendermos com Maria Andrea dos Santos Soares, em “Antinegitude: ser negro e fobia nacional”, um cenário crítico e desigual: a autora privilegia o conceito antinegitude, a ideia de “vida póstuma da escravidão” e a transnacionalidade das relações raciais, notadamente no Brasil, a partir da corrente teórica do afropessimismo para explicar a condição do sujeito negro no mundo, sua morte social e sua relação humana de parasitismo, que são forjadas pelas tecnologias (neo)coloniais. A violência é legitimada, naturalizada e normatizada contra os corpos negros que são desumanizados e descartados, a negritude se constitui como fóbica e indesejada no corpo da nação, o que por sua vez provoca um efeito genocida das práticas em segurança, saúde e educação, além de outras.

Mari Cristina de Freitas Fagundes e Paula Correa Henning lançam seus olhares sobre as políticas de segurança pública visando, mais precisamente, compreender como policiais militares e gestores paraibanos abordam os marcadores raça e juventudes no texto “Os ‘múltiplos afluentes’ que permeiam as relações raciais contemporâneas: problematizações sobre branquitude, políticas de inimizade e segurança pública”. As autoras se debruçam sobre

os conceitos de biopolítica e governamentalidade de Michel Foucault, necropolítica e políticas de inimizade de Achille Mbembe e dialogam com autoras e autores do campo da sociologia das relações raciais e da violência, mobilizando conceitos como raça e branquitude para tratar da acumulação social da violência. As autoras mostram a necessidade de levar a sério as relações raciais e as estratégias do racismo para discutir sobre a gestão da morte, poder sobre a vida, fazer viver, deixar morrer e fazer morrer no campo da segurança pública, tendo como fio condutor uma pesquisa empírica realizada no estado da Paraíba, no Nordeste brasileiro.

Mônica Prates Conrado e Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros, no texto “A categoria ‘afro-indígena’ na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico”, analisam a categoria identitária afro-indígena, que se remete às ancestralidades dos povos da diáspora africana e indígenas na Amazônia paraense. As autoras problematizam as questões linguísticas na referida região, evidenciando a importância dos elementos indígenas e negros no português brasileiro, destacando a necessidade de conhecer as bases, fundação e história da Amazônia brasileira a partir de seus povos, etnias e comunidades.

Em “As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência”, Anderson de Jesus Costa aborda as musicovivências do reggae, enquanto estética musical que emerge das condições impostas pelos processos de colonização, racialização e subalternização na Jamaica, e ao mesmo tempo discute as relações estabelecidas entre os elementos de formação do estilo musical jamaicano e sua constituição como expressão do processo de (re)existências das populações afrodiáspóricas nas Américas. O autor analisa criticamente o processo de dominação colonial das formas musicais negras, notadamente o reggae, e mostra seus modos de resistência e seu papel cultural e político no processo de descolonização que emerge nos anseios de contestação e libertação.

Em “Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés”, Vítor Queiroz aborda as questões musicais e religiosas que atravessam a trajetória de Dorival Caymmi, enfatizando a expressão da *raça* no percurso biográfico-profissional deste último, trazendo à tona o debate sobre memória e cultura negra e discutindo a pedagogia do silêncio e a epistemologia do segredo dos candomblés. O autor também evidencia as possibilidades de agência e a importância conceitual das ideias

e histórias atualizadas pela vivência dos candomblecistas, suas entidades e seus terreiros.

Em “Incorporando a mestiçagem: a fraude branca nas comissões de heteroidentificação racial”, Gabriela Machado Bacelar Rodrigues analisa a performance da mestiçagem através da encarnação do mito da democracia racial e o trabalho das bancas de aferição, desvelando as fraudes em relação às políticas de ações afirmativas por candidatos não negros, e traz novos conceitos para iluminar o debate racial e a mestiçagem como transracialidade (nos Estados Unidos) e “afro-conveniente” (no Brasil). A autora sugere que o bronzamento parece ser uma técnica de manipulação estética engatilhada pelo mito da democracia racial, conformando técnicas discursivo-corporais inseridas no dispositivo da mestiçagem, atuando no controle dos indivíduos racializados e dos seus movimentos políticos. Para ela, as fraudes no sistema de cotas raciais não configuram apenas um ato de roubar, mas de mobilizar um discurso basilar ao “fazer-se mestiço”.

Por último, em “Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriépistêmica”, Pablo de Castro Albernaz e José Jorge de Carvalho abordam o racismo institucional e a noção estrutural do racismo, e delineiam caminhos e práticas antirracistas, principalmente no que tange à educação superior no Brasil através do projeto Encontro de Saberes. O texto denuncia a universidade como um poderoso instrumento de controle cultural e social e de reprodução do racismo e do colonialismo. Os autores trazem à tona a ideia de “cotas epistêmicas” buscando romper com a lógica do espitemicídio imposta historicamente às populações negras (e indígenas), na qual a educação exerce um papel fundamental ao legitimar uma visão de conhecimento que inferioriza o negro do ponto de vista intelectual, consolidando a supremacia branca e seu privilégio epistêmico. Como mostram os autores, o projeto Encontro de Saberes trata da inserção de mestres e mestradas na docência no ensino superior e dos saberes tradicionais nos currículos acadêmicos, em suas quatro dimensões básicas, a da inclusão étnico racial, a dimensão política, a dimensão pedagógica e a dimensão epistêmica. O artigo reflete sobre uma proposição que tem sido acolhida com vigor por segmentos da comunidade universitária e se capilarizado no campo acadêmico brasileiro, trazendo novas feições para a luta antirracista nas universidades brasileiras.

Como capa para este volume, os organizadores reproduzem uma imagem da atriz brasileira Ruth de Souza e a ela prestam sua homenagem. Nascida no Rio de Janeiro em 12 de maio de 1921 e falecida em 28 de julho de 2019, Ruth de Souza faz parte da geração que realizou o projeto do Teatro Experimental do Negro, que em seu tempo debatera o racismo na arena pública, por ofício, nos palcos. Durante toda sua vida foi uma formadora de novas gerações e debateu os limites, anseios e significados das promessas da abolição e da liberdade criativa. Sobretudo, Ruth de Souza deixou sua presença e *anima* para as novas gerações. Obtendo destaque internacional, exemplificou o alcance de sua voz e sua formação artística e intelectual. Foi a primeira artista brasileira indicada a um prêmio internacional de cinema no Festival de Veneza, em 1954. Esse volume é dedicado a Ruth de Souza e, através dela, buscamos homenagear um conjunto incrível de mulheres negras, com formações em múltiplas áreas de conhecimento, que projetam sua voz no debate público e acadêmico.

Referências

- ALLEN, T. W. *The invention of the white race*: volume I. London: Verso, 1994.
- ALLEN, T. W. *The invention of the white race*: volume II. London: Verso, 1997.
- AMPARO-ALVES, J. À sombra da morte: juventude negra e violência letal em São Paulo, Rio de Janeiro e Salvador. *Análise e Dados*, Salvador, v. 20, n. 4, p. 563-578, out./dez. 2010.
- AUDEBERT, C. L'intégration des Antillais en France et aux Etats-Unis: contextes socio-institutionnels et processus de territorialization. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Poitiers, v. 24, n. 1, p. 65-87, 2008.
- AUDEBERT, C. et al. Rapport scientifique du programme ANR Afrodesc: Afrodescendants et esclavages: domination, identification et héritages dans les Amériques (15ème-21ème siècles). [Rapport de recherche, halshs-01104672]. [S. l.]: IRD: URMIS: CEMCA: INAH: Universidad de Cartagena: CIRESC, 2012.
- BAIRROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, 1999.
- BAIRROS, L. III Conferência Mundial Contra o Racismo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 169-170, 2002.

BASTIDE, R. *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Paris: Payot, 1967.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. Prefácio: sobre as artimanhas da razão imperialista. In: BOURDIEU, P. *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 17-32.

BRATHWAITE, E. K. *The folk culture of the slaves in Jamaica*. London: New Beacon Book, 1981.

CANDIDO, M. R.; FERES JUNIOR, J.; CAMPOS, L. A. Raça e gênero nas ciências sociais: um perfil dos docentes de pós-graduação no Brasil. *Boletim OCS*, [s. l.], n. 1, set. 2018.

CARNEIRO, S. *Lélia Gonzalez: o feminismo negro no palco da história*. Brasília: Fundação Banco do Brasil: REDEH, 2014.

CÉSAIRE, A. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Bordas, 1947.

CÉSAIRE, A. Négritude, ethnicity et cultures afro aux Amériques. In: CÉSAIRE, A. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur le négritude*. Paris: Présence Africaine, 2004. p. 79-92.

CHAULHOU, S. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHIVALLON, C. *La diaspora noire des Amériques*. Paris: CNRS éditions, 2004.

COLLINS, P. H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. 2nd. ed. New York: Routledge, 2000.

CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2. ed. rev. Bragança Paulista: Fapesp: Universidade São Francisco/CDAPH, 2001.

COTTIAS, M. Blancs. In: TAGUIEFF, P.-A. *Dictionnaire historique et critique du racisme*. Paris: PUF, 2013. p. 217-220.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAMAS, L. G. *Pigments*. Paris: Guy Lévi-Mano, 1937.

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

DELESALLE, S.; VALENSI, L. Le mot "nègre" dans les dictionnaires français d'Ancien Régime. Histoire et lexicographie. *Langue Française*, [s. l.], v. 15, n. 1, p. 79-104, 1972.

DÉPESTRE, R. *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana: Casa de las Américas, 1986.

DIAS, L. O. Circuitos antropológicos. Por uma Antropologia Negra no Brasil. *Novos Debates*, [s. l.], v. 7, n. 2, e7276, 2021.

DOMINGUES, P. 'Racismo reverso' de Risério busca deslegitimar luta por igualdade racial. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 jan. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/01/racismo-reverso-de-riserio-busca-deslegitimar-luta-por-igualdade-racial.shtml>. Acesso em: 24 abr. 2022.

FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Le Seuil, 1952.

FANON, F. *Les damnés de la Terre*. Paris: Maspero, 1961.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

FORSTER, P. A review of the new left critique of social anthropology. In: ASAD, T. (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. Amherst: Humanity Books, 1973. p. 23-40.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

FRAZIER, E. F. *The Negro in the United States*. New York: MacMillan, 1949.

GATES JR., H. L. *Os negros na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GILROY, P. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GIRAUD, M. Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne: les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises. *Hommes et Migrations*, [s. l.], n. 1237, p. 40-53, mai/juin 2002.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1981.

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*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, e00278110, 2020.

GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 11-66.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, v. 2, p. 223-245, 1983.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*: Léia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GORDON, E. T. The Austin School manifesto: an approach to the Black or African diaspora. *Cultural Dynamics*, [s. l.], v. 19, n. 1, p. 93-97, 2007.

HALE, C. R. (ed.). *Engaging contradictions*: theory, politics, and methods of activist scholarship. Berkeley: University of California Press, 2008.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In: MONGIA, P. (ed.). *Contemporary postcolonial theory*: a reader. London: Arnold, 1996. p. 110-121.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection*: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HERSKOVITS, M. *The myth of the Negro past*. New York: Harper and Brothers, 1941.

HOOKS, b. *We real cool*: black men and masculinity. New York: Routledge, 2004.

HUGHES, L. *The collected works of Langston Hughes*: vol. 1 to 4. Columbia: University of Missouri Press, 2001.

HURSTON, Z. N. *Olualê Kossola*: as palavras do último homem negro escravizado. Rio de Janeiro: Record, 2021.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins*. New York: Vintage Books Edition, 1989.

JAMES, J.; GORDON, E. T. Afterword. Activist Scholars or Radical Subjects? In: HALE, C. R. (ed.). *Engaging contradictions*: theory, politics, and methods of activist scholarship. Berkeley: University of California Press, 2008. p. 367-373.

JARDIM, D. F.; LÓPEZ, L. C. (org.). *Políticas da diversidade*: (in)visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013.

JOSEPH, H. Aimé Césaire: negritude, etnicidade e culturas afro nas Américas. In: BOLAÑOS, A. G.; BENAVENTE, L. R. (org.). *Voces negras de las Américas*: diálogos contemporâneos = *Vozes negras das Américas*: diálogos contemporâneos. Rio Grande: Editora da FURG, 2011. p. 37-52. Disponível em: https://www.academia.edu/49578972/_Aim%C3%A9_C%C3%A9saire_Negritude_etnicidade_e_culturas_afro_nas_Am%C3%A9ricas_. Acesso em: 24 abr. 2022.

JOSEPH, H. Diásporas negras no contexto pós-colonial: dialogando com intelectuais haitianos. *Educere e Educare*, [s. l.], v. 10, n. 20, p. 537-548, jul./dez. 2015.

- LAMMING, G. *The emigrant*. London: Michael Joseph, 1954.
- LAMMING, G. *Natives of my person*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992.
- LAMMING, G. *In the castle of my skin*. London: Michael Joseph, 2017.
- LIMA, M. Ações afirmativas e juventude negra no Brasil. *Cadernos Adenauer*, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 23-43, 2015.
- MASSEY, D.; DENTON, N. *American apartheid: segregation and the making of the underclass*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- MASSI, F. P. Franceses e norte-americanos nas ciências sociais brasileiras. In: MICELI, S. (org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: Idesp: Vértice: Finep, 1989. v. 1, p. 410-459.
- McKAY, C. *Home to Harlem*. New York: Harper, 1928.
- MEILLASSOUX, C. *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.
- MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). *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.
- NASCIMENTO, B. *Uma história feita por mãos negras*. Organização Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NDIAYE, P. *La condition noire: essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy, 2008.
- PATTERSON, O. *Escravidão e morte social*. São Paulo: Edusp, 2008.
- PINHO, O. Integração e subversão – produção de conhecimento e transformação social. *Novos Olhares Sociais*, [s. l.], v. 2, n. 1, p. 119-134, 2019.
- PINHO, O. Race and cultural politics in Bahia. In: OXFORD Research Encyclopedia of Latin American History. [s. l.]: Oxford University Press, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.946>. Acesso em: 24 abr. 2022.
- PINHO, O.; FIGUEIREDO, A. Ideias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras. *Estudos Afro-Asiáticos*, [s. l.], ano 24, n. 1, p. 189-210, 2002.

PINHO, O.; VARGAS, J. H. C. *Antiblackness: o impossível sujeito negro na formação social brasileira*. Cachoeira: FT: Editora UFRB: Uniafro, 2016.

POIRET, C.; HOFFMANN, O.; AUDEBERT, C. Contextualiser pour mieux conceptualiser la racialisation. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, Poitiers, v. 27, n. 1, p. 7-16, 2011.

POST, R.; ROGIN, M. (ed.). *Race and representation: affirmative action*. New York: Zone Books, 1998.

PRICE-MARS, J. *Ainsi parla l'Oncle: essai d'ethnographie*. Compiègne: Imprimerie de Compiègne, 1928.

RATTS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RISÉRIO, A. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.

ROCHA, L. O. *Outraged mothering: black women, racial violence, and the power of emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora*. 2014. Dissertation (Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate School, University of Texas at Austin, Austin, 2014.

ROGERS, R. *Afro-Caribbean immigrants and the politics of incorporation: ethnicity, exception or exit*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROSSI, G. *O intelectual feiteiro: Edison Carneiro e o campo de estudos das relações raciais no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ROUMAIN, J. *Gouverneurs de la rosée*. Montréal: Mémoire d'Encrier. 2013.

SANSONE, L. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 87-119, 2000.

SANTOS, M. et al. População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 225-243, 2020.

SENGHOR, L. S. *La poésie de l'action*. Paris: Stock, 1980.

SENGHOR, L. S. *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*. Précédée de "Orphée noir" de J. P. Sartre. 9 éd. Paris: PUF, 2015.

SEXTON, J. The social life of the social death: on afro pessimism and black optimism. *InTensions*, Toronto, n. 5, Fall/Winter 2011. Disponível em: <http://www.yorku.ca/intent/issue5/articles/jaredsexton.php>. Acesso em: 23 abr. 2022.

SILVA, C. B. R. "Black soul": aglutinação espontânea identidade étnica. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, v. 2, p. 244-262, 1983.

SILVA, C. B. R. *Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor*. reggae, lazer e identidade cultural. São Luís: EDUFMA, 1995.

SOARES, M. A. S. On the colonial past of anthropology: teaching race and coloniality in the global south. *Humanities*, [s. l.], v. 8, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/h8020088>. Acesso em: 24 abr. 2022.

SPILLERS, H. J. Mama's baby, papa's maybe: an american grammar book. *Diacritics*, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 64-81, 1987.

VARGAS, J. H. C. *Never meant to survive: genocide and utopias in Black Diaspora communities*. Washington: Rowman and LittleField Publishers, 2010.

WILDERSON III, F. B. *Red, White and Black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Durham: Duke University Press, 2010.

WILDERSON III, F. B. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Evocações da escravidão. Sobre sujeição e fuga em experiências negras

Slavery evocations: on subjection and escape in black experiences

María Elvira Díaz-Benítez^I

<https://orcid.org/0000-0002-4007-7681>

mariaelvira@mn.ufrj.br

Everton Rangel^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-1819-3432>

era.rangel@gmail.com

^I Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

^{II} Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Em pós-doutoramento

Resumo

Este artigo relata passagens do nosso encontro com duas mulheres negras: Dona Luiza e Fafá. A primeira, uma senhora moradora de favela, matriarca, mãe de um homem condenado por estupro, avó da criança que teria sido estuprada. A segunda, uma jovem de 24 anos, mãe de um menino de três, atriz de filmes de fetiches extremos. Partindo da ideia de que as vidas negras permanecem na oscilação entre a sujeição e a fuga, nos interessa descrever como essa oscilação acontece no plano do ordinário e interpretar a sua relação com evocações da escravidão que se realizam em fragmentos ou se materializam em situações de “faz de conta”. A fuga, mais do que resistência, denota formas ambivalentes de estar no mundo, movimentos imprevisíveis para quem se esforça para tocar a vida. Discutimos imagens e situações que têm a capacidade tanto de restaurar a sujeição quanto de conjurá-la.

Palavras-chave: escravidão; sujeição; fuga; vidas negras.

Abstract

This article reports passages from our encounter with two black women: Dona Luiza and Fafá. The first, a favela resident, matriarch, mother of a man convicted of rape, grandmother of the child who would have been raped. The second, a 24-year-old girl, mother of three years old boy, actress in extreme fetish films. Departing from the idea that black lives remain in the oscillation between subjection and fugitivity, we are interested in describing how this oscillation happens at the level of the ordinary and interpreting its relationship with evocations of slavery that take place in fragments or materialize in “make believe”. The fugitivity, more than resistance, denotes ambivalent ways of being in the world, unpredictable movements for those who strive to keep life going. We discuss images and situations that can both restore subjection and conjure it.

Keywords: slavery; subjection; fugitivity; black lives.

No recente filme *Two distant strangers*, de Travon Free, traduzido ao português como *Dois estranhos*, Carter James, um rapaz negro, cartunista, acorda com uma menina com a qual teve seu primeiro encontro. Na volta para casa, Carter é abordado por um policial que em uma agressão descontrolada o asfixia até a morte. Nesse preciso momento, Carter acorda do que acreditou ser apenas um pesadelo, mas dia após dia vive a mesma experiência com o policial, que dia após dia o assassina. Carter procura uma e outra forma de fugir de sua morte, sabendo claramente que continuará a enfrentar a sina fatal do racismo antinegro que o ameaça na figura desse homem branco agente do Estado. Ele sabe que continuará perdendo, mas promete insistir em sua fuga.

Entregando a violência em um loop inexaurível, o filme nos captura em angústia e consternação. E desse modo intenso insiste em anunciar que as vidas negras são sempre oscilantes entre a sujeição e a fuga. É sobre essa oscilação que este artigo deseja falar.

Essa dualidade tem sido enormemente analisada em estudos antropológicos, sociológicos e históricos nacionais e internacionais. Nos *black studies* nos Estados Unidos, por exemplo, tem se configurado uma pauta de análise fundamental. O açoitamento da tia Hester, relatada por Frederick Douglass logo no começo de seu livro biográfico é um testemunho ocular de um escravizado sobre o castigo de outra escravizada que traz a memória, em primeira pessoa, da injúria e da violação que corpos negros sofriam no cativeiro. Essa *cena de sujeição* anuncia a “centralidade da violência na produção do escravo e a identifica como um ato generativo original equivalente à declaração ‘eu nasci’” (Hartman, 1997, p. 3, tradução nossa).

À cena da tia Hester somam-se outras cenas de sujeição eternizadas em textos literários clássicos como *A cabana do Pai Tomás*, que junto a passagens históricas de extremo horror no regime escravocrata e no período pós-abolição – Ku Klux Klan, linchamentos, lei Jim Crow – sustentam as bases de um pensamento sociopolítico e acadêmico que pensa a sujeição e a figura do escravo como a ontologia da pretitude num mundo antinegro (Wilderson III, 2017).

Para a corrente de pensamento que se autodenomina de *afropessimismo*, a violência que os negros vivem não apenas é gratuita e reiterada, como responde a uma ritualística lúbrica de restauração psíquica dos humanos, de “renovação de sua coerência” (Wilderson III, 2010, p. 11). Para eles, o escravo, isto é, o desonrado, o submetido a *morte social* (Patterson, 1982), mais do que sujeito é a *carne* da qual a antinegitude tudo extrai, é o *nada*.

Diversos cientistas sociais, que não se filiam ao afropessimismo, têm analisado a violência contra os negros como experiência constituinte dessas vidas. Muito inspirados no *Discurso do colonialismo* de Aimé Césaire, mas sobretudo nos desdobramentos que Frantz Fanon exprimiu da questão colonial em *Condenados da Terra*, a sujeição – ora rebaixamento, inferiorização, aniquilação, racismo, desigualdade, exclusão – assumiu grande centralidade no debate acadêmico e político.

No panorama intelectual brasileiro da última década têm sido fundamentais noções como *necropolítica*, de Achille Mbembe (2018a); *racismo estrutural*, cujos significados Silvio Almeida (2019) condensou em seu livro; e *genocídio*, muito especialmente em pesquisas sobre as experiências de invasão policial e extermínio nos territórios de favelas e periferias nas grandes cidades do país.

Prévio ao impacto dessas categorias, temos uma longa produção sociológica brasileira historicamente dedicada à análise da situação social de sujeição das populações negras (Fernandes, 1978; Guerreiro Ramos, 1948; Moura, 1988; Nascimento, A., 1978). O regime escravocrata e o período pós-abolição têm sido permanentemente revisitados pela historiografia nacional em análises sobre as condições de submissão, desarraigo e adoecimento dos corpos negros (Chalhoub, 2017). Vale a pena destacar que é justamente através da análise da escravidão como instituição primária de sujeição e aniquilação que diversos historiadores têm encontrado um ponto fulcral para falar sobre a *fuga*, ou *resistência*, como é mais comumente chamada. Isso porque é lá, na escravidão, naquele espaço de morte e desolação, que os escravizados idearam diversos modos de sobrevivência, e a partir de onde planejavam sua liberdade.¹

Outros autores têm outorgado preeminência ao lugar da *ancestralidade* na reconfiguração de vidas pretas. Em seu recente livro intitulado *Cativeiro*, o antropólogo Osmundo Pinho (2021) insiste em evidenciar os modos como a *ancestralidade* se torna a categoria central da imaginação política brasileira, se opondo à *morte social*, vital no pensamento estadunidense da antinegritude. Pinho (2021, p. 41) lembra o chamado que Beatriz Nascimento fez no documentário *Ori*, de 1989: “Quando eu cheguei na universidade, uma coisa que me chocava era o eterno estudo sobre o escravo, como se nós só tivéssemos existido

1 Ver, por exemplo, Reis e Gomes (1996); Lara (2007); Slenes (2011); Domingues (2008).

dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para a fazenda e para a mineração.”

O quilombo que a autora recria é um símbolo de resistência identitária, étnica e política e um lugar de refúgio existencial (Nascimento, B., 1985). Para diversos coletivos negros brasileiros contemporâneos a expressão *aquilombar-se*, remetendo às ideias de Beatriz e de *quilombismo* de Abdias do Nascimento, pode ser traduzida como a entrada no território da fuga. Expressões religiosas, musicais, danças, poesia, a vida em terreiros ou em coletivos negros dos mais diversos reiteram *África* como um território de vida e ancestralidade a partir do qual pensam o presente e imaginam o futuro para as vidas negras. Essas gramáticas de sobrevivência encontram eco em experiências históricas que têm insistido em mecanismos de fuga via o reconhecimento da ancestralidade: movimentos *pan-africanistas* e da *Negritude*, para mencionar os mais relevantes, que não raro vão ao encontro de outros modelos de fuga que têm lugar nos feminismos negros, *mulheristas*, coletivos de jovens negros, etc.

Se falamos de oscilação entre sujeição e fuga é por reconhecermos que a fuga nunca é uma ação que conhece o fim, assim como a sujeição nunca é um dispositivo que não encontra resistência. Isso porque o peso da racialização volta de um ou outro modo para sujeitos que estão em fuga: aqueles que cultuam os orixás e encontram na ancestralidade a fuga (ou retorno) espiritual enfrentam o recrudescimento do ódio conservador, racista e reacionário que atinge os seus terreiros e busca destruí-los; coletivos de jovens das populações urbanas massacradas encontram no *slam* e na música mecanismos de refazimento de subjetividades, sem esquecer que o fuzil pode encontrá-los... Os exemplos são inúmeros. E nós queremos trazer mais dois.

Nosso interesse, ou pergunta, é por essa oscilação em um plano do ordinário em que a escravidão é evocada através de subterfúgios. Como uma pessoa negra consegue vincular sua situação de precariedade com os navios negreiros sem, simultaneamente, fazer dessa associação algo mais que fragmentos relativamente dispersos? Como lermos a escravidão de uma pessoa negra em uma representação teatralizada que, não sendo real, pretende transmitir realismo? Que tipo de evocações são essas?

Este artigo relata passagens do nosso encontro com Dona Luiza e com Fafá, duas mulheres negras que conhecemos em nossos trabalhos de campo. A primeira, uma senhora, chefe de família; moradora de favela; mãe de gêmeas,

de um pastor, de uma filha religiosa e de um homem condenado por estupro; avó da criança que teria sido estuprada e cuidadora de um neto com deficiência intelectual e outra parente com deficiência visual, com os quais dividia a moradia. A segunda, uma jovem de 24 anos; mãe de um menino de três; “batalhadora”, como chama a si mesma; atriz de filmes de fetiches extremos. É através de suas experiências que queremos falar sobre a escravidão, ou melhor, sobre os modos como em suas vidas ecos de sujeição existem como evocações que tal qual uma presença fantasmagórica esticam seus efeitos ao presente sem necessariamente atingir a materialidade da linguagem; ou então, quando a escravidão se materializa como um “faz de conta” que justamente porque não é exprimido como real permite enunciar mecanismos de fuga.

Nosso objetivo é discutir imagens e situações que têm a capacidade de restaurar a sujeição, sem, contudo, obliterar os esforços que os sujeitos fazem para conjurá-la.²

Fátima e o trabalho da humilhação

Fátima, chamada por todos de Fafá, é uma garota que trabalha como escrava para uma produtora de filmes de humilhação da indústria do fetiche no Brasil. O ano é 2011, e eu, María Elvira, finalmente conseguia acompanhar o trabalho de uma empresa da qual muito tinha escutado falar nos mundos da pornografia, mas da qual jamais pude antes me aproximar. Fafá chamou minha atenção desde o primeiro instante, sem dúvidas porque era a única moça preta do coletivo naquela noite. Mas, na verdade, eu já a conhecia. Tinha visto suas fotografias e trechos de suas cenas no site da produtora. Inclusive, eu tinha em meu caderno anotada a legenda de um filme que ela protagonizou:

2 Por questões de estilo narrativo, ao longo do texto utilizaremos a primeira pessoa do singular nas passagens que remetem mais diretamente à etnografia que apenas um de nós, autores deste artigo, realizou. As análises levantadas em cada história, de Fafá e Dona Luiza, foram, porém, resultado de um trabalho coletivo, de conversas e análises que compartilhamos nos últimos anos. Já na introdução e conclusão, optamos por utilizar a primeira pessoa do plural. Vale sinalizar também que Fafá e Dona Luiza são pseudônimos.

Caroline se diverte de uma forma cruel. Ela pisa brutalmente, dá saltos intensos e aperta o corpo frágil de Fátima. O sofrimento é intenso, o vídeo é rico em detalhes de dominância e Caroline minuto a minuto é mais cruel e a vida de Fátima é mais difícil e dolorosa.

Embaixo da legenda, meu caderno registrava “violent trampling in thorax”, “foot torture” e “foot humiliation”,³ tags às quais essa cena era associada. Nessa noite também conheci Caroline, que se preparava para contracenar junto de uma garota de aspecto muito jovem e corpo miúdo, que seria “sua escrava”. Quando vi Fafá pela primeira vez, eu tinha chegado poucos minutos antes ao sítio onde as filmagens ocorriam, e ela recém finalizava a gravação de uma cena. Estava descabelada, com o rosto cheio de suor, as roupas fora de lugar e acariciava seu peito e abdome, como naquele gesto que fazemos quando tentamos aliviar uma dor. Um rapaz jovem e de pele um pouco menos escura que Fafá passou-lhe uma toalha e perguntou: “Foi foda, né?” Ao que ela respondeu: “O quê?” Soube depois que esse rapaz namorava a irmã de Fafá e que esta tinha o apresentado a esse mundo, no qual se iniciou fazendo de escravo, mas logo “acendendo” a assistente de operador de câmera, já que a equipe raramente fazia uso de homens nas cenas.

Fafá era reconhecida na empresa como uma escrava que “aguenta muito”, e esse aguentar é um atributo cobiçado em um trabalho que consiste em receber agressões contra o corpo em boas doses de tempo, com alguns intervalos de descanso. *Humilhar* nesse universo é um ato/emoção realizado através de práticas que causam dor, medo e nojo. Dor, por meio de ações como bater, sufocar, engasgar, chutar, espancar. Nojo, por meio do uso de excrementos corporais. E medo, por meio da imprevisibilidade dos devires das cenas. Dependendo da intensidade, as práticas ganham os apelativos *excessive*, *extreme* ou *dangerous*.

Ser escravo no mundo do fetiche remete à posição daquele que é submisso ou subjugado em arranjos entre dominador e dominado. Essa relação é fundamental na prática sexual conhecida como BDSM e na indústria de filmes que o envolve, amplamente identificada como *kink*, e no segmento da humilhação abre lugar a práticas que são divulgadas como *punishment*, *sex slave*, *rape*, *taboo*

3 Oferecendo uma tradução: “batidas violentas no tórax”; “tortura com o pé” ou “pé torturador”; e “humilhação com o pé” ou “pé humilhador”.

(quando contempla representações de incesto) ou *bestial porn* (quando se trata de humilhação com animais). Há diferenças fundamentais entre os fetiches de submissão e de humilhação, e embora práticas com os pés, para dar um exemplo, façam parte de ambas, no primeiro o pé é mais associado à podolatria e aos prazeres ao redor dessa parte do corpo, enquanto na humilhação é sempre associado a pisotear, esmagar e ocasionar dor. A diferença, de forma bem grosseira, se cria nas intenções e nas intensidades, no prazer do escravo e em sua total ausência.

Construir a humilhação implica enunciar eficazmente diferenças e desigualdades. O principal enunciado é o desequilíbrio de forças, especialmente a física. Enquanto as dominadoras são geralmente mulheres altas, de corpos musculosos e imponentes, as escravas são mulheres miúdas, magras, com aparência adolescente, roupas simples ou pobres e muitas vezes, embora não sempre, negras. Por meio de diferenças tão tangíveis, esses filmes buscam denotar que não há espaços para uma negociação de papéis e de poder, impedindo que nessas duplas haja uma possibilidade imagética de reviravolta, isto é, que a escrava possa vir a inverter a situação exercendo algum tipo de mando sobre a dominadora. São filmes que misturam e articulam marcadores de diferença social, colocando em cena convenções eróticas em que os tensores libidinais (Perlongher, 1987) operam na organização do desejo de quem assiste. Entre esses marcadores-chave de diferença na humilhação, classe e raça desempenham um papel fundamental, daí que seja tão frequente, por exemplo, a temática da relação entre patroa e empregada doméstica. Quando esse é o enredo, é comum que a dominação da mulher forte sobre a escrava tenha como argumento que ela é sua empregadora e que, por tal, tem o direito de humilhá-la. Grande parte das vezes a humilhação acompanha a intenção de punir a empregada pelo fato de ter errado algum serviço doméstico encomendado pela patroa. No processo de filmagem, os diretores inventam o enredo na hora puxando ideias de um repertório circunscrito a imaginários sociais sobre domesticidade e, seja com fins punitivos ou não, na humilhação não poucas vezes transparece a finalidade de *educar* o escravo. Existe um intuito instrutivo por trás do exercício extremo do poder nesses fetiches, sendo indicado que o castigo se faz porque o escravo precisa, porque merece, ou simplesmente porque se possui o domínio e esse é um corpo no qual é possível bater.

Se o marcador da raça, como já disse, não é obrigatório nesses fetiches, ele permanece como uma tensão e um repertório ao qual não poucas vezes se faz

alusão. Parte de meu trabalho de campo se deu acompanhando os fóruns de discussão dos consumidores nos próprios sites que divulgam esses conteúdos, nos quais observei pedidos e sugestões para que as escravas fossem pretas, ou elogios para Fafá por ser uma ótima escrava. Também escutei um produtor me dizer que Sarinha, uma garota loira que trabalhou como escrava em cerca de 15 cenas, não tinha sido bem recebida por clientes que manifestaram incômodo em observar uma mulher de sua cor e aparência apanhando de modo cruel.

Essas manifestações podem ser lidas na chave da relação entre fetichismo, domesticidade e poder, ou entre fetichismo, relações coloniais e poder, e servem para corroborar que nos jogos de fetiche a raça desempenha um papel formador (Gregori, 2016; McClintock, 2010). Digo isso reconhecendo o quanto a pornografia e o fetiche nacional e internacional incluem corpos negros fazendo alusão a disposições históricas que existem como permanências no imaginário social. No mercado são comuns as cenas de fetiche em que são exibidas mulheres negras, altas e corpulentas dominando mulheres loiras, magras e de baixa estatura. No segmento conhecido como *inter-racial* são frequentes os homens negros com atributos físicos que denotam rudeza e barbárie sexual em *gang bangs* com uma ou poucas mulheres brancas, ou então negras e mulatas em situações de demonstração de extrema lascívia. Essas disposições são perpetuadas no mercado de filmes hétero, gay e travesti. Neste último, são recorrentes as cenas em que travestis negras exercem domínio sexual sobre homens e mulheres brancos. Essas disposições parecem mostrar que os lugares ocupados pelos negros nesse universo de representações são ou aquele que fala sobre superioridade no plano sexual (crucial no pornô) ou aquele da inferioridade e domesticidade (presente no fetiche). Ambas as associações fazem referência direta às relações coloniais históricas de poder. Situações de “inversão” de domínio se realizam na evocação de uma possível “vingança racial”, imaginário que também alude às ansiedades históricas escravagistas e pós-abolição.

Fafá é uma boa escrava porque aguenta muito. Essa frase, que em jogos de fetiche pode significar que o sujeito tem treino para as práticas de punição, ficou ressoando na minha mente de um modo muito particular: Que significados assume o “fazer de escravo” quando o sujeito escravo é negro, evocando ser empregada doméstica e recebendo agressões sobre seu corpo? Que significados cobra o “fazer de escrava” quando se é uma mulher negra, num país com um passado escravagista em que o trabalho doméstico é uma das mais persistentes formas

de subalternização existentes? No limite, o que estou tentando afirmar é que se há uma relação entre emprego doméstico e humilhação é pela existência de um imaginário social que o interpreta como uma continuação da servidão do período escravocrata. O que significaria dizer que a teatralização do serviço doméstico “faz sentido” no fetiche de humilhação porque para além desse universo mercadológico ele já é entendido como um local de humilhação.⁴

Na noite em que conheci Fafá, algumas horas depois desse primeiro momento de encontro e após um tempo de descanso, ela se preparou para uma nova cena. Dessa vez contracenando com Bárbara, uma “real” dominadora como os produtores a chamam, por ser “grande, bruta e cruel”. A cena: um *trample and jump*,⁵ prática em que a dominadora pisa no rosto, seios, abdome e rosto da escrava que jaz deitada no chão e, ainda, pula sobre seu corpo. A cena, como quase todas, durou 30 minutos. Ao finalizar, Fafá enxugou suas lágrimas e foi se deitar, tinha terminado seu expediente. Na noite seguinte, haveria mais.

Eu tenho argumentado que na produção da humilhação há instantes em que se passa do consentimento ao abuso, e a esse momento chamei de *fissura*. A fissura seria a evidência de que a prática ultrapassou a expectativa da dor, se tornando uma fenda em que o ato (ou a representação do ato) se torna violência, embora logo a fissura se refaça por meio da sociabilidade que envolve a dinâmica de grupo e de trabalho que nesse universo, também, para algumas pessoas, envolve confiança e amizade.

Durante o trabalho de campo, sempre me impressionava acompanhar momentos em que para mim se extrapolavam os limites do consentimento ou em que os limites do consentimento das escravas eram tão extremamente esticados. Mesmo sabendo que às dominadoras são oferecidas algumas técnicas para não “detonar” as escravas, e que durante o tempo que ali estive nunca ninguém foi seriamente machucado, também me parecia que havia muito de improvisado nos atos e que na busca do realismo, fundamental na humilhação, se testavam os limites uma e outra vez. Dediquei um artigo para a análise dessas práticas (Díaz-Benítez, 2015) e nele mencionava que o “choro real em tempo real”,

4 A esse respeito, ver Souza (2016).

5 Pisar/pisotear e saltar.

quando acontecia, era amplamente capitalizado porque para essa indústria os instantes de fissura possuíam valor simbólico e comercial.⁶

Nesses casos, eu me aproximava das escravas tentando saber se em algo podia lhes oferecer assistência. Foi nessa tentativa de aproximação que, alguns dias depois, logo após uma cena, Fafá me disse que não era para eu me preocupar, pois os socos que recebia no fetiche não eram nada se comparados com os que recebia em sua casa. Aos poucos, foi narrando que costumava apanhar muito em sua casa e durante toda sua vida, pois ambos, pai e mãe, eram viciados em crack. Comentando seu passado de dificuldades diversas derivadas de sua condição social, e seu trabalho na humilhação como meio de angariar ganhos econômicos mais ou menos estáveis que a manteriam longe da possibilidade de cair nas ruas (e provavelmente seguir o destino de seus pais), Fafá emitia sorrisos e expressões de tranquilidade por meio dos quais afastava, ao menos nessas circunstâncias de interação, demonstrações de sofrimento que para mim seriam decorrentes de sua história.

O rapaz que a acompanhava, seu cunhado, confirmou a narrativa e chegou a expressar o quanto ele a achava corajosa e com um enorme espírito de superação, porque o que ela vivia no mundo lá fora era “pauleira”. Quanto mais conhecia sua história de vida, mais eu pensava que para Fafá trabalhar num universo em que devia receber espancamentos poderia ser, por um lado, um modo de perpetuação de sua realidade, por outro, um modo de ressignificá-la. Passei a me perguntar se a “descida ao cotidiano” (Das, 2007) do espancamento atuaria na construção de sua subjetividade, de modo a se tornar um repertório que seu corpo conhecia e ao qual poderia voltar deslocando sentidos.

6 Nesse artigo (Díaz-Benítez, 2015), eu expliquei que no fetiche de humilhação é de enorme importância o realismo das cenas, como resultado de uma espécie de pacto criado entre produtores e espectadores. Indaguei os modos em que tal obrigação para a humilhação ser real nos levava a questionar o que é entendido como real nesse pacto, e até onde? Trata-se de um acordo no qual, por momentos, não é mais a representação do ato, mas o ato mesmo que se procura para ser consumido? Utilizando a ideia de Richard Schechner (2000) sobre o marco teatral, a partir da qual o autor pondera que aquilo que acontece no jogo da encenação leva a uma “segunda realidade”, ou a uma “realidade de modo diferente”, eu inferi que a humilhação, por insistir no cotidiano, mas no marco da teatralidade, não invocava a realidade, mas uma hiper-realidade. A pergunta que fica é: o que é o racismo nesse entrelugar entre performance, realismo e hiper-realismo? O racismo seria um dispositivo que borra a fronteira entre o real e a representação?

Diante de meus olhos havia algo muito violento nessa história e eu só conseguia enxergar o quanto Fafá circulava entre uma e outra cena de sujeição. Se, para mim, a humilhação extrema de uma pessoa negra fazendo de escrava já emaranhava minha possibilidade de enxergar os limites entre vida real e representação, sua experiência complicava tudo ainda mais. O que eu percebia era que se Fafá sabia apanhar, e muito aguentava, era porque havia levado a vida que levam muitas pessoas negras. Havia ali um repertório de repetições que não poucas vezes chamo de racismo.

Mas a verdade é que, com o tempo, a experiência de Fafá foi me mostrando a sua complexidade. Por um lado, ela parecia evidenciar que as práticas de humilhação, mesmo quando sentidas de modo extremo na carne e chamadas de dor, não necessariamente eram pensadas como violentas. O que quer dizer que nem sempre atos que representam ou evocam violência são vivenciados como violência pelos sujeitos que os vivem. Contudo, não experienciar atos de espancamento como violência não garante que o ato não seja experimentado como fissura em situações em que a dor toca limites. Fafá parecia ter ampliado, ao longo de sua vida, o seu umbral de dor e capacidade de suportar, o que a faz estar mais bem treinada para o papel da escravidão, por mais cruel que essa explicação possa ser.

Por outro lado, sua experiência estaria informando também sobre a extensão da temporalidade da fissura. Na formulação inicial que fiz sobre essa categoria, eu insisti que a fissura é produto de um instante em que limites se borram, emaranhando consentimento e abuso. O que desejo agora ponderar é que a repetição de atos abusivos, quando presentes no cotidiano, tem o potencial de normalização e desse modo de esticar e tornar a fissura temporalmente menos precisa. Sendo assim, acredito que para Fafá seria uma fissura anterior àquela vivida nas filmagens a que abriria o espaço para se ter certo tipo de agência repetindo e recaindo em mais fissuras. Ou que significa dizer que seria a evocação de sua biografia o que a deixaria penetrar em novas possíveis fissuras em um território em que pesa o “fazer de conta”. O quanto a raça estaria atravessando ou informando sobre universos fissurados? Para Fafá, trabalhar recebendo espancamentos tornou-se um mecanismo de conseguir ganhos a partir de uma prática de sujeição que já integrava sua rotina, e ela enxergava sua escolha como uma forma de agência, como uma fuga da condição pauperizada que seus pais atingiram por pobreza e consumo de crack. Se uma pergunta

possível de me fazer aqui, evocando o trabalho de Anne McClintock (2010), é que tipo de atuação é possível para os sujeitos em situações de desigualdade social extrema, meu incômodo consistia em perceber o quanto a agência que lhe permitia obter algumas vantagens decorria de uma situação desigual e potencialmente arriscada que deixava marcas em seu corpo e provavelmente em sua psique.

A experiência de Fafá me instigou também a pensar sobre os modos como os sujeitos narram situações de sujeição. Ela colocava as justificativas para trabalhar na escravidão nas mazelas de sua biografia, e, desse modo, alocava a si mesma na posição do sujeito valente. Essa fabulação de si não é uma forma de fuga que lhe permita sair de relações de espancamento, mas permite dar inteligibilidade a suas práticas e construir a si como uma “guerreira”. Se a responsabilidade por trabalhar como pessoa humilhada é de sua história e de sua condição social, então não haveria “nada de errado” com ela, pois seu trabalho com a dor permitiria modos de procura por alternativas possíveis. Ela sabe que no mundo do fetiche sua cor negra e sua aparência de pessoa pobre são capitalizadas e quem está do lado de fora bem pode enxergar isso como uma espécie de aceitação de um fracasso, ou como uma forma perversa de aceitação de hierarquias de raça, classe e gênero. Mas para ela, dentro de seu repertório, tudo isso era de diversos modos positivado mediante a valorização de sua capacidade de suportar e fazer desse suportar um caminho para fugir de um destino pior como mulher negra. Fafá me ensinou a olhar para ela e para suas cenas de sujeição de um modo em que fosse possível extrair daí algo mais do que apenas sujeição.

Agora, uma pergunta que sobra a respeito dessas imagens, para além da história pessoal de Fafá, tem a ver com o apelo que elas possuem entre seus seguidores. Acredito ser possível pensar que a linguagem da violência que se expressa nesse fetiche que acompanhei captura um certo discurso canônico sobre a escravidão. Digo isso pensando em tecnologias descritivas da escravidão que exacerbam a violência, e que, tendo a capacidade de serem perturbadoras, simultaneamente reiteram um gozo. Vem a minha mente a lembrança do livro de John Gabriel Stedman *Narrative of a five years expedition against the revolted Negroes of Surinam*, publicado originalmente em Londres em 1796, com gravuras de William Blake, considerado um dos mais influentes textos humanitários do final do século XVIII e começo do XIX, por seu esforço em denunciar

as torturas que viviam os escravizados naquele território. As descrições e imagens sobre torturas e mutilações do abuso escravista que funcionaram como dispositivo de repulsa levantaram simultaneamente outra dimensão: a atração erótica, especialmente numa audiência masculina (Klarer, 2005). Uma das imagens mais emblemáticas, a de uma mulher negra nua pendurada numa árvore e lacerada por chicotes, ajuda-nos a perceber como o poder do terror das ilustrações de Blake, junto das descrições de Stedman, adicionavam um componente sexual.

O primeiro objeto que atraiu a minha compaixão... foi uma bela Samboe de cerca de 18 anos, amarrada com ambos os braços a uma árvore, tão nua como ela veio ao mundo, e lacerada numa condição tão chocante pelos chicotes... que ela foi, do pescoço aos tornozelos, literalmente tingida de sangue. Foi depois de receber 200 chicotadas que a percebi com a cabeça pendurada para baixo, um espetáculo muito miserável. (Stedman, 1992, p. 145, tradução minha).

Há uma dimensão de espetacularidade nessas descrições que tem a possibilidade de tornar esses corpos ambigualmente codificados. Por um lado, a repulsa pelo castigo e a tortura corporal, por outro, um modo velado de colocar a audiência no local da ação, enxergando que esse corpo mutilado é simultaneamente um corpo negro, jovem e belo.

Não posso me alongar em comparações entre imagens e narrativas da escravidão e imagens e representações de fetiche de humilhação de mulheres negras em enredos e práticas que evocam a escravidão. Apenas desejo utilizar esse gancho para ponderar o quanto as narrativas que combinam desigualdade racial e social possuem algo de profundamente *pegajoso* na forma como fantasias sexuais/sociais têm sido construídas e persistem. O universo da humilhação nos diz a respeito de uma dimensão em que a fantasia sexual passa a ser incorporada e os modos como essas representações respondem e atualizam repertórios construídos a partir de arquivos de colonialidade.

É da antropóloga cubana Juana María Rodríguez (2014) que derivo a ideia de que há uma dimensão de *stickness* tanto nessas representações racializadas como em outras mais corriqueiras (tipo telenovelas latino-americanas) em que gestos de latinidade e racialidade permanecem, se reproduzem e nos compelem porque estamos sendo pegos por isso. A racialização, em casos de erotismo

ou não, possui uma dimensão de *stickness*, sendo algo que insiste em persistir e em se colar a nós. E o faz porque somos feitos e reiterados por ideias de submissão/dominação, em que são criadas aproximações erotizadas em que traços, gestos ou reminiscências raciais/coloniais nos formam como sujeitos sociais e sexuais.

Há erotização da escravidão (em seu duplo significado de escravidão sexual e escravidão racial) e da domesticidade nos filmes que acompanhei. São imagens reais ou são representações de fantasias? Eu me arriscaria a dizer que há ali um emaranhado de sentidos. Se há racismo naqueles que se deleitam com Fafá e com outras meninas negras apanhando, seu racismo confunde os limites entre realidade e fantasia. Se não for, de todo modo esses filmes parecem evidenciar o quanto o *prazer pela hierarquia* existe como uma ressonância da carne.

Além e através da destruição

“É aquilo que a gente já sabe, né?” A última vez que Dona Luiza disse essa frase para mim, Everton, foi no dia 1º de maio de 2021. Ela se referia a receios quanto à pandemia, ao mundo, à possibilidade de mudança. As coisas estavam piores, aqui e em tudo quanto é canto. “Tudo, tudo, tudo neste mundo tá muito esquisito, mas vamos ter fé em Deus e esperar que as coisas melhorem.” Ao desânimo, nítido no ritmo e tom de voz, Dona Luiza tentava sobrepor o seu otimismo costumeiro. Na mensagem que ela me deixou nesse dia, a tragédia era explicada com referências ao dinheiro como medida de todas as coisas, símbolo e matéria do que chamou de “egoísmo generalizado”. “Isso não vai acabar, não”: por um lado, a pandemia que me impedia de aceitar os convites de minha amiga para os eventos de sua família e fazia com que ela se cansasse de mim, ainda que dissesse que entendia e legitimava as minhas justificativas de ausência sempre fundadas na própria pandemia; por outro lado, o modo de produção capitalista que regularmente aparecia nas nossas conversas como sendo dinheiro e moralidade associada a atos e sentimentos negativos, tais como egoísmo, soberba e desprezo. Capitalismo e pandemia evocavam a Deus, a fé como capacidade de seguir nadando quando se tem tanto a certeza de que se está afundando quanto a esperança de uma margem que ainda não se vê. Nesta parte do artigo, baseada em minha tese (Rangel, 2020), espero dar concretude ao otimismo

de Dona Luiza, à sua fé em permanecer nadando depois de o seu filho ter sido condenado pelo estupro de sua neta; da sua filha mais velha, na infância, ter sido sequestrada; das dificuldades financeiras e outros fatores que fizeram com que uma de suas filhas gêmeas terminasse sendo criada pela madrinha; do neto ter ido viver com a mãe, que por anos não o procurou e que suscitava mágoas; da luta por creches nas favelas onde morou quando os seus filhos eram crianças; dos esforços para manter de pé a casa de um cômodo – “meu barraco”, em tom de vergonha e carinho – onde viveu durante anos com três pessoas: o filho, o neto e uma parente com deficiência visual.

Não sei quando a frase “aquilo que a gente já sabe” foi endereçada a mim pela primeira vez. No dia que lembro, Dona Luiza falava sobre a prisão do seu filho Marquinhos enquanto caminhávamos pelo centro do Rio de Janeiro, depois de uma reunião de um coletivo negro em que ouvimos sobre os nossos cabelos afro e sorrimos ao ver uma adolescente, também negra, ir através das palavras até a África para nela encontrar a sua/nossa beleza e estima. Justamente porque é com sorrisos como esse que Dona Luiza suporta e atravessa cenas de sujeição, espero conseguir explicitá-los textualmente, não como atos heroicos, e sim como gestos ambivalentes que duram pouco, mas se repetem. Dona Luiza sempre acreditou que não precisava me explicar que a prisão do seu filho tinha sido decretada antes que algum juiz chegasse a proferir uma sentença condenatória. “Você sabe como os pretos e os pobres são tratados nesta cidade”, ouvi. Ao mesmo tempo, percebi a impaciência em repetir a história – o esquema histórico-racial, para lembrar Fanon (2008). Enquanto a minha amiga bufava, sorria ironicamente e dizia que não adiantava que desmentisse em juízo a mãe de sua neta, responsável pela denúncia de estupro, eu lembrava do vídeo dessa audiência. Nele, Dona Luiza parecia acuada, rebaixada pela hierarquia judiciária, a ponto de aquele procedimento burocrático rotineiro poder ter sido vivido por ela como humilhação racial. Sentimento que, quando não é verbalizado, termina comunicado pelo corpo encolhido e cabisbaixo dos pretos pobres submetidos à seletividade penal sobre a qual a minha interlocutora falava da sua maneira. O racismo estatal e a humilhação racial marcavam o “início” da peregrinação burocrática (Freire, 2015) de uma mãe em nome de seu filho e contra sua a nora, o que consequentemente produzia impactos negativos no interior de uma família que, para ser otimista, tinha que enfrentar o estupro de uma criança e tudo o que o circundava.

A narrativa de Dona Luiza sobre o seu filho, Marquinhos, é politicamente controversa porque cruza o racismo estatal à desqualificação da acusação de estupro promovida pela mãe de sua neta, Jurema. Adjetivos como falsa, cobra, mentirosa, perigosa, interesseira, etc. substancializavam o mal em Jurema e, ao assim fazerem, davam concretude a repertórios normativos de gênero. Marquinhos, ao contrário de sua ex-mulher, seria bobo – incapaz de entender que, diante de um juiz, falar sobre selinhos dados em sua filha seria o mesmo que se incriminar. Ele seria bobo também porque permaneceu casado com alguém de quem a sua família desconfiava e que, numa briga, teria dito: “Eu vou fazer com você uma coisa que nenhum homem supera.” É possível seguir enumerando os motivos que faziam com que Dona Luiza enxergasse inocência em seu filho, mas acredito que basta dizer que essa inocência derivava de uma imagem idealizada de Marquinhos que permitia que o insuportável fosse vivido em um ritmo viável no cotidiano. À imagem do filho como estuprador era contraposta a imagem dele como bobo, como se olhar para o filho no presente implicasse lidar com temporalidades distintas: um passado infantil associado à inocência, à ingenuidade, à tolice; e o outro associado à Jurema, ao casamento, à condenação. Positivo, negativo. Longínquo, recente. Temporalidades sobrepostas no presente e duramente valoradas e separadas pelos que queriam bem a Marquinhos. O que estou dizendo é que fazer algo por Marquinhos é para essa família o mesmo que trabalhar com o tempo (Vianna, 2015), não somente representá-lo e valorá-lo, mas também tentar fazer com que o passado longínquo se sobrepusse ao recente. Neste ponto, volto mais uma vez à frase “aquilo que a gente já sabe” e, agora, começo pelos navios negreiros sobre os quais Dona Luiza me contava, vez ou outra.

Dona Luiza, o que esses navios têm a ver com a história de Marquinhos? – perguntei a ela enquanto almoçávamos em Madureira em comemoração ao seu aniversário. “Nada”, ela respondeu antes de escandalizar a assimetria que marcava os nossos encontros. “São coisas que a gente sabe. Você sabe melhor do que eu.” Esta última frase, que costuma me envergonhar, provocava em Dona Luiza um sorriso largo, como se estivesse feliz por me colocar em posição de fala: agora, então, quem diz o que tem a ver com a história de Marquinhos é você. Pode parecer pouco, mas se trata de felicidade imersa em assimetrias, uma forma propriamente desigual de estar junto. Nesse contexto, o que não entendia era a forma como Dona Luiza falava sobre as coisas: começava pelo

seu filho, passava pelo dinheiro e terminava nos navios negreiros. A narrativa não era costurada via causalidade, mas através de fragmentos narrativos que se esbarravam sem revelarem um nexos preciso. Dona Luiza fazia com que as mazelas que vivenciou tocassem naquelas que percebia no mundo atual e na história deste mundo, mas não estava interessada em costurá-las umas às outras pacientemente, menos ainda em destrinchar desgraças. A pandemia não estava no nosso horizonte quando o almoço em questão aconteceu, mas o dinheiro e os navios já estavam lá. O dinheiro, como dito, era uma presença constante que sinalizava afetos negativos, como a ausência de empatia; já os navios negreiros, menos usuais, compareciam como modo de falar sobre um passado colonial cuja presença podia ser sentida. Falava-se sobre os navios sempre na forma de um fragmento: vestígio disperso de uma história coletiva dos negros que se conhecia, mas que, quando enunciada no presente durante uma conversa sobre Marquinhos, por exemplo, não permita a costura imediata entre a escravidão e o atual. Entre essas histórias, a da coletividade negra e a do corpo de uma mulher negra, estava o “nada”.

Importa destacar que não é oportuno considerar a ausência de costura linear entre temporalidades como uma falta, espécie de acusação voltada ao sujeito que ainda não aprendeu sobre o seu/nosso passado. Ao contrário, pois Dona Luiza frequentava espaços onde o fardo da escravidão era enunciado e diretamente vinculado a experiências pessoais e coletivas atuais, como no caso da reunião em que estivemos juntos e ouvimos sobre o valor dos nossos cabelos crespos, o genocídio da população negra e a escravidão. Talvez, em situações em que não estive presente, ela mobilizasse o tipo de construção político-analítica de causalidade temporal que faz da sujeição uma repetição. A pergunta que fica é: se esse tipo de construção faz parte da vida dela, o que o nada evoca? Trata-se, começo a pensar, de uma maneira de experienciar o tempo como destruição, mais precisamente de um modo de sentir e perceber a destruição da história dos negros. Os navios que afundavam ao serem enunciados por Dona Luiza pareciam ser para ela um modo de tornar sua a história que conhecia da coletividade negra, um processo cuja força implicava o próprio desmantelamento do tempo: longínquo, recente, colonial. Nesse sentido, Dona Luiza narrava uma história dos negros que “só pode ser feita em fragmentos, convocados para relatar uma experiência em si mesma fragmentada, a de um povo pontilhado, lutando para se definir não como um composto absurdo, mas como uma

comunidade cujas manchas de sangue são visíveis” (Mbembe, 2018b, p. 59-60). O nada era o que circundava os fragmentos narrativos em que Dona Luiza habitava, deixando explícitos os buracos que marcavam a história da presença dela neste mundo enquanto matriarca de uma família negra específica. Como se ela estivesse dizendo que representar, sentir e trabalhar com o tempo em um Rio de Janeiro racista era o mesmo que lidar com desfigurações da figura do negro – do filho, sobretudo. E, mais do que isso, o nada pode ser uma forma de voltar para si a destruição que caracteriza o esquema histórico-racial, ou melhor, pode ser uma “modalidade patogênica de memória” sobre a colônia, um modo de viver o peso de uma história coletiva que foi escrita repetidas vezes a partir da dor, uma forma violenta de introjeção dessa escrita. Mas, então, como ir além do nada descrito como resultado da violência que fundou subjetividades negras e persistiu marcando-as, alocando-as em fragmentos? Como não repetir a cena de sujeição enquanto algo que passa de mãe para filho? Como olhar para Dona Luiza de outra maneira?

O olhar é tema frequente, seja na literatura feminista, seja na literatura sobre raça e racismo. Uma das conclusões relevantes de serem destacadas aqui diz sobre a posicionalidade do sujeito, mais detidamente sobre enxergar a partir de um corpo situado em um tempo e local específico, isto é, a partir de um corpo que para ver mobiliza tecnologias de visualização cuja genealogia pode ser traçada. Quando Haraway (2009) fala em saberes localizados, ela está não somente contrapondo-se à pretensa neutralidade do olhar científico (masculino, leia-se) que vem de lugar nenhum (truque de Deus), como também insistindo que todo exercício de explicitação de posicionalidade é um ato de responsabilidade: sabe-se quem olha, em que circunstância olha e com quais intenções fala sobre o que viu. Nesse sentido, as tecnologias de visualização levantam um problema de ordem epistemológica e política, como sugeriu Hill Collins (2012) sobre o pensamento feminista negro. Destaco esta autora porque ela faz da posicionalidade, de sua experiência como feminista negra e socióloga, um exercício no sentido de ofertar à prática científica direções imprevistas e capazes de agregar, seja transformando as perguntas de pesquisa, seja promovendo coalizões entre corpos e coletividades suscetíveis a opressões que aprendemos, ainda recentemente, a descrever de modo interseccional e assim nomear. Ao cruzar posicionalidade e opressão, Hill Collins não fecha o olhar feminista negro no registro da dor, entre outras razões, porque quer fazer desse olhar um ato

de transformação das formas de conhecer disponíveis. O que muda se olharmos para Dona Luiza pensando tanto na transformação de nosso instrumental para enxergá-la quanto na necessidade de ouvir de outro modo o que ela diz?

Recorro a Fanon (2008) mais uma vez porque é possível escutar os ecos da obra dele na literatura que busca conjurar a sujeição sem fazer da linguagem contemporânea da agência/resistência um projeto de transformação que sobrevaloriza as ações que o analista enxerga como estruturalmente significativas. Volto a ele também com a esperança de traçar um caminho etnográfico que não sufoque Dona Luiza, nem vanglorie os seus sorrisos de forma etérea. “Olhe, um preto!” Esse é um tipo de frase que carrega para Fanon o poder de redução do negro a uma mirada branca. Trata-se de uma frase que quer tornar o outro nada além dela mesma. Uma interpelação, um racismo que constitui a figura do negro e, por conseguinte, a do branco. Essa frase nomeia o outro para hierarquizá-lo e, no limite, retirá-lo de cena. O olhar sendo então gesto que permanece coisificando o negro, cuja humanidade é constantemente negociada e negada. O preto e o nada, desse ângulo, são os dois lados de um mesmo corpo, bem como a cena do reconhecimento negado corresponde à cena do açoite. Já a descolonização radical, para o autor, estaria vinculada a um exercício de afirmação de si, cuja força se assemelha à de uma recusa a tornar-se, uma vez mais, o negro do olhar branco. Estou falando sobre uma luta arrebatadora e incessante, e sobre a qual muito se discute – em especial, no que diz respeito ao lugar da violência na transformação dos esquemas histórico-racial e epidérmico-racial.

São os gestos de Dona Luiza que afirmam formas de recusa. A primeira e mais explícita reside na impaciência em narrar de novo e de novo a sujeição. Ela a toma como já conhecida na esperança de passar o quanto antes ao próximo assunto. Não como se negasse a destruição, afinal ela mesma falava sobre o habitar em fragmentos, e sim expressando irritação em permanecer destrinchando mazelas. A segunda forma de recusa está ligada à palavra “nada”, pois ela denota ausência de causalidade temporal e incompletude. Em outras palavras, quando os navios negreiros emergiam para logo afundarem, negavam nesse movimento, nessa brevidade, a possibilidade de totalização. Relatavam a impossibilidade da história como completude. O mundo de Dona Luiza é fragmento e, por sê-lo assim, está cercado pelo nada como espaço de destruição e vazio. O vazio que eu escutava na fala dela não era simplesmente um eco

da sujeição porque acompanhava tanto a irritação em narrar de novo a própria sujeição quanto os sorrisos que Dona Luiza dava ao passar para o próximo assunto. Se ela pudesse, se o mundo como fragmento deixasse, de fato pularia o passado colonial e o passado recente, marcado pela memória da prisão do filho. Multiplicaria com ainda mais força a memória desse homem como bobo. O ponto é que, por mais que tente, Dona Luiza não pode fazer isso, não pode dizer que o que diz é tudo o que existe. Há sempre o risco de a narrativa sobre si, sua família e o mundo ser contradita. O trabalho com o tempo é político, pois tem a ver com uma afirmação de si que implica que olhemos para o nada para encontrar ali uma história de destruição incompleta, seja porque passível de ser questionada e atualizada por atores com intenções variadas, seja porque a própria destruição pode não alcançar a amplitude do nada. Demorei muito para, além de enxergar fragmentos como eivados de violência, vê-los como oportunidades, espaços cercados de vazios para onde sorrisos podem ser duramente dirigidos. Acredito que foi a irritação de Dona Luiza em repetir histórias que me convidou a enxergar o nada e a ela dessa maneira.

O que estou propondo então é uma conversão da zona do não ser (preto/nada) em uma zona do ser (maternidade/irritação/sorrisos)? Formular dessa maneira é simplificar a qualidade ambivalente do processo de formação de sujeitos raciais que estão neste mundo, ainda que vivam e morram inúmeras vezes e de múltiplas formas como se nunca tivessem chegado a estar aqui. Quando o mundo habitável se torna fragmento, a vida que se leva está repleta de ambivalência, ou melhor, a ambivalência é qualidade mesma dessa vida. E não há totalidade que possa ser recomposta, não há história que possa ser narrada através da costura vigorosa entre a dor de uma família e a de uma coletividade. O “nada” no discurso de Dona Luiza é importante por isso: fala do que cerca um fragmento, precisamente uma história das populações negras cujo link com o atual é pressentido, mas não se firma. E é essa frouxidão, esses pequenos vazios, que a gente precisa enxergar de outro modo, se quisermos ir além das narrativas que encarceram corpos negros em dores. O sofrimento coletivo é aquilo a que Dona Luiza se refere quando usa a expressão “coisas que a gente sabe”, ou seja, essa expressão não remete a algo que deixou de ser enunciado, a uma ordem do não dito. Pelo contrário, tudo está dito, tão dito que minha interlocutora se evadia de repetir, fazendo notar na expressão facial, no corpo e no tom de voz o seu cansaço e irritação. O que Dona Luiza colocava

no lugar dessa história repetida? Sorrisos, esgotamento, humores, “nadal”. Eu suspeito que o nada como pequenos vazios nos ajuda a pensar sobre o que costumamos chamar de história no sentido mais abrangente do termo, mas não posso ir além neste momento. Limito-me a sinalizar que, quando Dona Luiza se furtava a contar a história que sugeria que eu contasse – “você sabe melhor que eu” –, o que ela fazia era posicionar a sua vida no interior de um fragmento, recusando a simples repetição do esquema histórico-racial. Devo enfatizar que me refiro a uma recusa parcial, pois esse esquema histórico não pode ser integralmente negado e não há fala que possa bani-lo em um só ato. Habitar em fragmentos é viver na fronteira entre a zona do ser e do não ser, é existir reconhecendo o excesso de sentido do sofrimento negro e, em contrapartida, apontando na direção daquilo que ainda não se sabe sobre essas populações, do “nada” como pequenos vazios oportunos, quiçá do “nada” como necessidade de fabulação (Hartman, 2021). Está em jogo a possibilidade de os pequenos vazios, distantes de qualquer romantismo, serem rotas de fuga, seja para Dona Luiza, seja para a forma como aprendemos vê-la.

Morte e vida, prazer e dor e otimismo e derrota se fundem de maneiras inusitadas e, no caso de Dona Luiza, de tal forma que é possível lembrar do que Lauren Berlant (2010) chamou de otimismo cruel – com a esperança de assim encontrar alguma pista de compreensão da positividade materna ao cogitar a vitória da narrativa de injustiça sobre a falsa acusação de estupro, mesmo quando se sabe que a vitória como tal não é possível em uma cidade racista e economicamente desigual. Quando Dona Luiza fala sobre racismo, seletividade penal, desigualdade, navios negreiros, inocência e tolice, ela está iludindo a si mesma em relação a seu filho? Ilusão não seria uma palavra que reveste o antropólogo de autoridade e limita os processos de vinculação entre mães e filhos a sentidos excessivamente restritivos e negativos? O otimismo cruel parece uma expressão mais acurada porque faz referência a uma tentativa de explicação dos apegos que habilitam os sujeitos ao mesmo tempo que os deterioram. Ou seja, permite compreender como se constrói o senso de perseverança, sem deixar de lado os aspectos incoerentes do apego a objetos de desejo. Por que desejamos voltar a uma cena de contato com um objeto de desejo mesmo quando esse contato não é exatamente gratificante? Por que Dona Luiza insistia em narrar um passado longínquo e infantil, embora se sentisse frequentemente irritada com o comportamento atual de seu filho? Refiro-me aos momentos

em que ela me disse que Marquinhos era mulherengo como o pai dele e que enxergou em ambos a mesma malícia de ordem afetivo-sexual; aos episódios em que tentou vigiar de perto a aproximação de seu filho a pretendentes, como no dia em que tentou interromper, junto com uma de suas filhas, as trocas de olhares e bilhetes entre Marquinhos e uma conhecida; ao esforço para diferenciar no âmbito cotidiano machismo de estupro; ao conflito entre a atualização do repertório de gênero que fazia da mãe de sua neta uma cobra e as cenas em que Marquinhos não comparecia como um bobo. Uma infinidade de momentos resumidos na frase dirigida a mim: “Você sabe como ele é, né?”

O sentido dessa frase pode ser esticado, pois aparecia também nos momentos em que a tolice do filho se tornava difícil de suportar e Dona Luiza dava de ombros e bufava, logo após vê-lo não entender procedimentos administrativos que, mesmo quando eu os explicava diretamente a ele, sabia que teria que contar também para a sua mãe. Bufar, respirar, tornar a olhar para o filho, defendê-lo, acusá-lo, narrar o que já se sabe... O senso de perseverança não é uma irracionalidade do comportamento, pois a proximidade ao objeto de desejo significa proximidade ao conjunto de coisas que o objeto promete: um filho inocente, uma maternidade segura do seu valor moral, rotas de fuga e encontro com o racismo estatal e a humilhação racial, etc. A rendição à volta a uma dada cena de contato, passível de ser erguida tanto por idealizações do passado quanto por idealizações do futuro, revela o próprio otimismo que embala desde a base a relação assumida com filhos. Diz Berlant (2010, p. 94, tradução minha), o “otimismo cruel nomeia uma relação de apego a condições de possibilidade danificadas cuja realização é descoberta como impossível, pura fantasia, ou muito possível e tóxica”. A crueldade do otimismo está, por exemplo, no empenho dolorido de Dona Luiza para não perder os seus objetos de desejo, especialmente a idealização de um passado infantil. Ela voltava à cena de contato com esse passado, bem como com os navios negreiros, como se assim pudesse suportar o medo de perder a imagem do filho amado, de perder o olhar benevolente em relação a ele. A referência ao termo “fantasia” demarca aqui a projeção de qualidades em uma pessoa, a inocência dos tolos, sem lastro imediato com o atual. Marquinhos não era somente bobo e os navios que nada tinham a ver com a sua história à distância abriam brechas para sorrisos. A dureza da história dessa família está, a meu ver, no modo como reúne racismo e amor maternal. O otimismo cruel, porque derivado de condições precárias

de existência, descreve uma busca pela sedimentação de uma boa vida numa paisagem subjetiva, sendo o bom aquilo que a vida oferece como o possível de assim ser imaginado. O sujeito dessa fantasia é uma pessoa desgastada e, não obstante, engajada em fazer repercutir as promessas acopladas ao objeto de desejo. Berlant sugere ainda que nos casos mais extremados dessa forma de crueldade pode-se preferir enlouquecer a perder a fantasia que faculta o trabalho de viver uma vida difícil. Para a autora, a atração magnética causada pelo otimismo cruel pode até mesmo suprimir os riscos do apego.

Acredito que permaneci tempo o bastante próximo de Dona Luiza para perceber que a sua irritação pode ser entendida como um custo, uma sobra ou um efeito da centralidade da vivência do otimismo cruel. Longe de ser algo sobre o qual a minha interlocutora discorria, esse era um estado de humor passageiro e repetitivo, que se apresentava com alguma frequência em referência a Marquinhos, à ex-mulher dele, ao racismo, à aproximação da figura do ex-marido ao filho, etc. A causa desse afeto era múltipla, mas algumas recorrências se apresentavam. Dito de outro modo, a irritação de Dona Luiza tinha muitos porquês, mas quase todos os que pude reconhecer tinham alguma ligação inexata com o otimismo cruel: como se cada mergulho dela no passado compartilhado com Marquinhos, assim como no passado colonial, provocasse na superfície do corpo a irritação. Tudo que era feito em nome de um filho fazia emergir o que Ngai (2005) chamaria de “sentimento feio” ou de afeto negativo de baixa intensidade. Embora seja importante para a autora demarcar que a irritação é mais um humor do que uma emoção, já que os objetos dos humores seriam mais difusos que o das emoções, interesse-me por outro argumento: as emoções, pensemos por exemplo na raiva, estariam mais próximas da ação do que os humores. A irritação, desse ângulo, estaria voltada principalmente ao estado de inação, não que esteja associada à completa paralisia. Ngai chega a essas conclusões analisando um romance, *Quicksand*, publicado em 1928 nos Estados Unidos, cuja protagonista é uma mulher negra de classe média que se irrita com o cheiro de comida estragada, chegando a se exaltar, a manifestar raiva, mas não necessariamente expressa na mesma intensidade incômodo com episódios de racismo. Trata-se de um romance centrado na discussão sobre a vivência de Helga Crane entre pessoas brancas, que parece interessar a Ngai na medida em que constrói a personagem principal a partir de um sentido de pertencimento racial movediço e questionável. Ngai argumenta que a irritação

– de Helga – não carrega a virtuosidade atribuída à raiva na luta por justiça social, pois era um humor brando. A autora não questiona a aposta política e existencial de Lorde (2007) na raiva como resposta ao racismo, e sim a possibilidade de a raiva ser defendida como a única resposta apropriada. O seu objetivo é questionar se a avaliação das respostas ao racismo em termos de virtuosidade e adequação não seria um ato violento. A preocupação com a proporcionalidade e a adequação das respostas afetivas incorreria no risco de colocar a irritação, porque julgada fraca, e a raiva, quando julgada excessiva, no banco dos réus, e não os racistas.

Tudo isso para dizer somente que Dona Luiza, protagonista empenhada do otimismo cruel, fazia o que podia: se, por um lado, ensinava aos seus filhos e a mim a nos lermos racialmente, por outro lado, sentava-se para esperar passar a irritação provocada por Marquinhos, pela condenação dele, pelos navios que afundavam ao serem mencionados, pela filha que insistia em se tornar policial. Se Helga Crane tem em comum com Dona Luiza o fato de manifestar um humor – apenas para seguirmos usando as palavras de Ngai – de baixa intensidade como resposta ao racismo, ainda que não somente a ele, vale pensar sobre a especificidade do contexto em que minha interlocutora forjava essa resposta afetiva. Ainda me pergunto se a irritação não tinha a ver com o envelhecimento materno, mais especificamente com o esgotamento provocado pelo protagonismo na reiteração do otimismo cruel por anos e anos. Ao mesmo tempo que via Dona Luiza em posição ativa, exercendo forte controle no que se referia à reprodução da narrativa de injustiça no seio da sua família, via que a irritação dela nascia junto ao seu cansaço, emergia nos momentos em que as coisas pareciam tão difíceis de serem conquistadas que o melhor a se fazer era exclamar qualquer xingamento, dar de ombros e esperar passar a irritação, sentando-se e assim recompondo alguma força para tornar a fazer aquilo que era julgado essencial, mas seguia exigindo esforços e, por isso mesmo, exaurindo. A irritação parece ter a ver com o envelhecimento materno na medida em que diz sobre um cansaço em repetir as mesmas lições sobre a vida, em passar pelas mesmas situações com as mesmas pessoas e, sobretudo, em falhar em fazer os outros verem o que se considera que deve ser enxergado, seja esse outro um juiz, o próprio filho ou o antropólogo. Desse ângulo, existe até mesmo alguma nobreza em irritar-se e, no dia seguinte, levantar-se para fazer e sentir as mesmas coisas de ontem.

Considerações finais

Iniciamos este artigo falando sobre sujeição não apenas porque consideramos que sujeitos são habilitados por relações de subordinação através das quais se tornam aptos a agir de uma dada maneira – ideia de Foucault (1982) conhecida como paradoxo da sujeição –, mas também porque tínhamos o interesse em discutir com um pouco mais de nuance os sentidos atribuídos a esse agir para sujeitos racializados: trata-se de fuga, resistência, resiliência, prática, ato ético, etc.? Cada uma dessas palavras tem uma história nas ciências sociais e recontá-las, em linhas de conclusão, é uma tarefa impossível. Aos nossos objetivos, basta explicitar o enquadramento analítico com o qual trabalhamos e o porquê de termos optado pela palavra “fuga”. A princípio, nossa tarefa foi a de não simplificar a sujeição tratando os atos de nossas interlocutoras ora como evidentes subversões das normas, ora como meras repetições, e sim como atos que a todo instante estão imersos em processos sociais que por combinarem sujeição e agência precisam ser descritos em sua complexidade. Assim, para tornar inteligível a experiência de uma mulher que representa a figura da escrava em filmes de humilhação e faz dessa representação uma forma de se manter de pé em termos econômicos, buscamos olhar com atenção para as tensões entre o real e o fantasmático. Os socos que Fafá levava em cena redundaram por vezes em fissuras – momentos em que a teatralização dos atos foi tão real que se tornou impossível que fossem apenas teatro –, que não se esgotaram com a recuperação do corpo negro derrubado para provocar prazer, mas se estenderam no tempo e no espaço, muito para além da erotização da cena do açoite. Pensem em Fafá indo para casa com dinheiro no bolso e a sensação de ser o corpo bom de apanhar. A fissura inicialmente pensada por Díaz-Benítez (2015) como momento em que se passa do consentimento ao abuso se tornou aqui um modo de captar o peso que a evocação da escravidão projetava sobre os ombros de Fafá e, ao mesmo tempo, um modo de falar sobre a forma como ela mesma tentava se evadir dessa evocação pensando a si como tornada forte pelos socos que a vida lhe havia dado antes de chegar em um set de filmagem.

A fissura tem a ver com rotas de fuga na medida em que ambas implicam imprevisibilidade, remetem a momentos em que alguma coisa está acontecendo, mas ainda não se sabe exatamente o que e nem a direção para onde

isso que acontece levará. A fissura abre o espaço que faculta que Fafá, mesmo experimentando na carne uma maneira de ser escrava, se evada do repertório da escravidão evocado no contexto do fetiche de humilhação e aposte em outra forma de afirmar a si, por mais transitória que possa vir a ser a percepção de que se é uma heroína, alguém que aguenta na esperança de vencer. Já no caso de Dona Luiza a fuga está vinculada à deslocalização do sujeito em relação ao esquema histórico-racial, a um movimento que a todo instante coloca em tensão, de um lado, o preto como o nada e, de outro lado, o nada como sendo incompletude, pequenos vazios que furam ou podem furar a história conhecida da coletividade negra. A fuga, nesse sentido, não é um abandono do mundo destruído, e sim uma forma de habitar fragmentos, fazendo do nada uma possibilidade de sorriso e, por que não, de outra história. Nos dois casos, não há nenhuma certeza em torno do porvir, apenas movimentos que nos parecem passíveis de serem qualificados como ambivalentes e, concomitantemente, ainda desconhecidos. Se não há uma delimitação prévia do que fazer, apenas coisas que vão sendo feitas enquanto nossas interlocutoras se sentem irritadas, se esforçam para não serem nocauteadas, ganham dinheiro e sorriem, a própria fuga de condições de existência precárias é uma promessa com a qual se estabelece uma relação pegajosa. Nesse ponto, vale lembrar de Juana Maria Rodríguez (2014) e Mary Douglas (2012); quando refletindo sobre o pegajoso, chegam, por vias diferentes, à conclusão de que se trata de algo a que nos vinculamos em um misto de ojeriza e prazer. Assim são as evocações à escravidão, quando remetem à submissão e erotismo, e assim são as promessas de futuro, quando o sentimento de otimismo se torna cruel. A qualidade pegajosa da fuga, do desejo de fuga, cria rotas imprevisíveis para as pessoas que se engajam em tocar a vida da maneira como é possível. A fugitividade não é intrinsecamente uma reparação dos sujeitos racializados que foram quebrados, traumatizados ou amputados. É movimento, deslocalização, fantasia, algo que está acontecendo na vida de Dona Luiza e de Fafá como um percurso não premeditado e inseguro.

Desse ângulo, a palavra “resistência” soa demasiadamente vinculada à sujeição, aprisionada num tipo de relação com a norma que fixa o sujeito que resiste em um estado de oposição e obscurece a oscilação entre dor e prazer que fundamenta a própria possibilidade de constituição de algo como um sujeito. É através dessa oscilação que estamos qualificando isso que estamos

chamando de fuga, na esteira de Harney e Moten (2013) e com ligeira liberdade de uso. É porque os autores pensam a fuga como um movimento aposicional que a linguagem da resistência pode se tornar a da localização, do enraizamento, incorrendo ao risco de se tornar também uma ancoragem limitante das fantasias em torno do que existe e do que pode vir a ser. Harney e Moten falam sobre o estudo do movimento enquanto algo que permite a preparação, isto é, a multiplicação de fantasias sobre o que pode ser ou já está sendo, mas ainda não assumiu a forma de um outro mundo. Suas formulações remetem, em última análise, à destruição do ponto de vista segundo o qual o mundo tal como conhecemos faz sentido, daí também a aposta política e existencial no movimento fugitivo como algo capaz de desorientar os pontos de vista estabelecidos. Fantasiar enquanto se anda com os pés neste mundo, se seguirmos as pistas de Dona Luiza, tem a ver com voltar ao passado – aos fragmentos que tornam o passado conhecido e habitável (navios negreiros, filho bobo, pretos, pobres, etc.) – para articular no âmbito do cotidiano a vida possível de ser levada com um filho negro condenado por estupro. Quando falamos em fuga para descrever o caso dessa senhora, pensamos que os esforços dela para habitar um mundo tornado fragmento implicam movimentos que se dão no plano da fantasia. Se estamos falando da fuga como oscilações que permitem retornar ao já conhecido e conhecê-lo de outro modo, então aceitar o convite de Dona Luiza para seguir com ela rotas que não se limitam a tudo que irrita sugere que devemos continuar prestando atenção na relação entre fantasia e cotidiano, com esperança de assim ouvir e escrever de outro modo sobre evocações à escravidão.

Referências

- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- BERLANT, L. Cruel optimism. In: SEIGWORTH, G. J.; GREGG, M. *The affect theory reader*. Durham: Duke University Press, 2010. p. 93-117.
- CHALHOUB, S. *Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- DAS, V. *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

DÍAZ-BENÍTEZ, M. E. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.

DOMINGUES, P. *A nova abolição*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978. v. 1.

FOUCAULT, M. The subject and power. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982.

FREIRE, L. *A máquina da cidadania: uma etnografia sobre a requalificação civil de pessoas transexuais*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

GREGORI, M. F. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

GUERREIRO RAMOS, A. Contactos raciais no Brasil. *Quilombo*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, 9 dez. 1948.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilegiado da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 2009.

HARNEY, S.; MOTEN, F. *The undercommons: fugitive planning and black study*. New York: Minor Compositions, 2013.

HARTMAN, S. V. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making nineteenth century America*. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, S. V. Venus em dois atos. In: BARZAGHI, C.; PATERNIANI, S.; ARIAS, A. *Pensamento negro radical: antologia de ensaios*. São Paulo: Crocodilo: n-1 edições, 2021. p. 105-129.

HILL COLLINS, P. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, M. (ed.). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficante de Sueños, 2012. p. 99-134.

KLARER, M. Humanitarian pornography: John Gabriel Stedman's "Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam" (1796). *New Literary History*, [s. l.], v. 36, n. 4, p. 559-587, 2005.

- LARA, S. *Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- LORDE, A. *Sister outsider*. Berkeley: Crossing Press, 2007.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018b.
- McCLINTOCK, A. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MOURA, C. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora: revista do mundo negro*, Rio de Janeiro, n. 6-7, p. 41-49, 1985.
- NGAI, S. *Ugly feelings*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- PATTERSON, O. *Slavery and social death*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- PINHO, O. *Cativeiro: antinegritude e ancestralidade*. Salvador: Segundo Selo, 2021.
- RANGEL, E. *Depois do estupro: homens condenados e seus tecidos relacionais*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RODRÍGUEZ, J. M. *Sexual future, queer gestures and other latina longings*. New York: New York University Press, 2014.
- SCHECHNER, R. *Performance: teorías y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2000.
- SLENES, R. W. *Na senzala, uma flor – esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. corrigida. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, F. F. Reflexões sobre as relações entre a história do serviço doméstico e os estudos de pós-emancipação no Brasil. *História, Histórias: revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, Brasília*, v. 4, n. 8, p. 131-154, 2016.

STEDMAN, J. G. *Narrative of a five years expedition against the revolted Negroes of Surinam*. Edited by Richard Price and Sally Price. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

VIANNA, A. Tempos, dores e corpos: considerações sobre uma “espera” entre os jovens de violência policial no Rio de Janeiro. In: BIRMAN, P. et al. (org.). *Dispositivos urbanos e traços dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p. 405-418.

WILDERSON III, F. B. *Red, white & black: cinema and the structure of U.S. antagonisms*. Durham: Duke University Press, 2010.

WILDERSON III, F. B. *Afropessimism: an introduction*. Minneapolis: Racked & Dispatched, 2017.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación en una fiesta tradicional

The mother (a black one) homeland. Race, gender, and nation in a traditional festivity

Valentina Brena¹

<https://orcid.org/0000-0002-4443-7971>

valbrena@hotmail.com

¹ Universidad de la República – Montevideo, Uruguay

Resumen

La Fiesta de la Patria Gaucha es un evento tradicional celebrado anualmente en Tacuarembó, Uruguay. En octubre del 2018, el lanzamiento del afiche que convocaba a su 33^a edición, desató una polémica a partir de una imagen producida para la ocasión en la que una mujer afro amamantaba a un bebé blanco situada en la época colonial o post-colonial. El debate adquirió dimensión nacional y fue tema central en los medios masivos de comunicación; se desencadenó en múltiples direcciones e incluyó a una multiplicidad de actores, a saber: referentes de organizaciones sociales afrodescendientes, autoridades del primer y segundo nivel de gobierno, representantes de partidos políticos, además de los sujetos vinculados a la autoría de la obra. Del complejo entramado de interpretaciones enfrentadas en torno a la in-existencia de una imagen racista, es que realizo un análisis de las relaciones raciales y de género en las lecturas de la nación.

Palabras clave: amas de leche; colonialidad; arena política; afrouruguayos/as.

Abstract

The festivity of the Patria Gaucha is a traditional event annually celebrated in the department of Tacuarembó, Uruguay. In October 2018, the launching of the poster that convened to the 33rd edition, triggered a controversial polemic which started from an picture created for the occasion. In this image, situated in the colonial or post-colonial period, an afro-woman was breastfeeding a white baby-child. The debate acquired national dimension and was core of the mass media; unleashed in many directions, including a variety of actors, namely: influential people from afro-descendant organizations, members of parliament, political representatives, besides the persons related to the authorship of the image itself. From this complex scheme of interpretations confronting the absence of a racist image, is that I conduct an analysis of the relationship between the racial and gender interpretations of the nation.

Keywords: wet nurse; coloniality; political arena; Afro-Uruguayan people.

Introducción¹

En este escrito analizo un inusitado debate público que tuvo lugar en Uruguay, entre octubre y noviembre del 2018, a partir de la circulación del afiche que difundía la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha, cuya protagonista era una mujer afro o negra amamantando a un bebé blanco situada en la época colonial o post-colonial. Amplios sectores de la sociedad uruguaya consideraron que se trataba de una nodriza, y algunos opinaron que la forma en que fuera representada reivindicaba el régimen esclavista. A partir de allí se desató una controversia multifacética, aunque siempre dirimida en polos dicotómicos expresados a favor o contra del afiche.

El debate adquirió repercusión a nivel nacional, y durante dos semanas fue tema central en los medios masivos de comunicación, redes sociales y vía pública donde agentes gubernamentales, referentes de organizaciones sociales y sujetos independientes polemizaron al respecto; aunque finalmente el afiche fue utilizado sin sufrir ningún tipo de modificación.

A fin de abarcar la multiplicidad de elementos que convergieron en la discusión, he utilizado el racismo como categoría analítica, lo que me ha servido para despejar confusiones teóricas, examinar detenidamente los mecanismos ideológicos que reproducen y naturalizan el orden racial simbólico dominante, así como identificar los posicionamientos políticos capaces de desafiarlo. La introducción del eje del poder racial a la lectura de una imagen “de época” producida en la actualidad, me permitió entrelazar la conformación de la nación, con las formas de organización social basadas en la idea de raza, género y clase social, así como dimensionar los alcances de sus efectos tangibles que perpetúan asimetrías históricas.

El abordaje abarcó un mapeamiento de diversas fuentes: la cobertura mediática, las declaraciones de autoridades, las opiniones de líderes y lideresas

1 Agradezco encarecidamente a las mujeres afrouuguayas por las conversaciones y entrevistas donde hemos intercambiado sobre el afiche en discusión. Al Prof. Dr. Luis Ferreira (Idaes-Unsam) y al Prof. Dr. Álvaro De Giorgi (CURE-UdelaR) por sus valiosas lecturas y comentarios. A la Prof. Dra. Pilar Uriarte (FHCE-UdelaR) por su interlocución constante. A mis directoras de tesis de doctorado –en curso– por sus orientaciones: Prof. Dra. Susana Rostagnol (FHCE-UdelaR) y Prof. Dra. Ester Massó Guijarro (Universidad de Granada). A la Prof. Claudia Martínez por la traducción del resumen al inglés. De ninguna manera el contenido del artículo les involucra, los errores y limitaciones del texto son exclusivamente mías.

del movimiento social afrouruguayo y las discusiones en las redes sociales, aplicando una metodología semiótica basada en el análisis del discurso público como técnica de investigación. Asimismo, indagué sobre los sentires de mujeres afrouruguayas que, independientemente o no de su adscripción a las organizaciones sociales, tenían opiniones diametralmente heterogéneas (si bien no todas se expresaron públicamente al respecto). Para este segundo caso, mantuve conversaciones informales con activistas del movimiento afrouruguayo en el momento de los hechos (algunas intencionales y otras derivadas de encuentros ocasionales) y, posteriormente, entrevistas etnográficas con aquellas interlocutoras clave para el desarrollo de mi investigación.²

A su vez, este análisis se inscribe de forma más amplia en una etnografía que actualmente desarrollo como parte de mi tesis doctoral en la Universidad de la República (UdelaR) sobre colactancia y parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya;³ investigación que realizo desde una perspectiva afro-referenciada, escogida por habilitar una adecuación epistemológica que propone un “aparato conceptual descentrado de los supuestos universales euro-occidentales en el análisis cultural” (Kubayanda, 1984 *apud* Ferreira, 2008, p. 92).

¿Qué es la Fiesta de la Patria Gaucha?

La Fiesta de la Patria Gaucha es un evento anual realizado desde el año 1987 en el Parque 25 de Agosto, a orillas de la Laguna de las Lavanderas, en la ciudad de Tacuarembó del departamento homónimo; el mismo se ubica en el

2 Dado que mi propósito ha sido analizar la polémica que disparó el afiche más que el diseño y celebración de la fiesta, el proceso de trabajo no ha incluido mi participación durante el desarrollo de la misma; tampoco la realización de entrevistas al artista de la obra ni a la Comisión Organizadora que le encomendó su producción, aunque sí he considerado aquellas que les hicieron en los medios de comunicación.

3 Este trabajo se enmarca en la investigación que desarrollo como parte de mi tesis de doctorado realizada a partir de la Beca de Posgrados Nacionales en Áreas Estratégicas 2018 de la ANII. La investigación que le da origen a los resultados presentados en la presente publicación recibió fondos de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación bajo el código POS_NAC_2018_1_152401. Y de la Beca de Apoyo para la Finalización de Estudios de Posgrado en la UdelaR, 2022, otorgada por la Comisión Académica de Posgrados de la UdelaR.

centro-norte de la República Oriental de Uruguay y posee una larga tradición ganadera.⁴

Se trata de una fiesta criolla inspirada en la cultura gauchesca reconstruida hasta el año 1920, lo que nos sitúa desde el período colonial a la independencia y, por tanto, entre el régimen de la esclavitud, el proceso de su abolición y el contexto post-esclavista.

Es organizada por la Intendencia Departamental de Tacuarembó mediante una Comisión Organizadora conformada por el Intendente para cada edición. Desde sus inicios la duración de la fiesta se ha extendido de tres a cinco días ubicados en el mes de marzo.⁵

Fue creada con el fin de resaltar la figura del gaucho y consiste en fogones, jineteadas, pruebas y concursos vinculados a diversas habilidades y destrezas del medio rural, campamentos, divertimentos para la familia, espectáculos musicales, entre otros. El carácter multifacético del encuentro ha conducido a De Giorgi (2002, p. 35-36) a definirlo de la siguiente manera:

es a la vez un espacio de diversión y entretenimiento (“fiesta”); un espacio de reafirmación de una identidad cultural históricamente subalterna dentro de la cultura nacional (“gaucha”); un espacio “natural” de expresión del ritual cívico nacionalista (“patria” en el sentido nacionalista clásico uruguayo); un espacio, donde, por momentos diferenciándose de esto último, se expresa también una proyección etno-nacionalista en clave regionalista (“patria gaucha”); pero también es un espacio de proyección regional supranacional (“patria gaucha” más allá de las fronteras nacionales actuales), de competencia “deportiva”; de control de la cultura popular, de plataforma política local, últimamente de expansión del capital... y es también la confusa suma de todos ellos, llevándose a cabo, en el acotado espacio-tiempo en que se monta la fiesta cada año, una construcción y reconstrucción constante de múltiples fronteras del sentido.

4 A los efectos de este análisis interesa destacar que, según datos del último censo nacional, el departamento de Tacuarembó posee un 9,9% de población afro o negra lo que lo sitúa por encima del promedio nacional (8,1%) (Cabella; Nathan; Tenenbaum, 2013).

5 A excepción de la primera edición (año 1987) que cobró lugar a mediados de febrero.

Se trata de una tradición inventada en el sentido definido por Hobsbawm (2002) en tanto refiere a un conjunto de prácticas invariables, formalizadas y ritualizadas que se repiten en el presente a partir de la referencia a un pasado histórico que las legitima, pero cuya continuidad con ese pasado es menos real que ficticia. Lo que, en cierta medida, alimenta la operación mediante la que se construye la nación que, pese a ser “imaginada”, no debe ser entendida como “falsa” sino como resultado de una representación socialmente creada y compartida (Anderson, 2006).

Como cada año, la fiesta se difunde con varios meses de antelación mediante un afiche de circulación nacional y regional. Y como es de tradición, los mismos plasman escenas, imágenes, rostros, personalidades, entornos, costumbres y símbolos emblemáticos de la vida en la campaña durante la época colonial y post-colonial. En esa línea, y de cara a la edición venidera que tendría lugar en marzo del 2019, la Comisión Organizadora de la fiesta encomendó la obra del artista Fraga, que fuera difundida públicamente a fines de octubre del 2018 suscitando una inesperada controversia.

El afiche como signo y las disputas para su significación

Utilizaré el enfoque semiótico para analizar los sentidos que portan las representaciones visuales. Se trata de un método que deviene de la lingüística, aunque aplicado a un campo que la trasciende, que contempla las relaciones de poder producidas históricamente y que reconoce el lugar de los sujetos involucrados en los procesos de producción de sentido(s).

Como señala Hall (2010) existen tres enfoques de la representación. El primero es el reflectivo, que entiende que la imagen refleja la realidad como si fuese un espejo. El segundo es el intencional, que confina el sentido a aquel que le atribuyó el autor. Y el tercero es el constructivo, el cual propone una relación compleja y mediada entre las cosas del mundo, nuestros conceptos de pensamiento y el lenguaje.

Retomando el afiche, en nota de prensa, su autor expresó:

ellos [la Comisión Organizadora] me pidieron representar a las nodrizas de la época y dibujar una escena en la que una mujer afrodescendiente amamanta a

un bebé blanco, algo tan común en aquella época [...] no pensé que fuera a generar ningún problema, simplemente documenté un hecho histórico. (Fraga, cf. Mides..., 2018).

Sus palabras parecen corresponderse con el enfoque reflectivo e intencional, puesto que no arroja ningún grado de problematización sobre una escena de época que *simplesmente retrató*. Por otro lado, no tuvo intención de reproducir una imagen racista y nunca sospechó una posible polémica, porque sencillamente no la buscó generar.

Sin cuestionar la intención del autor, su postura desborda ingenuidad. Como señala Hall (2010) por más icónicas que sean las imágenes, nunca son un mero reflejo de la realidad y su sentido es siempre re-construido; producen sentidos mediante el ejercicio de la interpretación y de la particular combinación que se figura entre la codificación y decodificación. Por tanto, no hay garantías de correspondencia entre el sentido atribuido por un autor y su público receptor.

El sentido que captamos, como observadores, lectores o audiencias, nunca es exactamente el sentido ofrecido por el hablante o escritor o el captado por otros intérpretes [...] De modo que la interpretación se vuelve aspecto esencial del proceso por el cual el sentido se transmite y se capta (Hall, 2010, p. 460).

Trascendiendo los enfoques reflectivo e intencional, me interesa continuar el análisis a partir del enfoque constructivista. Para Barthes (1967 *apud* Hall, 2010, p. 466) la denotación es diferente a la connotación. La denotación es un nivel simple y descriptivo, donde la mayoría está de acuerdo con el sentido atribuido.

En el afiche, dentro del conjunto de signos con un mensaje simple, se observa que una mujer negra amamanta a un bebé blanco, están en el medio rural ya que a través de una ventana de la austera habitación en que se encuentran, se devela un entorno de campo mediante la presencia de ganado, montículos y arbustos tras un cielo nublado. Ella porta un pañuelo oscuro en su cabeza, usa aros como caravanas y da la sensación de estar maquillada; parece llevar una amplia falda blanca y su torso aparece desnudo, aunque tapado por el bebé. Mientras lo amamanta, lo mira con ternura ya que una leve sonrisa se dibuja en su rostro iluminado. El bebé está vestido con una batita blanca y cubierto por una manta del mismo color que se funde con lo que podría ser la falda de la mujer.



Figura 1. Afiche de la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha.⁶

6 Agradezco a la Fiesta de la Patria Gaucha por la autorización para el uso de la imagen.

De modo que, si bien hubo quienes señalaron que el/la bebé bien podría ser un/a hijo/a engendrado/a por la mujer-madre lactante (lo que evidentemente podría llegar a ser cierto), en el plano de la denotación existe un alto nivel de consenso de que se trata de un ama de leche (forzada o mal pagada) ejerciendo su rol en la campaña. Digamos que en el contexto del Río de la Plata es inevitable no ver a una nodriza esclavizada o recientemente liberta que continúa trabajando bajo formas de opresión similares a las de la esclavitud.

Sin embargo, ¿qué otra cosa nos puede decir el afiche? La respuesta a esta pregunta nos desplaza de la denotación a la connotación, y nos interpela desde un campo semántico más amplio y complejo. La connotación ya no es de obvia interpretación, y es precisamente en este plano donde se ubica el meollo de la polémica. La interpretación connotativa está dada por creencias, marcos conceptuales y valores que, en este caso, nos conduce a un plano ideológico que se debate en torno a la esclavitud y al racismo.

La “patria guacha”. El uso de la madre negra en los proyectos de nación

De forma casi inmediata al lanzamiento del afiche, desde la agrupación Diálogo Político de Mujeres Afrouruguayas (DIMAFA, 2018) se divulgó una nota pública en su repudio, y con ella daban el puntapié de una extensa polémica. La nota sostenía que el afiche “reivindica la vergonzante situación de las amas de leche producto de la violencia esclavizante” (subrayado original) quienes comúnmente fueron alejadas de sus propios/as hijos/as. Arguyen que el afiche va en contra de la legislación nacional en materia antirracista, lo condenan como un delito y esperan que el caso sea estudiado para su –posible– sanción.⁷

Desde la agrupación se consideró que el afiche reproduce una imagen racista que simboliza la subalternidad de las mujeres de origen africano. Aquí es

7 En materia de legislación antirracista, en Uruguay se han decretado las siguientes leyes: Ley N° 17.677/2003 Incitación al odio, desprecio o violencia o comisión de estos actos contra determinadas personas (Uruguay, 2003); Ley N° 17.817/2004 Lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación racial (Uruguay, 2004); Ley N° 18.059/2006 Candombe, Cultura Afrouruguaya y Equidad Racial (Uruguay, 2006), y Ley N° 19.122/2013 Afrodescendientes. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral (Uruguay, 2013).

importante hacer énfasis en que el afiche en sí mismo no sería racista, sino portador de un mensaje racista a partir del marco socio-histórico desde el que es interpretado, puesto que en ello reside una distinción epistemológica fundamental.

Ahora bien, ¿qué es el racismo y por qué el afiche sería una muestra del mismo? El racismo es una ideología que supone la jerarquización racial de la humanidad a escala mundial, vehiculado mediante creencias, cosmovisiones y actitudes que, de forma implícita o explícita, reafirman la supremacía racial blanca e inferiorizan a quienes son considerados como no-blancos.

Las categorías raciales en cada contexto se configuran de forma específica. No existen por naturaleza, sino que son resultado de un proceso de racialización socialmente naturalizado a partir de relaciones de dominación. La perpetuación del racismo a través de siglos ha sido posible gracias a las posiciones de poder de ciertos actores sociales que le han dado continuidad, transformándolo y adecuándolo a cada período histórico, pero sin que pierda su efectividad en la regeneración de desigualdades persistentes construidas a partir de rasgos fenotípicos.

En las Américas el racismo es un fenómeno de origen colonial instituido por sectores dominantes de origen europeo para justificar la esclavitud de africanos/as víctimas de la trata trasatlántica y su descendencia. Y ha sido utilizado para la instauración y consolidación de una economía colonial/capitalista basada en formas de trabajo esclavo productivo y reproductivo.

Ello significa que tanto mujeres como varones “negros/as” fueron mercantilizados/as y tratados/as como unidades de trabajo económicamente rentables, aunque las mujeres –además de haber sufrido en idéntica intensidad las formas de explotación que padecieron los varones– fueron víctimas de abuso sexual y reproductivo que sólo pudieron infringirles a ellas (Davis, 2005). Así, fueron especialmente violentadas y sobrecargadas con formas adicionales de trabajo forzado de índole sexual, procreativo, doméstico y emocional (Tabet, 2018).⁸

Entre las formas de opresión reproductiva que padecieron las mujeres negras esclavizadas encontramos violaciones sexuales que derivaron en embarazos y nacimientos de hijos/as de los amos no reconocidos por ellos; exigencias de trabajo forzado que no contemplaban el estado de gravidez

8 El feminismo materialista ha acuñado la expresión trabajo reproductivo para evidenciar la dimensión económico-política de las diferentes fases del proceso reproductivo. Para ampliar a estos respectos ver Tabet (2018).

ni de puerperio; obligación de amamantar a los/as hijos/as de los/as amos/as junto a las inherentes postergaciones o impedimentos para amamantar a los/as hijos/as propios/as. Por no mencionar el hecho de que frecuentemente sus hijos/as podían serles arrebatados/as de sus brazos o que ellas mismas pudieran ser vendidas (por el valor agregado que su leche humana les confería) sin posibilidades de llevar a sus criaturas.

Sin embargo, la forma en que es representada la mujer-madre que amamanta en el afiche evoca al amor maternal; su rostro distendido y sonrisa complaciente inhibe la sospecha de que algo está mal.

El uso de la imagen de la madre negra abnegada como símbolo patrio no sería un elemento exclusivo de la conformación de la nación uruguaya, sino una tergiversación constitutiva de los proyectos de nación de algunos países latinoamericanos.

Las retóricas discursivas de la producción literaria sobre Hipólita, la nodriza negra de Simón Bolívar, a quien suelen describir como amorosa, sumisa, fiel y servidora, serían un buen ejemplo a estos respectos. Según Protzel (2010) la figura del ama de leche del libertador de la patria venezolana ha sido utilizada en la producción literaria como insignia de conciliación afectiva de clases y razas, enmascarando una serie de contradicciones fundantes de la nación venezolana.

En esa intención de construir una imagen de la negritud armónica y democrática cónsona con los ideales patrios, se ocultan las profundas desigualdades de la sociedad colonial, centro de acumulación del capitalismo a costa del saqueo ilegítimo, sistemático y violento de sus territorios, recursos y personas. La apropiación de la leche de las madres negras esclavas, forzadas a separarse de sus hijos en función de la alimentación y reproducción de las familias blancas detentadoras del poder es una expresión de esa expropiación del sistema.

Lo cierto es que la esclava negra fue abusada y explotada sexualmente, ella fue despojada de la autodeterminación de su propio cuerpo [...] (Protzel, 2010, p. 69).

La madre negra como analogía de la patria, remite a una madre que, independientemente de cuál sea su situación, está a la orden de la reproducción de la nación. Lo que de otra manera equivale a decir que la patria se conformó a partir de los abusos perpetuos que sufrieron las mujeres negras obligadas

a poner el cuerpo al servicio del proyecto de nación. Refiero a naciones cuyos cimientos –y estrategias de unificación– se posan sobre desigualdades de raza, género y clase; pero que en cada escenario producen formaciones nacionales de alteridad con clivajes específicos (Segato, 2006).

Paulina Alberto (2013) examina el lugar que ocupó la iconografía de la *mãe preta* en el Brasil del siglo XX dentro de los discursos dominantes de la fraternidad racial primero, y de la democracia racial después. Una madre sacrificada que, habiendo amamantado a blancos y negros, ha sido utilizada como emblema de la pretendida armonía interracial que supuestamente caracterizaba a la nación brasileña. También éste ha sido un elemento subrayado por Segato (2013) en su análisis de un óleo exhibido en el Palacio Imperial de Petrópolis, Brasil, que según el historiador Pedro Calmon (1963 *apud* Segato, 2013, p. 165) estaría retratando al emperador Pedro II, cuando tenía un año y medio de edad, con su ama de leche esclavizada. Pero las raíces africanas, si bien fundantes, son parte de una historia obliterada dentro de la representación de la nación brasileña. Históricamente, se ha puesto en duda que se trate de Pedro II y, de hecho, tras realizar una investigación para dilucidar su identificación, el Museo Imperial recientemente constata que la pieza no retrata al emperador sino al Teniente General del ejército Luis Pereira de Carvalho, declarado Barón en 1889, quien fue retratado junto a su mucama Catarina. Pero aún tratándose del Barón, y por tanto una persona perteneciente a la nobleza, la falta de claridad respecto a su referencia es parte del ocultamiento de la nodriza negra en la crianza de una figura poderosa como la que representa. En la obra, la nodriza negra aúpa de forma envolvente al bebé blanco, mientras que el bebé con su brazo izquierdo la abraza por la espalda y con su mano derecha le toca el seno, evidenciando que se trata de la mujer-madre que lo amamanta y con quien tiene un alto grado de intimidad. Según la autora, la ternura del retrato minimiza la violencia de la esclavitud.

la madre sustituta, esclava o contratada, aun cuando se involucre afectivamente en el vínculo contraído con el niño, permanecerá dividida [...] por la conciencia de un pasado –de esclavitud o de pobreza– que no le dejó elección. Por más amor que sienta, siempre sabrá que no llegó al vínculo como consecuencia de sus propias acciones sino coaccionada por la búsqueda de sobrevivencia. (Segato, 2013, p. 173).



Figura 2. Autor no identificado. *Ama com criança ao colo – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho*, s/f, óleo sobre lienzo, 55 × 44 cm. Museu Imperial/IBRAM, Brasil.⁹

Este tipo de imágenes románticas son producidas desde una óptica hegemónica que naturaliza el sistema esclavista y enmascara la dureza de las condiciones de

9 Agradezco al Museu Imperial/IBRAM por la autorización para el uso de la imagen.

vida que padecían las personas sometidas a él; así como el sufrimiento impartido sobre las criaturas lactantes, sean de sectores esclavizados o dominantes.

En el caso concreto de las nodrizas, plasman una situación en que las mujeres-madres de origen africano eran obligadas a amamantar a las criaturas de los/as amos/as, sin dimensionar las consecuencias que ello pudiera provocarles a ellas mismas y a sus hijos/as a partir de los/as que producían fisiológicamente la leche humana que les fuera usurpada y sobre quienes perdían las garantías de lactar al punto de ver amenazada su sobrevivencia. Pero en simultáneo, las criaturas que les eran asignadas para ser amamantadas y cuidadas durante sus primeros años de vida, eran repentinamente separadas de las nodrizas tras haber desarrollado intensas relaciones afectivas que –a pesar de haber partido de la imposición– podían alcanzar a instituir lazos de madre e hijo/a mediante la construcción del parentesco de leche (es decir, un tipo de parentesco conformado durante la vida extrauterina, a partir de relaciones sociales entabladas mediante la lactancia). Lo que significa que, los vínculos estrechos entre esos/as bebés lactantes y mujeres-madres eran abruptamente disueltos cuando los amos decidían prescindir de sus servicios, redoblando la crueldad previamente mencionada.

Por lo dicho, la referencia a la esclavitud de forma acrítica y sin condena, es una situación que se produce tanto en el afiche como en el óleo, aunque entre uno y otro hay una diferencia sustancial. Se deduce que el óleo habría sido pintado a mediados del 1827. Al ser de época, es evidente que se trata de un cuadro producido por las élites del régimen esclavista y, por ende, no solo una expresión de la mismísima esclavitud, sino una muestra deliberada del poder que ostentaban los amos (aunque en este caso concreto, se omitiera la identificación del posible emperador a fin de disociar su figura de las influencias de un ama de leche negra).¹⁰ En este sentido, es preciso comprender que las familias esclavistas exhibían a sus nodrizas como símbolo de riqueza, las que no sólo se permitían el lujo de disponer de mujeres destinadas a amamantar a su prole sino también de retratarlas para el registro de la memoria familiar. Como señala Vasconcellos (2011) así se explica el interés de las élites blancas

10 Claro que, en este contexto, catalogar el óleo de racista no sería más que una obviedad, pero lo que sí se podría cuestionar es el modo en que dicho óleo se exhibe en el presente.

de incluir fotografías de amas de leche en los álbumes de familias brasileñas esclavistas a partir de mediados del siglo XIX.

Por su parte, el afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha es reciente. Fue producido en el año 2018 aunque buscando representar una época pasada. Y pese a esta diferencia radical, su producción no supuso un distanciamiento con la óptica de las élites del propio período colonial, sino una mera reproducción hegemónica de la colonial-colonialidad (Quijano, 2000) en una nación que lleva más de 150 años de abolida la esclavitud. Por eso, mientras que el óleo es producto del poder colonial, el afiche constituye un elemento de colonialidad del poder en el mundo moderno.¹¹

Esto supone la problematización de la producción historiográfica. Es decir ¿el pasado es algo que existe en esencia o es una interpretación que de él hacemos desde el presente? Lo que intento señalar es que la esclavitud existió y reconozco la suma importancia de su abordaje en la sociedad actual, y por más aberración que nos pueda provocar es parte de la historia que no podemos cambiar. Ahora, lo que sí depende de nosotros/as es la interpretación que de ella hacemos desde el presente. Según fuera señalado por Susana Andrade (2018), Diputada suplente del Frente Amplio, activista y Mãe de Santo de Umbanda, respecto al afiche:

Memoria sí, pero no invitaciones que reivindiquen la discriminación racial estructural e institucional, peor aún por tratarse de una fiesta popular porque corremos el riesgo de aparentar estar celebrando el sistema esclavista.

Advierte Curtin (1980) que entre el siglo XIX y comienzos del XX los conocimientos históricos fueron contruidos a partir de la marca colonial y eurocéntrica que ha impregnado la historia del mundo. Y si bien la historiografía reciente se ha preocupado por superar los vestigios de la óptica colonial, no es un esfuerzo extensivo a la labor de todos/as los/as historiadores/as ni al público en general. Consecuentemente, perviven negligencias y prejuicios anticuados a nivel social.

En síntesis, el racismo es de origen colonial pero sus alcances son más duraderos que el propio colonialismo. El afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha, se erige desde un presente que reivindica un pasado. Ese pasado es colonial

11 Sobre colonialidad ver Quijano (2000).

y remite a relaciones sociales entabladas a partir del régimen de la esclavitud. Si ese pasado esclavista y racista no se cuestiona desde el presente, se reproduce su naturalización. El afiche retroalimenta ese proceso de construcción de hegemonía, convirtiéndose en un elemento de la colonialidad del poder que asienta la permanencia de la estructura colonial en el mundo contemporáneo.

Haciendo un irónico juego de palabras, sugiero la expresión “patria guacha” que me parece inmejorable. Por un lado, el término “patria” como analogía entre la Fiesta de la Patria Gaucha, la patria nacional y el patria-rcado; por otro lado, el término “guacha”, que en una de sus acepciones refiere a una cría que ha perdido a su madre y que, por el parecido del término, entabla otro sarcasmo con el nombre de la fiesta “gaucha”. La “patria guacha” entonces, es utilizada como alegoría para denunciar el proceso de construcción de un estado-nación varón que, en nombre de la patria, usurpa, expolia y expropia los cuerpos de mujeres racializadas para transformarlas en madres de las élites blancas de la nación (sin reparar en la crueldad que ello pudiera infringirles a ellas mismas, a sus hijos/as y a los/as bebés que amamantaron); pero que, a su vez, las inserta en una perversa contradicción de una nación fundada en narrativas excluyentes que no las reconocen.¹²

Resabios de la esclavitud. La infamia del racismo bienintencionado

Tras la acusación de DIMAFRO (2018) y como parte de las reacciones, un conjunto de personas entre las que se encuentran algunas autoridades y el propio autor de la obra, respondieron que el afiche no reproduce el racismo y destacan las buenas intenciones con las que fue realizado. Y aunque dicho aspecto pueda ser muy cierto, es un argumento ya derrumbado por los/as teóricos/as del racismo quienes, precisamente, señalan que la mayoría de las veces se perpetúa de forma bienintencionada.

Ya he puntualizado que el racismo es un fenómeno con profundidad histórica, que se ha sedimentado en nuestros imaginarios sociales y que, por costumbre, se ha naturalizado. Perversamente, ello provoca que numerosas personas

12 Una forclusión, plantea Segato (2013), desde el psicoanálisis lacaniano.

lo reproduzcan inconscientemente; éste es el tipo de racismo más corriente en las sociedades latinoamericanas y a pesar de parecer la forma más inocente de racismo no es la más inocua (Segato, 2006). Resumidamente, ello significa que, para evadir la acusación de racismo no basta con expresar la no intencionalidad.

En una ingeniosa nota de prensa escrita por Emilio Martínez (2018) y publicada por *Zur*, se entabla un dialogo ficticio con el ama de leche del afiche, a quien nombran de Amaranta, en un intento de expresar el sentir de las mujeres-madres esclavizadas de la época y de dotar de subjetividad aquello que parte del movimiento negro estaba denunciado en la escena política. Sobre este punto el autor, parafraseando a su personaje, expresa que,

ella [Amaranta] entiende que el pintor pudo tener la mejor de las intenciones, porque en definitiva es lo más normal del mundo que lo hagan, porque pasa todo el tiempo por tener el tema muy poco procesado, incluso cuando tienen pila de información sobre él; pero que es eso: información acumulada nomás. (Martínez, 2018).

Como bien señala “Amaranta” existe un cúmulo de experiencias e investigaciones producidas por la sociedad civil afrodescendiente, la academia y mecanismos de equidad racial estatales que han avanzado en la comprensión de la complejidad del racismo y sus múltiples expresiones, que no han sido consideradas en el proceso de definición del afiche y su producción. Decisiones desinformadas que permean las formas del racismo institucional que, mediante prácticas y representaciones institucionales sustentan (por acción u omisión) desigualdades raciales.

En relación a ello, me detengo en la autoría de la obra en sus dos dimensiones. La Comisión Organizadora definió el tema del afiche que le fuera encomendado a Fernando Fraga para su realización, un artista plástico nacido en Montevideo y residente de Colonia, departamentos del sur y sur-oeste del Uruguay respectivamente. Por un lado, la mencionada comisión compuesta por 23 integrantes del sector público y privado que en su gran mayoría son varones;¹³ por otro lado, el artista plástico seleccionado también es varón,

13 En consulta telefónica, al preguntarle a la secretaria de la Comisión Organizadora de la fiesta si existe un registro acerca de la ascendencia étnico-racial de sus integrantes, respondió que ese dato no está disponible porque se trata de una fiesta tradicionalista y criolla en la que, las formas actuales de clasificar a la población “por colores”, es irrelevante.

socialmente blanco, residente del departamento del país con menor porcentaje de población afro o negra. Tanto la Comisión Organizadora como el artista, son sujetos que no tienen vínculo con los proyectos políticos de las organizaciones sociales afrouuguayas ni con la historia de dicha población. Tal como fuera señalado por un líder de Organizaciones Mundo Afro:

Es muy triste porque confirma que seguimos sin entender de qué se trata el racismo. Es una imagen que multiplica estereotipos en una sociedad que tiene un racismo estructural muy serio. En el colectivo imaginario esta imagen simboliza determinadas cosas, nos coloca en un rol y en un lugar. No me sorprende el tenor de la imagen porque lamentablemente para ejercer ese privilegio racial no es necesario ser político ni empresario, simplemente pertenecer a la cultura dominante. (Néstor Silva, cf. Racismo... 2018).

Desde algunas perspectivas ello significa un descuido inaceptable. Desde las primeras décadas del siglo XX la población afrodescendiente del Uruguay viene adoptando formas de organización reflexiva desde las que se construye memoria colectiva y a partir de las que se diseñan proyectos políticos en aras de resquebrajar el ideal de *nación blanca y homogénea* que, de acuerdo a Guigou (2010), ha sido un mito fundacional del Uruguay. Así, en los últimos años del mismo siglo las organizaciones afrodescendientes comienzan paulatinamente a insertarse en la arena política como un nuevo actor que busca visibilizar al colectivo afrouuguayo y denunciar la magnitud de su exclusión (Ferreira, 2003).

El reconocimiento público del racismo como una problemática social alcanza un punto álgido cuando la Ley N° 19.122/2013 en su artículo 1° reconoce que:

la población afrodescendiente que habita el territorio nacional ha sido históricamente víctima del racismo, de la discriminación y la estigmatización desde el tiempo de la trata y tráfico esclavista, acciones estas últimas que hoy son señaladas como crímenes contra la humanidad de acuerdo al Derecho Internacional. (Uruguay, 2013).

Éste y otros logros, son resultado de la capacidad de incidencia política que han alcanzado las demandas de la sociedad civil afrouuguayana organizada, gracias a los esfuerzos de sus activistas comprometidos/as en este proceso.

Con esta dedicada trayectoria, la sociedad civil afrodescendiente exige participar de aquellas iniciativas que involucren aspectos que atañen a su comunidad.

La ausencia de diálogo e interlocución con este tipo de agentes políticos es vista como una falta de ética y como parte de un acallamiento histórico de un colectivo al que persistentemente se le ha negado la voz. Son varias las maneras en que se podría haber considerado la participación de la población afrodescendiente; y es inevitable no pensar en artistas plásticas/os del propio colectivo que hubieran producido una obra de excelente calidad, con la debida sensibilidad que la situación requiere.¹⁴

Es preciso señalar que no sería la primera vez que la Fiesta de la Patria Gaucha fuera tildada de reproducir ideologías racistas. Recordemos el análisis realizado por De Giorgi y Gortázar (2004-2005) a raíz de lo acontecido en la Inauguración en Ruedo de Sociedad Criolla “Patria y Tradición” e Izamiento de Pabellones en el Altar Criollo en su 13ª edición. Según los autores, el acto inaugural mencionado constituye uno de los rituales cruciales del evento que simboliza su renacer anual. De forma peculiar, en el año 1999 se incluyó por primera vez una recreación histórica que buscaba homenajear el Éxodo Oriental¹⁵ en la inauguración oficial en donde Ansina fue personificado. Me remitiré aquí a los puntos del análisis que interesan a los efectos de este trabajo. Para la comunidad afrouruguaya, Ansina es un líder convertido en símbolo de autoafirmación, reivindicado por su destacada labor en la gesta artiguista a partir de elementos surgidos de hallazgos historiográficos de mediados del siglo XX que lo identifican como asesor en la intermediación con la población de origen

14 Otro de los elementos que fueran denunciados como evidencias de una óptica blanca, es la complexión física y rasgos utilizados para representar a la mujer del afiche que no se corresponden con los imaginarios de los cuerpos y rostros característicos de las mujeres-madres de origen africano en el Río de la Plata. Adicionalmente, se trata de una mirada citadina vinculada a la propia historia de los afiches que durante tres décadas estuvieron asociados a la obra del pintor tacuarembense Wilmar López, quien solía recorrer las zonas rurales “buscando rostros” para el afiche de cada año; siendo una práctica interrumpida tras su fallecimiento en el año 2016 y que, para el afiche de la 33ª edición, resultó en una “lejanía” al encomendarle la obra a un pintor del sur-oeste del país. Agradezco al Profesor Dr. Álvaro De Giorgi por compartirme, en consulta personal, esta apreciación.

15 Acontecimiento histórico que tuvo lugar en el año 1811 donde, tras el levantamiento del Sitio de Montevideo, el pueblo de la Banda Oriental acompañó a Artigas –en una especie de emigración colectiva–; y que constituyó un hecho central en la conformación del sentimiento nacionalista.

africano y experto en pólvora (además de reconocerlo por su notable composición poética); pese a la persistencia –e impertinencia– de versiones hegemónicas que lo reducen al fiel acompañante de Artigas¹⁶ y al buen cebador de mate.

Presentada esta disputa y retomando la escena inaugural, se representó al éxodo mediante una agrupación de personas vestidas de época que desfilaron cansinamente por el escenario del Ruedo, algunas iban a caballo, otras en carreta y la mayoría a pie. Fueron tres las figuras históricas reales personificadas: Ansina, Artigas y Larrañaga.¹⁷ El análisis de los autores llama la atención sobre la actuación de Ansina cuyo andar sobresalió por una pasividad casi pasmosa, siempre siguiendo a Artigas, situación que anticipaba un desenlace aún más estremecedor. En el momento de izar las banderas se invitó a Artigas y a Larrañaga, mientras que Ansina quedó excluido de todo protagonismo y fue reducido al compañero fiel del prócer mientras sostenía su caballo en actitud sumisa.

Ansina fue personificado a partir de su representación histórica dominante, y por extrapolación, se reforzó el lugar subalterno asignado a la población afrouroguaya contemporánea en la región. A su vez, los autores sospechan una fundada analogía entre la performance del actor (socialmente negro) y su vida real:

Uno de los planos donde debe investigarse más es el individual. Del individuo que encarnó al personaje no sabemos por qué desarrolló de la manera descrita su interpretación pero si conocemos algunos datos no menores, como el que su condición social: es un peón de estancia de la zona. Creemos que alguna conexión debe de haber entre las condiciones socioculturales actuales de este individuo, su múltiple condición de subalternidad en tanto peón rural, negro, habitante de una región desplazada del Uruguay como lo es el centro-norte ganadero tradicional y la modalidad de representación con que construyó un personaje histórico con el cual se le identificó a partir de sus rasgos fenotípicos. Tal vez se imaginó al Ansina histórico como es su vida contemporánea. Si la relación entre Artigas/Ansina recuerda la del amo/esclavo, también se superpone

16 Prócer de la Patria.

17 Cura y diplomático con destacada participación en el establecimiento del Uruguay como nación.

aquí las relaciones de subordinación entre patrón/peón de este tipo de relación laboral. (De Giorgi; Gortázar, 2004-2005, p. 77).

El camino hacia la equidad racial implica transitar itinerarios removedores en términos individuales y colectivos, así como adoptar deliberadamente un enfoque antirracista tendiente a desandar siglos de un proceso de racialización que ha impactado en nuestros modos de significación y acción. La interlocución con sujetos subalternos es parte de un requisito insoslayable y el conflicto racial un desafío que sociedades como la uruguaya requieren asumir y enfrentar. No es una incursión sencilla, pero es menos incierta que indispensable.

Politización partidaria, geopolítica y política racial

De forma casi inmediata a la nota publicada por DIMAFRO (2018) otras voces hicieron eco respaldando el posicionamiento expresado por las mujeres que integran dicha organización.

Autoridades del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) se expresaron públicamente en medios masivos de prensa nacional rechazando el afiche, asociándolo con la esclavitud y con la situación de desigualdad racial que padecen actualmente las mujeres afrouuguayas a partir de su condición de género y ascendencia étnico-racial. Como fuera expresado por la Directora del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES-MIDES):

Tenemos un alto índice de mujeres afrodescendientes en condiciones de pobreza, con importantes dificultades a la hora de egresar del sistema educativo y con una prevalencia más alta para la violencia de género. La discriminación de raza se potencia en la desigualdad de género, por eso, mensajes como este, no son oportunos. (Mariella Mazzotti, cf. Racismo... 2018).

Por su parte, si bien la Comisión Organizadora no se pronunció públicamente sí lo hizo la máxima autoridad de la fiesta, el Intendente del departamento de Tacuarembó Eber da Rosa, criticando la postura adoptada por el MIDES. Da Rosa catalogó a las declaraciones del ministerio como un abuso del poder capitalino y como una censura que amenaza a la libertad de expresión.

Hay que respetar la cultura de tierra adentro. Por más que algunos miren más hacia París y hacia Europa y sepan nada, absolutamente nada, de la cultura de tierra adentro, la cultura de tierra adentro también merece respeto. (Eber da Rosa, cf. Intendente..., 2018).

Es importante añadir información para dimensionar los planos hacia los que se trasladó la discusión; para desentrañarlos, organizo lo que sigue en cuatro puntos importantes.

I. El MIDES es creado por el primer gobierno nacional del Frente Amplio en el año 2005 y desde este organismo se viene trabajando progresivamente por la equidad racial. Adicionalmente, a partir de la llegada del Frente Amplio al gobierno nacional, otros ámbitos gubernamentales han ido dinamizando la incorporación de la perspectiva étnico-racial a sus gestiones. Así fue que desde el 2005 se inició un proceso de consolidación y proliferación de mecanismos de equidad racial dentro de instituciones estatales, de desarrollo de legislación nacional antirracista, de implementación de políticas públicas que incorporan una perspectiva étnico-racial, de espacios institucionalizados de consultoría con la ciudadanía afrouruguaya, entre otras.¹⁸ Por tanto, durante el debate respecto al afiche, las autoridades del MIDES pertenecían al gobierno en curso del Frente Amplio, fuerza política de izquierda y progresista fundada en el año 1971 que, en su tercer y consecutivo período de gobierno, pasó a ser reconocida por su vigorosa “agenda de derechos”.¹⁹

II. Por otro lado, al momento de la polémica el departamento de Tacuarembó era gobernado en un segundo nivel de gobierno por el Partido Nacional, uno de los partidos de derecha tradicionales de la nación uruguaya y de larga tradición en el departamento. En este sentido, más que expresarse sobre el afiche, el Intendente de Tacuarembó señaló lo siguiente:

18 Ello no significa que previo al gobierno del Frente Amplio no hayan existido avances en políticas, programas, instituciones o normativas por la equidad racial; sino que la particularidad se presenta a partir del empuje y afianzamiento de un proceso que se venía gestando desde fines del siglo XX a partir de la capacidad de incidencia de la sociedad civil afrouruguaya y de las posibilidades de una coyuntura internacional favorable.

19 En Uruguay se le ha denominado “agenda de derechos” al conjunto de normativas y leyes sociales, impulsadas durante los 15 años de los gobiernos frenteamplistas, focalizadas en poblaciones postergadas o sobre temas considerados “de vanguardia”.

Es una absoluta falta de seriedad institucional del Mides, que larga comunicados a la prensa sin dirigirse previamente a la Intendencia departamental o a la comisión organizadora de la Patria Gaucha. Eso da que pensar otras cosas. Hay otras intenciones. (Eber da Rosa, cf. Intendente..., 2018).

Las *otras intenciones* develan que otras discordias transcurren en esta contienda. Pues, es necesario indicar también que, mientras que el MIDES es un organismo de la Administración Central que depende directamente del Poder Ejecutivo, la Intendencia de Tacuarembó es un Gobierno Departamental que, como parte de un proceso de descentralización territorial del poder político, a nivel sub-nacional posee alto nivel de autonomía. De modo que, al enfrentamiento entre autoridades políticas provenientes de partidos políticos opositores, se le añade el campo de tensión propio de las negociaciones entre diferentes niveles de la política gubernamental.

III. En sintonía a la postura del Intendente del Partido Nacional Eber da Rosa, la Diputada Gloria Rodríguez, quien es afrodescendiente, oriunda del departamento de Cerro Largo –límitrofe de Tacuarembó– y perteneciente al mismo partido político, se expresó a favor del afiche por considerar que lejos de naturalizar la discriminación racial ayuda a visibilizarla, en tanto muestra la realidad de un lamentable capítulo de nuestra historia que no debemos ocultar (cf. Diputada..., 2018).

Nuevamente es importante mencionar aquí que Gloria Rodríguez ha protagonizado más de un enfrentamiento con referentes políticos del movimiento social afrouruguayo que, a su vez, son militantes del Frente Amplio y que han ocupado cargos relevantes de la política gubernamental; por lo que las posturas encontradas entre la diputada nacional y representantes de organizaciones del movimiento negro de izquierda en el país, se inscriben en una disputa más amplia y de largo aliento. Por otra parte, en lo que sigue respecto al uso político de la polémica, me interesa señalar lo acontecido un tiempo después: tras las nuevas Elecciones Nacionales del 2019, el Partido Nacional asumió el gobierno, y en julio del 2020 se promocionó el Mes de la Afrodescendencia organizado por el MIDES mediante un afiche ilustrado con un dibujo de la obra de Ruben Galloza²⁰

20 Pintor, poeta y activista afrouruguayo (1926-2002). Su vasta obra ha sido dedicada a la historia y cultura afrodescendiente.

cuya figura central es una mujer negra que amamanta a un bebé blanco. Y si bien se trata de una pintura producida desde un locus de enunciación completamente diferente, llama la atención que se utilice al mismo organismo ministerial que detrató fehacientemente el afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha, para reforzar el uso de la figura histórica de la nodriza. Hay una especie de mensaje encubierto, que ostenta el cambio de autoridades gubernamentales, no siendo un detalle menor que la propia (ahora) Senadora Gloria Rodríguez haya integrado la mesa inaugural.

Llegados a este punto, es interesante notar que la interrelación entre las dimensiones político-partidaria, política racial y geopolítica gubernamental dispara intereses, identidades y lealtades (raciales, de género, ideológicas, político-partidarias, de niveles de gobierno, regionales) en múltiples direcciones que exceden las posibilidades de un análisis lineal.

Volviendo a lo que fuera la disputa subyacente en clave político-partidaria, me interesa destacar que los foros sociales también fueron espacio de intercambio de opiniones encontradas.

El FA [Frente Amplio] genera problemas donde no los hay. Primero, es historia. Segundo, nada podría ser contrario a la discriminación racial. Si una mujer negra amamanta a un bebé blanco es porque no existe prejuicio alguno de ninguna de las partes. Su estrategia es dividir a la sociedad, entre ricos y pobres, entre negros y blancos, entre empleadores y empleados, entre derecha e izquierda, entre homosexuales y heterosexuales, etc. Parece que viven del “río revuelto” como dice el refrán, ganancia de pescadores... (Foro de *El Observador*, 2018).

Por que en vez de defender a los negros no salen a defender a la gente bien como uno? Estamos cada vez peor, no me sorprenderia que estos tupas del Fraude Amplio salgan mañana a decir que la esclavitud estuvo mal. Todo esto son directivas que les mandan desde Moscú a estos tupabolches. (Foro de *El Observador*, 2018).

El nivel de violencia y agravio de opiniones expresadas en foros sociales alcanza magnitudes de intolerancia radical y, sin filtrar, expresan las complejas asociaciones entre identificaciones con partidos políticos, movimientos sociales e identidades territoriales.

IV. Entre estas múltiples direcciones que disparó la polémica, otra nota comenzó a circular algunos días después de que el MIDES brindara sus declaraciones públicas. Se trata de una carta anónima, escrita en plural y que se posiciona a favor del afiche en una deliberada respuesta contra la proclama ministerial. La nota denuncia una especie de ceguera que la población montevideana posee desde su óptica capitalina y ciudadina que no logra captar las realidades del interior ni del medio rural. También exalta el potencial del afiche por permitir revisitar nuestro pasado y denunciar los abusos que en él existieron para evitar su repetición:

No hace mucho para los habitantes de Montevideo “ir a afuera” significaba viajar al norte del país, al campo, a esa región que identificamos como “patria gaucha”. Era como salir a lo desconocido. Ahora la gente del Mides cae la equivocación de opinar desde el puerto, sin comprender el sentido de la Fiesta de la Patria Gaucha al “condenar el afiche que promueve el evento”. ¡Hay realidades que todavía hoy, desde “el puerto”, no se entienden! [...] [La] Fiesta de la Patria Gaucha pretende: retrotraernos al pasado. Se trata de hacer memoria y en ese esfuerzo descubrimos situaciones de violencia, exclusión e injusticia que se hacen visibles cuando se representan en los fogones.

Llama la atención el anonimato, pero su tono me da a entender que fuera escrita por mujeres afrodescendientes de Tacuarembó o del centro-norte del Uruguay. Y quizás, no se animaron a poner sus nombres dada la desigualdad histórica de las relaciones de poder que colocan en un lugar subalterno a las mujeres afrodescendientes de la región, frente a un organismo ministerial que respalda el reclamo de mujeres fromontevidianas de la sociedad civil con un alto nivel de organización y con cierto poder de influencia sobre autoridades de la política nacional.

Respecto a ello, es preciso mencionar que sobre el cambio del siglo XX al XXI, en el marco del fenómeno de la oenegización y del ennegrecimiento de la demanda social (Ferreira, 2013), comenzarán a proliferar organizaciones cívicas de corte étnico-racial en casi todo el territorio nacional; tramando una forma de militancia especialmente dinamizada por la agencia de mujeres negras, con proyectos políticos y niveles ascendentes de incidencia en la arena gubernamental. Para el caso de Tacuarembó existe el Grupo Ansina Pastoral Afro, que

no ha emitido opinión pública respecto al afiche. Y pese a ser una organización con casi dos décadas de trayectoria y participación ciudadana regional y nacional, no sería arriesgado imaginar que en alguna medida sufre el proceso de centralización política que posee el Uruguay (Rodríguez, 2014) para todos los ámbitos de la política, incluyendo el de la sociedad civil organizada; lo que en términos de Segato (2002) podría corresponderse con la diferencia entre las alteridades históricas y las identidades políticas.

Si efectivamente la nota fuera producida por mujeres afrodescendientes de la región, además de asimetrías internas, estaría demostrando las divergencias de un colectivo heterogéneo capaz de adoptar diferentes posicionamientos ante una misma problemática. Y simultáneamente, sería una muestra de la adopción de una postura alineada con la de la Diputada del Partido Nacional que precisamente es una mujer afrodescendiente oriunda de la región. Aunque claro que, dado el anonimato, esto no es más que una suposición.²¹

Retomando el contenido de la nota, me interesa desatacar el párrafo que la cierra y que transcribo a continuación:

Pero, en cuanto el afiche representara a una afrouruguaya contemporánea dando de mamar a ese niño blanco, se transforma en una hermosa forma de revindicar los derechos humanos, de promover la inclusión social, económica y racial. ¡Y esto está muy bien para difundir una fiesta que “convoca a la mayor diversidad de nuestra población”!

El remate nos sitúa en la actualidad y celebra como un símbolo de inclusión el amamantamiento entre personas lactantes de diferentes identidades étnico-raciales. Si bien no permite entrever con claridad si se refiere a un acto

21 Por comunicación personal supe, que una influyente lideresa del movimiento feminista afrouruguayo, tras varios días de haberse desatado la polémica, solicitó minimizar la intensidad del debate público a ciertos referentes de organizaciones afrodescendientes, especialmente cuando comenzó a circular esta nota anónima que, se intuye, fuera escrita por mujeres afrodescendientes de del centro-norte. Parte de las estrategias del movimiento político afrouruguayo intentan mantener bajo el nivel de exposición público sobre posibles controversias internas del colectivo, en tanto no favorecen el avance hacia la meta común de combate hacia el racismo. Posiblemente, por esta misma razón, aquellas activistas afrouruguayas que no catalogaron gravemente al afiche, optaron por no expresarse públicamente a fin de no entrar en contradicción con las opiniones públicas de reconocidas organizaciones sociales afrouruguayas.

colactante (en donde una mujer-madre le da pecho a un bebé que no ha sido engendrado por ella) o si se trata de una madre y su hijo engendrado, la expresión “ese niño blanco” me sugiere el primer caso; lo que a su vez inscribo en la continuidad de la colactancia que, por libre decisión, aún practican algunas mujeres-madres afrodescendientes (Brena, 2020). Mis datos etnográficos me demuestran que varias afrouuguayas que han amamantado a más bebés de los/as propiamente engendrados/as, así como personas de diversas ascendencias étnico-raciales que fueron amamantadas por ellas, se han sentido identificadas con la imagen del afiche. En este sentido, la obra también coloca un tema sensible que ha sido interpretado por algunas personas a partir de experiencias colactantes personales, familiares y comunitarias cargadas de afectividad.

Reflexión final

La Fiesta de la Patria Gaucha es un evento tradicional celebrado anualmente en el departamento de Tacuarembó ubicado en la región centro-norte del Uruguay. El lanzamiento del afiche que convocaba a su 33ª edición desató una controversia a partir de una imagen producida especialmente para la ocasión en la que una mujer afro amamanta a un bebé blanco.²²

Interpretaciones extremadamente conflictivas conformaron un debate a nivel nacional, que ocupó un lugar central en la prensa y redes sociales desde fines de octubre a mediados de noviembre del 2018; siendo importante destacar que el afiche finalmente fue utilizado sin modificaciones para la celebración de la fiesta en marzo del 2019. Considerando la creciente importancia que vienen adquiriendo los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas, el debate supuso un momento –tan propicio como excepcional– para la integración del análisis de las relaciones raciales y de género a las lecturas de la nación.

22 Es significativo añadir que la fiesta se celebra en la Laguna de las Lavanderas, que debe su nombre a que allí solían lavar la ropa las personas dedicadas a esa labor, y es de suponer que esa práctica habrá sido predominantemente desarrollada por mujeres afros o negras históricamente relacionadas a ese tipo de trabajos en la región.

Considero de suma importancia reconocer la decisión de la Comisión Organizadora de la fiesta de visibilizar a las nodrizas de origen africano, rompiendo con la tendencia hacia la falta de reconocimiento social que suele recaer tanto sobre las mujeres-madres, la población afrodescendiente y la lactancia humana; dimensiones que, a partir de su intersección, han potenciado la invisibilización del trabajo reproductivo que históricamente han desempeñado las mujeres-madres lactantes africanas y afrodescendientes desde su arribo forzoso a las Américas. Sin embargo, una serie de desaciertos nublaron las posibilidades de dignificación.²³

Siguiendo a Stuart Hall (2010) he analizado al afiche como un signo con significados en disputa a partir del reconocimiento de que los mismos portan sentidos que necesitan ser interpretados mediante una compleja dialéctica entablada entre la codificación y la decodificación. En el contexto social en que el afiche es decodificado, predomina la interpretación de que se trata de una ama de leche a partir de una lectura reconocible y situada en la nación uruguaya con un pasado de esclavitud en el que mujeres-madres racializadas como negras fueron víctimas de una opresión instaurada y cristalizada en la figura histórica de la nodriza.

La gestión social de la reproducción de las mujeres de origen africano en las Américas ha sido organizada conforme a los intereses socioeconómicos de los sectores dominantes; en el caso de las nodrizas, ello supuso estrictos controles técnico-políticos sobre sus lactancias. Se trata de un conjunto de atroces situaciones que a su vez desmienten la falaz creencia de que las esclavizadas domésticas gozaban de tratamientos privilegiados. Mediante el reconocimiento de los múltiples vectores de opresión al que estuvieron sometidas, he entablado una estremecedora vinculación entre la memoria de la madre negra y la conformación de algunas naciones latinoamericanas que, paradójicamente, no las reconocen.

23 Asimismo, quisiera destacar otro desatino que adosaba la imagen del afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha en cuestión, aunque fuera un aspecto que la polémica omitiera. Me interesa llamar la atención sobre los signos indexicales que lo acompañaron. “La leche principio de la vida” fue su slogan. Homenajear la “leche” a secas, siquiera acompañada de su adjetivo “humana”, como un fluido fisiológico desprendido de la mujer-madre que la produce y disociada del acto de amamantar, no necesariamente dignifica a la persona lactante que supuestamente se busca homenajear.

Siguiendo las claves del racismo como categoría analítica, he contrapuesto los argumentos de quienes denunciaron al afiche por reproducir la supremacía blanca, con las defensas de los agentes vinculados a su elaboración. Como se ha visto, la Comisión Organizadora de la fiesta le encargó el cuadro al artista plástico Fernando Fraga quien expresó no haber buscado desatar una polémica en un intento de evadir las acusaciones a partir de su no intencionalidad. Por su parte, la Comisión Organizadora no se expresó públicamente, aunque sí lo hizo el Intendente Departamental de Tacuarembó quien consideró que la obra ha sido malinterpretada desde una lectura capitalina y citadina. Sin embargo, una de las formas más frecuentes mediante las que se expresa el racismo en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, como la uruguaya, es mediante acciones bienintencionadas que, sin reconocerse como deliberadamente racistas, reproducen desigualdades raciales.

Tras haber sido excluidos de cualquier mesa de consulta sobre una representación pública de su historia grupal, algunos sectores del colectivo afrouruguayo han rechazado al afiche por no integrar una mirada afro-referenciada sobre un tema que atañe a su comunidad, y por reproducir una óptica euro-centrada sobre un abuso de poder hegemónicamente naturalizado desde el pasado colonial hasta la actualidad, lo que lo convierte en un elemento de colonialidad.

En buena medida, y como un reflujo, el resultado deviene de la falta de interlocución con el movimiento afrouruguayo y feminista organizado, cuya reflexividad acumulada bien sabe que algunos signos van juntos. La nodriza colonial y post-colonial es indisoluble del sistema esclavista y del régimen de opresión racial y patriarcal. Pero, al retratar una imagen puramente armoniosa y amorosa, esos son aspectos clave que el afiche omitió; en tanto fuera producido desde la óptica de la historia nacional y por sectores conservadores de la región centro-norte del Uruguay históricamente *blancos*.²⁴

Sin embargo, no todas las personas afrouruguayas tuvieron la misma consideración, aspecto que demuestra el nivel de heterogeneidad de un colectivo diverso que no está exento de divergencia interna. A su vez, he dado cuenta de la multiplicidad de polémicas subyacentes que, de forma solapada, desataron

24 Popularmente, el Partido Nacional es conocido como el partido *blanco*, y el término es utilizado aquí en un doble sentido, tanto para referir a la agrupación política como al grupo racial hegemónico y a la ideología de la blanquitud que la representa.

otros campos de contienda a partir de tensiones vinculadas a lo político-partidario, a los diversos niveles de gobernabilidad y a la geopolítica regional.

Ante esta miríada de debates, me interesa llamar la atención sobre cómo se ha ido disputando el lugar de enunciación. ¿Quiénes son las afromontevideanas para opinar sobre procesos que acontecen en el interior del país y en el medio rural? ¿Por qué un organismo del gobierno nacional desaprueba públicamente decisiones tomadas por un gobierno subnacional? ¿Quiénes son los/as integrantes de la Comisión Organizadora para representar a las nodrizas de origen africano? ¿Por qué se seleccionó a ese artista para la labor? ¿Quién –y por quién– está autorizado para representar “lo afro” en la nación?

He señalado que la Fiesta de la Patria Gaucha es una tradición inventada. Por ende, puede ser reinventada. Así, es posible imaginar una puesta en escena de un pasado que se interpela a partir de reivindicaciones políticas presentes, capaz de dignificar y reconocer a los grupos oprimidos, sus formas de organización social y estrategias de resistencia desplegadas a pesar de la más extrema represión.

La historiografía ha sido construida a partir de representaciones eurocéntricas, patriarcales y adultocéntricas que supusieron desconocimientos, silenciamientos y tergiversaciones de la experiencia humana. No hay neutralidad. El pasado necesariamente se interpreta desde el presente y su “fiel” reconstrucción jamás es argumento suficiente para perpetuar situaciones históricas de inequidad. La forma de posicionarnos en el presente condiciona los modos en que retrospectivamente resignificamos el pasado. Si la fiesta se diseña desde perspectivas dominantes y centrípetas, se seguirán construyendo narrativas hegemónicas. En definitiva, se trata de un posicionamiento político. ¿Qué relato queremos contar?

Referencias

ALBERTO, P. Fraternidad, democracia, mito: los intelectuales negros y las metáforas cambiantes de la inclusión racial en Brasil del siglo XX. In: GUZMÁN, F.; GELER, L. *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 113-135.

ANDERSON, B. *Comunidad imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

ANDRADE, S. Afiche Patria Gaucha: una oportunidad para reflexionar. *La República*, Montevideo, 4 nov. 2018. Disponible en: <https://www.grupormultimedia.com/afiche-patria-gaucha-una-oportunidad-para-reflexionar-id682612/>. Acceso: 22 mayo 2020.

BRENA, V. Vivencias corpóreas análisis etnográfico del parentesco de leche en la comunidad afrouroguaya. In: VARGAS, E. P. et al. (org.). *Corpus plurais: gênero, reprodução e comensalidades*. Salvador: EDUFBA, 2020. p. 77-98. (Série Sabor Metrópole, v. 12).

CABELLA, W.; NATHAN, M.; TENENBAUM, M. *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay*: fascículo 2: la población afro-uruguaya en el Censo 2011. Coord. Juan José Calvo. Montevideo: Trilce, 2013.

CURTIN, P. Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História geral da África*: I: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática: Unesco, 1980. p. 37-58.

DAVIS, A. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.

DE GIORGI, Á. *El magma interior: política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Trilce, 2002.

DE GIORGI, Á.; GORTÁZAR, A. Condición subalterna, representación y ritual. El caso de Ansina en la Fiesta de la Patria Gaucha. In: ROMERO, S. (ed.). *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2004-2005. p. 67-78.

DIMAFRO. *Nota*. Montevideo: DIMAFRO, 29 oct. 2018.

DIPUTADA Gloria Rodríguez ve en afiche de la patria gaucha un mensaje “más profundo y positivo”. *Salto Informa*, [s. l.], 31 oct. 2018. Disponible en: <https://www.saltoinforma.com/2018/10/31/diputada-gloria-rodriguez-ve-en-afiche-de-la-patria-gaucha-un-mensaje-mas-profundo-y-positivo/>. Acceso: 20 nov. 2019.

FERREIRA, L. *El movimiento Negro en el Uruguay (1988–1998): una versión posible: avances en el Uruguay post-Durban*. Montevideo: Ediciones Étnicas-Mundo Afro, 2003.

FERREIRA, L. Dimensiones afro-céntricas en la cultura performática uruguaya. In: GOLDMAN, G. (comp.). *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Montevideo: Perro Andaluz, 2008. p. 91-123.

FERREIRA, L. Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. In: GUZMÁN, F.; GELER, L. *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 217-240.

GUIGOU, N. *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2010.

HALL, S. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores, 2010.

HOBSBAWM, E. Introducción: la invención de la tradición. In: HOBSBAWM, E.; RANGER, T. (ed.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Ed. Crítica, 2002. p. 7-21.

INTENDENTE Da Rosa criticó al Mides por falta de “seriedad institucional”. *Todo el Campo*, [s. l.], 5 nov. 2018. Disponible en: <http://www.todoelcampo.com.uy/espanol/intendente-da-rosa-critico-al-mides-por-falta-de-seriedad-institucional-15?nid=36707>. Acceso: 20 nov. 2019.

MARTÍNEZ, E. Amaranta, la ama de leche. *Zur*, [s. l.], 6 nov. 2018. Disponible en: <http://zur.org.uy/content/amaranta-la-ama-de-leche>. Acceso: 15 nov. 2018.

MIDES critica afiche de la Patria Gaucha por racista y el artista se defiende. *El Observador*, Montevideo, 31 oct. 2018. Disponible en: <https://www.elobservador.com.uy/nota/polemica-por-el-afiche-de-la-patria-gaucha-inumujeres-lo-critica-y-el-artista-se-defiende-2018103110315>. Acceso: 10 abr. 2019.

PROTZEL, P. La madre negra como símbolo patrio: el caso de Hipólita, la nodriza del libertador. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Caracas, v. 15, n. 34, p. 65-74, 2010.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 246.

¿RACISMO, esclavitud o tradición? La Patria Gaucha desata la polémica. *Ecos*, Montevideo, 31 oct. 2018. Disponible en: <https://ecos.la/9/actualidad/2018/10/31/28001/racismo-esclavitud-o-tradicion-la-patria-gaucha-desata-la-polemica/>. Acceso: 15 nov. 2019.

RODRÍGUEZ, A. *Desarrollo económico y disparidades territoriales en Uruguay*. Montevideo: PNUD Uruguay, 2014. (Uruguay, El Futuro en Foco, Cuadernos sobre Desarrollo Humano 03).

SEGATO, R. Identidades políticas y alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 239-275, 2002.

SEGATO, R. *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. (Série Antropologia, 404).

SEGATO, R. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

TABET, P. *Los dedos cortados*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2018.

URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. Ley 17.677. Sustitúyese el artículo 149 bis y ter del Código Penal incorporando normativas acerca de incitación al odio, desprecio o violencia y comisión de actos de odio, desprecio o violencia contra determinadas personas. *Diario Oficial*, Montevideo, n. 26.312, p. 255-A, 6 agosto 2003. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/diariooficial/2003/08/06/documentos.pdf?download=true>. Acceso: 30 mayo 2021.

URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. Ley 17.817. Declárase de interés nacional la lucha contra el racismo, la xenofobia y toda otra forma de discriminación y créase la Comisión Honoraria. *Diario Oficial*, Montevideo, n. 26.312, p. 555-A-556-A, 14 sept. 2004. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/diariooficial/2004/09/14/documentos.pdf?download=true>. Acceso: 30 mayo 2021.

URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. Ley 18.059. Declárase el 3 de diciembre “Día nacional del candombe, la cultura afrouruguaya y la equidad racial”. *Diario Oficial*, Montevideo, n. 27.128, p. 464-A-465-A, 28 nov. 2006. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/diariooficial/2006/11/28/documentos.pdf?download=true>. Acceso: 30 mayo 2021.

URUGUAY. Ministerio de Educación y Cultura. Ley 19.122. Díctanse normas con el fin de favorecer la participación en las áreas educativa y laboral, de los afrodescendientes. *Diario Oficial*, Montevideo, n. 28.795, p. 18-18, 9 set. 2013. Disponible en: <https://www.impo.com.uy/diariooficial/2013/09/09/documentos.pdf?download=true>. Acceso: 30 mayo 2021.

VASCONCELLOS, C. Fotografías de amas de leche en Bahía: evidencia visual de los aportes africanos a la familia esclavista en Brasil. *Nômadias*, Bogotá, n. 35, p. 119-137, 2011.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

***Améfrica Ladina* e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez**

***Améfrica Ladina* and the criticism of racial democracy in Lélia de Almeida Gonzalez**

Aristeu Portela Júnior^I

<https://orcid.org/0000-0002-7008-783X>

aristeu.portela@gmail.com

Bruno Ferreira Freire Andrade Lira^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-1869-1017>

bruno.lira@uel.br

^I Universidade Federal Rural de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

^{II} Universidade Estadual de Londrina – Londrina, PR, Brasil

Resumo

Este trabalho se insere no esforço coletivo de promover uma releitura do pensamento político-social brasileiro a partir de autoras e autores cujas reflexões foram historicamente silenciadas em virtude de suas pertencas étnico-raciais e/ou de gênero. Mais especificamente, partimos do pensamento de Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) para refletir sobre o mito da democracia racial enquanto estruturante de um projeto de nação no Brasil. A questão orientadora aqui é: como a noção de *América Ladina*, enquanto fundamento de uma nova leitura da formação da sociedade brasileira, complexifica a crítica ao mito da democracia racial? A hipótese a ser desenvolvida é que o diferencial da crítica da autora está na identificação, ainda nas décadas de 1970 e 1980, de uma tripla forma de discriminação entre raça, classe e gênero que marginaliza brutalmente as mulheres negras – e que não pode ser silenciada na compreensão da formação nacional do Brasil. Ademais, a intelectual em questão ainda apresenta a definição de racismo por denegação como aspecto particular do mito da democracia racial.

Palavras-chave: *América Ladina*; mito da democracia racial; Lélia de Almeida Gonzalez; mulheres negras.

Abstract

This work is part of the collective effort to promote a rereading of Brazilian political and social thought from authors and authors whose reflections were historically silenced due to their ethnic-racial and/or gender belongings. More specifically, we start from the thought of Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) to reflect on the myth of racial democracy as structuring a nation project in Brazil. The guiding question here is: how does the notion of *América Ladina*, as the foundation of a new reading of the formation of Brazilian society, complex criticism of the myth of racial democracy? The hypothesis to be developed is that the differential of the author's criticism lies in the identification, still in the 1970s and 1980s, of a triple form of discrimination between race, class and gender that brutally marginalizes black women – and that cannot be silenced in the understanding of Brazil's national formation. Moreover, the intellectual in question still presents the definition of racism denial as a particular aspect of the myth of racial democracy.

Keywords: *América Ladina*; racial democracy; Lélia de Almeida Gonzalez; black women.

Considerações iniciais

O pensamento político-social brasileiro e sua história das ideias caracterizam-se por uma diversidade de pensadores que buscaram construir interpretações sobre o Brasil. Neles encontramos elementos fundantes para a construção de ferramentas socioanalíticas que auxiliam na compreensão de uma realidade nacional própria. Tais intérpretes, como Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Raymundo Faoro e tantos outros contribuíram, a partir de múltiplos olhares e perspectivas disciplinares diversas, com entendimentos acerca da formação nacional e dos seus sujeitos constituintes. Todavia, uma questão crucial tem sido colocada na última década: *por que há uma ausência de diversidade de gênero e étnico-racial entre os assim chamados “intérpretes do Brasil”?*

Destacamos essa questão inicial não para respondê-la propriamente, o que demandaria uma investigação de caráter histórico-social que fugiria ao escopo deste trabalho; nem tampouco para invalidar as contribuições já consagradas do pensamento político-social brasileiro. Mas apenas para destacar o elemento propulsor das nossas reflexões, que reside no reconhecimento da necessidade de alargar essa história das interpretações do Brasil, inserindo nela uma rede de autoras e autores que ficaram invisibilizadas/os dentro dos cânones da teoria social brasileira – e cujas contribuições, nesse sentido, apenas recentemente vêm sendo incorporadas nos nossos modos de compreensão dos dilemas nacionais. É possível dizer que investimos, aqui, em uma sociologia das ausências e das emergências (Santos, 2019) que busca valorizar e reconhecer uma ecologia de saberes diversos para expandir a compreensão do presente.

As contribuições do pensamento político-social brasileiro – desde a perspectiva mais “ensaística” das primeiras décadas do século XX até aquelas que promoveram mais diretamente a institucionalização das ciências humanas e sociais no Brasil (Liedke Filho, 2005) – para a compreensão dos dilemas da nossa formação nacional são amplamente conhecidas e discutidas hoje, com reverberações inestimáveis para a leitura contemporânea do nosso país. A fortuna crítica em torno desse conjunto de interpretações, no entanto, apenas muito recentemente, e de modo ainda esparso, tem conseguido avançar na quebra da hegemonia masculina e branca no dito pensamento social brasileiro. Há certamente aqui pistas para reflexões futuras acerca de como nossa leitura das

“interpretações do Brasil”, no âmbito das ciências humanas e sociais, espelha formas interseccionais de desigualdade (étnico-raciais, de gênero, regionais...) prevalentes em nossa sociedade.

Nesse sentido, o reconhecimento da necessidade de desconstruir e alargar o que entendemos por pensamento político-social brasileiro embasa nossa proposta de uma agenda de pesquisa que busque promover uma sociologia das ausências e das emergências, ou seja, que expanda o conhecimento presente através do reconhecimento e valorização de intelectuais e suas respectivas interpretações até então invisibilizadas. Nossa investigação se propõe a somar com outras tantas pesquisas, como Ratts e Rios (2010); Rios e Maciel (2017/2018); Rios e Lima (2020) e Figueiredo (2020), no intuito de legitimar uma ecologia de saberes fundada na pluriversalidade da sociedade brasileira. Para tanto, propomos aqui compreender a realidade sociopolítica brasileira a partir das interpretações de Lélia de Almeida Gonzalez (2018, 2020), promovendo diálogos com outros/as intelectuais negros/as, como Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga.

Em particular, o objetivo do artigo é analisar a leitura da formação da sociedade brasileira promovida pela autora, sintetizada na expressão “América Ladina”, que complexifica a crítica ao tradicional “mito da democracia racial”. A pensadora mineira Lélia Gonzalez, radicada no Rio de Janeiro, vem nesse último decênio (2010-2020) tendo seus escritos e pensamentos visibilizados como parte de um esforço coletivo de ocupação de espaços antes negados, especialmente às intelectuais negras. Nesse sentido, torna-se cada vez mais evidente como a autora desenvolveu um diálogo crítico com os chamados intérpretes do Brasil e com a reflexão acadêmica voltada às relações raciais no país (Rios; Lima, 2020, p. 11-12). Ademais, é importante destacar a sua atuação na aproximação entre as preocupações dos movimentos sociais e a academia, não só por sua variada presença em fóruns de discussão nacionais e internacionais, mas também em particular por seu papel de liderança no Movimento Negro Unificado (MNU).¹

1 Para reflexões da nossa autora nesse sentido, cf. Gonzalez (2018, p.142), e Ratts e Rios (2010) para considerações sobre as relações de Lélia Gonzalez com o movimento negro. Acerca do movimento negro no Brasil, e em particular do MNU, cf. Pereira, A. M (2008), Rios (2012) e Pereira, A. A. (2013).

O artigo se divide em quatro momentos, além deste: i) o primeiro trata de como Lélia de Almeida Gonzalez compreende o mito da democracia racial, a partir de uma leitura crítica própria sobre os autores do cânone do pensamento social brasileiro; ii) no segundo, a identificação de uma tripla discriminação – raça, gênero e classe – sobre as mulheres negras, em diálogo com Beatriz Nascimento. Aqui ambas pensadoras refletem criticamente a permanência das formas de violência e opressão que perduram desde o período colonial até os dias atuais, em termos de corpo, sexualidade e exploração do trabalho; iii) o terceiro aborda como a ideia de “racismo por denegação”, termo construído por Lélia Gonzalez, está em forte diálogo com outros intelectuais invisibilizados que vêm sendo recuperados dentro da reflexão sobre relações raciais no período, em particular Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga; iv) por fim, concluímos com a ideia de *América Ladina* e a importância na valorização das matrizes socioculturais *amefricanas* como local de (r)existência.

O mito da democracia racial (brasileira) em Lélia de Almeida Gonzalez

É hoje amplamente conhecido o conjunto de representações sobre a sociedade brasileira que foi sintetizado na expressão “democracia racial”. Mais do que apenas um conceito partilhado por setores intelectuais, tornou-se também uma leitura da realidade nacional que foi incorporada em políticas públicas, discursos oficiais e se espalhou mesmo no senso comum (Portela Jr., 2020). Não à toa, assim, foi alvo das principais críticas desenvolvida pelo MNU nos anos finais da ditadura civil-militar (1964-86) no Brasil (Alberti; Pereira, 2006). Ainda que a expressão aparente estar em relativo desuso hoje (Telles, 2003, p. 98), é pertinente atentarmos para as ideias nela contidas – que permanecem sob outras formas – e, nesse sentido, observamos as críticas desenvolvidas por Lélia Gonzalez que apontam para a construção de uma leitura outra da formação da sociedade brasileira.

A suposta existência de uma democracia racial no Brasil ancora-se em narrativas que se consolidaram, nos meios intelectuais, na primeira metade do século XX, embora, como afirmou Florestan Fernandes (2008, p. 309-310), “esse mito não nasceu de um momento para outro. Ele germinou longamente,

aparecendo em todas as avaliações que pintavam o jugo escravo como contendo ‘muito pouco fel’ e sendo suave, doce e cristãmente humano.”

Enfatizemos primeiro tanto o romantismo do século XIX como o modernismo da década de 1920. No primeiro constrói-se a perspectiva, tanto do indivíduo negro como do sujeito indígena, de seres assimilados pela sociedade e dóceis a esta. O segundo movimento insurge com a exaltação do herói indígena, mas especialmente a valorização da miscigenação como singularidade da nação brasileira. Destaquemos ainda a atuação intelectual e política de Gilberto Freyre (2019), em que a mistura das raças deixa de ser explicitamente vista como um obstáculo à formação nacional, sendo então exaltada como elemento singular de uma identidade própria. Seja a figura do indígena, construída pelo modernismo como herói da nação, seja na obra freyriana, em que as raças convivem harmoniosamente na casa-grande, constrói-se um *éthos* brasileiro (Guimarães, 2003).

Na leitura culturalista de Freyre, apresentava-se a formação de uma identidade nacional a partir da “vivência harmonizada” das três raças que constituíram o Brasil. Aqui, o autor mostra, a partir de *Casa-grande e senzala* (Freyre, 2019), as relações antagônicas, mas sem enfatizar as formas de exploração/opressão/violência, aproximando-se de uma perspectiva idílica e invisibilizando situações coloniais. O entusiasmo com essa harmonização racial incita o “projeto Unesco”,² que se trata de um momento entre as décadas de 1940 a 1970 em que a Unesco propõe-se a investir em estudos no Brasil para corroborar a existência de uma democracia racial (Guimarães, 2004).

É nesse projeto que Roger Bastide e Florestan Fernandes (2013) verificam que o “preconceito de cor” e a segregação racial permaneciam no seio da sociedade brasileira. A partir desses estudos, Florestan Fernandes vai aprofundar sua análise e identificar o dilema racial brasileiro: a população negra vivia num falso dilema entre a ilusória sensação de integração à sociedade de classes assumindo os valores, crenças e costumes ou assumir a existência de um preconceito racial. Em ambas as situações o negro se encontraria à margem da sociedade, em uma zona do não ser (Fanon, 2008). Nesse sentido, o autor paulista vai então assumir a existência de um “mito da democracia racial” no Brasil.

2 Unesco é a sigla de Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

É com breve resgate sócio-histórico da produção canônica brasileira do debate acadêmico sobre as relações étnico-raciais que a autora Lélia de Almeida Gonzalez (2020) dialogava, a partir da sua formação acadêmica inicial na década de 1960. Não podemos deixar de destacar também a sua trajetória pessoal como mulher negra, filha de uma família pobre que se mudou de Belo Horizonte para o Rio de Janeiro. A graduação em geografia, história e filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) ajudou na consolidação de um pensamento crítico próprio que, ao se aproximar dos diferentes grupos e movimentos sociais, especialmente como uma das lideranças do MNU, fizeram a pensadora questionar fortemente o mito da democracia racial na qual estaria inserida.

Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu fiz filosofia e história. E, a partir daí, começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. [...]

Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que, no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia tão preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível. [...]

[...] a gente não pode estar distanciado desse povo que está aí, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações... Enquanto o povo está numa outra, está vendo a realidade de uma outra forma. Inclusive os próprios discursos progressistas que nós vemos por aí têm esse tipo de deformação caracterizada pela imposição ideológica que assumem. A meu ver, o discurso ideológico deforma a realidade, quer dizer, é um discurso de desconhecimento/reconhecimento, na medida em que ele reproduz os interesses de determinados grupos. (Gonzalez, 2020, p. 286-288).

A pensadora vai aprofundar a crítica ao mito da democracia racial ao defini-lo como um projeto de nação racista centrado em uma pequena parcela da população. Aqui a burguesia branca, a partir do privilégio racial, constrói um discurso permanente de embranquecimento da população. Tal branqueamento não se restringe apenas a aspectos biológicos e/ou fenotípicos, que produzem a exaltação à mestiçagem, mas se trata também de uma domesticação da pessoa negra em que se criam máscaras brancas como forma de um

suposto salvamento à inferioridade desse não sujeito (Fanon, 2008). A autora, portanto, propõe-se a refletir criticamente sobre como a ideia de nação brasileira está centrada em processos de segregação, discriminação e invisibilização da população negra. E por isso tornava-se urgente visibilizar e destacar a presença da negritude enquanto identidade cultural presente na formação sociopolítica brasileira, reflexão essa que se encontra sintetizada na noção de *América Ladina*.

MARA TERESA: Foi aí que você partiu pro movimento negro?

LÉLIA GONZALEZ: Eu parti pra minha negritude, pra minha condição de negra. Eu comecei a verificar que a grande ilusão da ideologia do branqueamento é o negro pensar que é diferente dos outros negros, você cria uma cortina ilusória. (Gonzalez, 2020, p. 318).

Podemos, assim, verificar dois movimentos na crítica da autora ao mito da democracia racial. De um lado, a desconstrução dessa ideologia a partir i) da análise da tripla discriminação sofrida pelas mulheres negras no Brasil e ii) da análise do racismo por denegação característico do nosso país. E, de outro lado, iii) a releitura da formação do Brasil que aponta para a urgência de valorização da identidade negra e das raízes culturais afro-brasileiras e ameríndias, sintetizada na expressão “América Ladina”. Analisaremos esses pontos a seguir, promovendo diálogos entre o pensamento da autora com outros/as intelectuais negros/as.

Sujeitas negras triplamente discriminadas

Ainda nas décadas de 1970-1980, e pautada especialmente nos trabalhos de Fernandes (2008), Saffioti (2015) e Hasenbalg (1979), Lélia Gonzalez identifica que dentro da divisão social do trabalho no Brasil há três formas de desigualdade. Aqui, raça, gênero e classe se entrecruzam promovendo uma tripla discriminação que imputa às mulheres negras matrizes de dominação como pobreza, racismo e patriarcado. Elas se encontram, de acordo com a análise da autora a partir de dados disponíveis na época, nas franjas mais vulneráveis da pirâmide socioeconômica brasileira, ocupando em sua maioria os trabalhos manuais e obtendo rendimentos médios de até um salário mínimo, seja ontem ou hoje.

Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão. [...] ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares. (Gonzalez, 2020, p. 58).

Assim, a intelectual mineira/carioca compreende que dentro do capitalismo específico brasileiro, dependente e periférico, as divisões raciais e sexuais do trabalho se somam refletindo uma desigualdade ainda mais profunda para as mulheres negras. A autora acrescenta ainda que tal realidade tem sua origem no próprio processo de colonização do Brasil em que elas eram escravizadas e colocadas para trabalhar nos ambientes domésticos da casa-grande, ou mesmo nas plantações e outros serviços externos.

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. (Gonzalez, 2020, p. 82-83).

Aqui a pensadora destaca dois elementos constitutivos da realidade racializada brasileira. O primeiro é a constatação da permanência do imaginário das mulheres negras como responsáveis por cuidar e manter limpos os ambientes, não somente o doméstico como também o comercial. A autora francesa Françoise Vergès (2020) chama a atenção para como, durante a pandemia da Covid-19, tal fato ganhou uma maior visibilização, visto que as trabalhadoras brancas permaneciam em casa e isoladas, enquanto as mulheres negras precisavam sair para trabalhar, enfrentar o transporte público lotado e manter literalmente o chão limpo para o bom funcionamento do capitalismo.

O segundo aspecto para o qual Lélia Gonzalez chama a atenção é em relação ao papel que as mulheres negras pobres assumem em suas famílias, seja como esteio emocional, seja como provedoras do sustento. Isso decorre tanto pelas altas taxas de homicídio de jovens negros como também pela opressão

patriarcal, em que é vista como corpo sexualizado e supostamente imprópria para relações afetivas e duradouras.

Diante dessa opressiva realidade, é oportuno destacar um possível diálogo com Beatriz Nascimento (2019), intelectual negra contemporânea de Lélia de Almeida Gonzalez. Nascimento enfatiza como a estrutura hierárquica da sociedade brasileira, ainda hoje, pauta-se em uma segregação racial originada no sistema escravocrata de castas brasileiro do período colonial. A autora vai além, e identifica como essa inferiorização é interiorizada pela pessoa negra, desobrigando-a a penetrar espaços de privilégio racial e perpetuando o domínio racial.

Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra como por seus antepassados terem sido escravos. (Nascimento, B., 2019, p. 51-52).

Em consonância com Lélia Gonzalez, Nascimento então identifica na divisão de trabalho no Brasil uma tripla discriminação às mulheres negras, pelo racismo, pelo patriarcado e por ocupar os estratos mais pobres. Outro destaque da autora é no que se refere ao processo de industrialização recente brasileira, a partir da década de 1960, e como na formalização das mulheres no mercado de trabalho as vagas passam a ser ocupadas predominantemente por brancas.³ Aqui a mulher negra permanece excluída desses espaços sob a alegação de não possuírem a formação educacional adequada. Mas o fato, como destaca Beatriz Nascimento (2019), é que se trata da negação à mulher negra do acesso à educação e, também, porque essas ocupações se relacionam com o público, em que ela deve permanecer invisibilizada – escondida em espaços subalternos.

Retornando a Lélia Gonzalez (2020), é importante salientar que a tripla discriminação que a mulher negra sofre não está retratada apenas em uma divisão do trabalho segregadora, mas também na sexualização dos corpos dessas mulheres, vistas com a função apenas de saciar prazeres e fantasias. A autora avança ainda mais em sua reflexão, ao identificar que essas discriminações estão fundamentadas em um longo processo de violentação da mulher negra. Aqui Lélia Gonzalez ainda aponta críticas à perspectiva idílica de Freyre (2019) e de Caio

3 Especialmente no comércio e em atividades mais burocráticas, como por exemplo a ocupação de secretária e vendedora.

Prado Jr. (2008), identificando que a mistura de raças apenas foi possível através da tomada violenta dos corpos das mucamas que trabalhavam na casa-grande.

Lélia de Almeida Gonzalez vai trazer consigo, ainda, como os termos “doméstica” e “mulata” são definidores da mulher negra nesse imaginário opressor e violento de dominação – dando continuidade à objetificação caracterizada pelo termo “mucama”. A mulher negra permanece, ontem e hoje, vista como sujeita para cuidar das casas e como corpo sexualizado e exótico que precisa ser tomado à força.

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada da reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. (Gonzalez, 2020, p. 44).

Beatriz Nascimento, dentro desse diálogo imaginário aqui, concorda com Lélia de Almeida Gonzalez ao identificar que a mulher negra se encontra no polo oposto ao da mulher branca. A autora destaca o papel ativo daquela sujeita sendo responsável pelo cuidado e pela reprodução.

Devido ao caráter patriarcal e paternalista, atribui-se à mulher branca o papel de esposa e mãe, com a vida dedicada ao seu marido e filhos. Deste modo, seu papel é assinalado pelo ócio, mantendo-se amada, respeitada e idealizada naquilo que o ócio lhe representava como suporte ideológico de uma sociedade baseada na exploração do trabalho [e da pessoa] de uma grande camada da população. Contrariamente à mulher branca, sua correspondente no outro polo, a mulher negra é considerada uma mulher essencialmente produtora, papel semelhante ao do homem negro, isto é, desempenha um papel ativo. (Nascimento, B., 2019, p. 49-50, colchetes da autora).

Todavia, a sexualização do corpo feminino negro se dá por vias violentas de forma a exercer o poder de dominação masculina branca. Aqui, transforma a sujeita negra em uma máquina/objeto que pode produzir prazer e satisfação ao

homem branco. Na atualidade, os casos de feminicídio, por exemplo, têm como denunciante uma maioria de sujeitas negras (Anuário Brasileiro de Segurança Pública, 2020).

Mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação da exploração sexual da mulher negra através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva” a faz menos oprimida sexualmente, tudo isso facilita a tarefa do homem em exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico. (Nascimento, B., 2019, p. 53-54).

Diante do exposto, podemos afirmar que Lélia Gonzalez, corroborada por Beatriz Nascimento, revela de forma crítica a realidade da mulher negra brasileira. Identificam como essas sujeitas são subalternizadas em suas relações, tanto trabalhistas como afetivas. O mito da democracia racial revela-se ainda mais profundo, apresentando entranhas que interseccionam formas de desigualdade que são insuficientemente lidas apenas pelo aspecto de classe. Ademais, Lélia de Almeida Gonzalez vai além, afirmando a permanência de um privilégio racial e cis-heteropatriarcal como fundante do projeto de nação racista brasileiro centrado no discurso dominante de uma suposta democracia racial. Contudo, a partir da própria Lélia Gonzalez, quais os mecanismos que dão sustentação a esse mito?

A ocultação do mito da democracia racial: o racismo por denegação

[A] gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi

escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioula, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. (Gonzalez, 2018, p. 194).

A noção de memória como “lugar da emergência da verdade” é uma boa síntese da orientação predominante nas organizações negras naqueles anos finais da ditadura civil-militar, quando da atuação de Lélia Gonzalez. Deixar a memória falar “através das mancadas do discurso da consciência” implicava furar o bloqueio que o discurso oficial e as concepções hegemônicas em torno das relações raciais construíram para a compreensão das condições de vida da população negra no Brasil. Como acabamos de discutir, esse “discurso dominante”, no termo de Gonzalez – sintetizado na noção de “democracia racial” – obstaculizou a percepção e o combate em torno das discriminações e exclusões raciais na sociedade brasileira, ainda mais quando consideramos que ele se torna uma “imagem de Brasil” oficializada e promulgada pelo Estado, não só em âmbito nacional, mas também internacional.

Mas se hoje é evidente o mecanismo de ocultação de privilégios e violências inerente a esse discurso, no momento em que Lélia de Almeida Gonzalez escrevia estava ainda por se consolidar, nos meios políticos e intelectuais, essa percepção crítica das relações raciais no Brasil. Parte da luta dizia ainda respeito a mostrar à sociedade e ao Estado brasileiro que o racismo e as desigualdades raciais eram problemáticas que precisavam ser enfrentadas com denodo – pois tais questões estavam ainda no “lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento”. Um lugar que não era fortuito nem inocente, pois expressão das dinâmicas particulares de funcionamento do racismo na sociedade brasileira. A exclusão da “memória” pela “consciência” é, na reflexão da nossa autora, fruto de um modo muito particular de racismo, característico do nosso país.

Sueli Carneiro (2018, p. 168) fala na “conspiração de silêncio que envolve o tema do racismo em nossa sociedade e a cumplicidade que todos partilhamos

em relação ao mito da democracia racial e tudo o que ele esconde”. Na reflexão de Gonzalez, essa cumplicidade vai para além da *invisibilização* da temática das relações raciais e, portanto, das condições de vida da população negra no país – embora também a inclua, como em sua famosa crítica ao Partido dos Trabalhadores, em texto apropriadamente intitulado “Racismo por omissão” (cf. Gonzalez, 2018). A “conspiração do silêncio” envolve também (outros polos desse mesmo processo) a *naturalização* e a *negação* do racismo no Brasil. Diz ela:

A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, cianice, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados. Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (Gonzalez, 2018, p. 193-194).

Esse racismo de caráter bem peculiar – que se invisibiliza, naturaliza e se nega – é, na reflexão da autora, uma marca da sociedade brasileira e do seu discurso de democracia racial. Ele está na raiz das nossas dificuldades de enfrentamento das iniquidades raciais, na medida em que põe em circulação na sociedade um conjunto de ideias e comportamentos que reforçam a percepção da população negra como menos digna de direitos (“negro tem mais é que viver na miséria”, “ele tem umas qualidades que não estão com nada”), ao mesmo tempo que apregoa uma suposta igualdade de tratamento e oportunidades (“todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus”, “preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem”).

Essas reflexões estão em consonância com a forma como outro intelectual, contemporâneo seu, compreende o mito da democracia racial. Segundo Abdias do Nascimento (2016, p. 47-48, grifo nosso):

[À] base de especulações intelectuais, frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas, erigiu-se no Brasil o conceito da *democracia racial*; segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência, nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas.

Estão aqui já os dois elementos principais que serão, nos anos posteriores, associados à ideia de “democracia racial”: de um lado, a caracterização das relações raciais no Brasil como harmoniosas; de outro, a existência de uma igualdade de oportunidades, independentemente das “origens raciais ou étnicas” dos indivíduos. Mas o aspecto que interessa particularmente à nossa discussão diz respeito ao modo como o autor trata das singularidades da manifestação do racismo na sociedade brasileira, que o distanciaria de outras realidades nacionais, em especial a dos Estados Unidos e a da África do Sul. Vejamos:

Devemos compreender “democracia racial” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos

que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes. (Nascimento, A., 2016, p. 111, grifo nosso).

Nessa perspectiva, a noção de “democracia racial” permite captar os elementos essenciais e peculiares desse tipo de racismo. A partir da fala de Nascimento, podemos sintetizar em duas as principais formas de manifestação desse “racismo estilo brasileiro”. De um lado, sua manifestação – ou seria mais preciso dizer “ocultação”? – na forma das ideias de “assimilação, aculturação, miscigenação”. E, de outro lado, seu caráter difuso, não institucionalizado, que não se manifesta via confronto aberto. Trata-se, na verdade, em ambas as formas, de um racismo que não se explicita enquanto tal, que não põe às claras suas atitudes discriminatórias e as ideias preconceituosas que o embasam.

Na perspectiva de Lélia Gonzalez, as singularidades dessas formas de manifestação do racismo na sociedade brasileira deitam raízes no próprio processo de colonização. Para a autora, colonialismo e racismo imbricam-se historicamente, na medida em que este último atuava como mecanismo de reforço e naturalização da “superioridade euro-cristã (branca e heteropatriarcal)” (Gonzalez, 2018, p. 323). E, nesse sentido, contribuía para a legitimidade da violência etnocida e destruidora que a Europa empregou sobre outras regiões do globo, bem como no subsídio considerado científico para a melhor organização da racionalidade administrativa das colônias.

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que é comumente conhecido como racismo aberto e racismo disfarçado. (Gonzalez, 2018, p. 324).

Vamos nos deter um pouco nessa distinção, que possui consequências do ponto de vista das identidades raciais, das formas de segregação racial e das estratégias de resistência ao racismo nos países que sofreram a violência colonial.

O “racismo aberto”, segundo a autora, é característico das sociedades de origem anglo-saxônicas, germânica ou holandesa. Nelas, os grupos brancos recorrem à violência explícita e a formas jurídico-políticas de segregação para manter seus

privilégios, sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Nesse sentido, estruturaram a sociedade de modo a estabelecer espaços, instituições e direitos interditados aos “grupos não brancos”. Os exemplos clássicos, já mencionados por Abdias do Nascimento nos excertos acima, seriam tanto da África do Sul sob o regime do apartheid quanto os Estados Unidos na época da vigência do Jim Crow.

Esse tipo de racismo delimita marcos muito particulares para definir as identidades raciais. Nessas realidades nacionais, “negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (‘sangue negro nas veias’)” (Gonzalez, 2018, p. 324). Nos Estados Unidos, a segregação formal levou à adoção de “um regime de descendência mínima (*hypo-descendent*) ou uma gota de sangue (*one drop*) para determinar quem era negro ou não, eliminando assim a tradição de alguns estados que reconheciam a categoria de mulatos” (Telles, 2003, p. 104-105). Essa “regra da gota de sangue única” variava segundo os estados, estabelecendo juridicamente que as pessoas negras seriam aquelas que possuíam pelo menos um oitavo, ou um dezesseis avos, ou um trinta e dois avos de ascendência africana. De todo modo, como afirma Telles (2003, p. 105), determinava que “todas as pessoas de mistura racial com mínima mescla africana fossem classificadas como negras”. A conformação de tal sistema de classificação racial remeteria ao contexto e aos modos particulares com que a abolição da escravidão se deu nos EUA, segundo Medeiros (2013, p. 247), e visava impedir “a união de trabalhadores brancos e negros em sindicatos poderosos”.

Evidentemente que, segundo esse sistema, quaisquer tipos de mistura ou contato raciais são, no limite, proscritos legal ou socialmente, pois iriam de encontro à manutenção da suposta “pureza” e “superioridade” das camadas sociais brancas. “De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração da mulher negra sempre tenham ocorrido)” (Gonzalez, 2018, p. 324). Paradoxalmente, esses mecanismos de segregação racial, de combate à miscigenação, característicos do “racismo aberto”, contribuíram para reforçar a identidade racial dos grupos discriminados. Levaram ao estabelecimento de formas de organização, de instituições, de grupos e redes de apoio em que a população negra se apoiava mutuamente e se percebia distinta dos grupos brancos dominantes.

Na verdade, a identidade racial própria é facilmente percebida por qualquer criança desses grupos [discriminados]. No caso das crianças negras, elas crescem

sabendo o que são e sem se envergonharem disso; o que lhes permite desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem. (Gonzalez, 2018, p. 326).

Uma percepção mais nítida da identidade racial está também na raiz, segundo nossa autora, de formas de resistência ao racismo marcadas pela autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional. Os obstáculos impostos pelo racismo dominante e legalizado impuseram à comunidade negra a união para a luta, em diferentes níveis, contra a opressão racial. Conforme a autora: “É justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado ‘inferior’” (Gonzalez, 2018, p. 327).

Uma realidade bastante distinta seria característica dos países latinos, de colonização ibérica. Esses são marcados pelo racismo disfarçado ou, como o denomina Lélia de Almeida Gonzalez (2018, p. 324), “racismo por denegação”. Diferentemente das realidades nacionais marcadas por uma segregação explícita legitimada pelo Estado, nesses países predominam ideologias da mistura e da assimilação raciais – no caso do Brasil, sintetizadas no discurso da “democracia racial”, que já abordamos. Essencialmente, no quesito que agora nos ocupa, um discurso que nega a importância das identidades raciais particulares para afirmar uma suposta identidade mestiça agregadora das diferenças; mas que, no entanto, deixa intocadas em si as hierarquias estruturais e as discriminações e preconceitos cotidianos que marcam as relações étnico-raciais na sociedade brasileira.

Em termos de técnicas jurídico-políticas de administração das colônias, as metrópoles ibéricas teriam dispensado formas abertas de segregação. Em sociedades já racialmente estratificadas, as hierarquias sociais/raciais preva-lentes já garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante sem a necessidade de recorrer a legislações explicitamente hierárquicas ou que delimitassem o pertencimento ou não a um grupo racial. “A decisão da elite brasileira de promover o branqueamento através da miscigenação ao invés da segregação racial tornava desnecessárias as regras formais de classificação racial” (Telles, 2003, p. 105). Como consequência, os modos de delimitação das identidades raciais em países como o Brasil se tornaram mais complexos,

ambíguos e fluidos do que naqueles países marcados pela segregação racial legalizada – ainda que, nesses países, o marco orientador do branqueamento continue atuando como princípio hierarquizador das identidades raciais no seio da sociedade.

Por isso mesmo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos do estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura. (Gonzalez, 2018, p. 326).

É interessante observar como essa reflexão da autora encontra ecos em importantes análises contemporâneas acerca das relações raciais no Brasil. Em particular, na obra do antropólogo Kabengele Munanga. O autor também reconhece as “peculiaridades culturais e históricas do racismo à moda nacional” (Munanga, 2003, p. 118). Ou, como chama vez ou outra, do “racismo à brasileira” (Munanga, 2017) – o que também ecoa Lélia de Almeida Gonzalez (2018, p. 322), que fala que “o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial’ brasileira)”.

Kabengele Munanga (1999, p. 110) busca compreender essas peculiaridades do racismo à brasileira identificando-o como um “modelo racista universalista”, o qual

[...] se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na “raça” e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, ou seja, uma avaliação negativa de qualquer diferença e sugere no limite um ideal implícito

de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela assimilação cultural. A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria entre outras consequências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio.

Contrariamente à ideologia racial praticada nos EUA e que procurava assegurar a supremacia racial branca através de um sistema segregacionista rígido, a elite brasileira, na sua maioria, pensava que a solução mais segura e definitiva só podia ser eugênica, em que o processo de branqueamento ofereceria o melhor caminho para aplacar, sem conflitos, a ameaça civilizatória que ela via na população negra e mestiça. “A elite brasileira, preocupada com a construção de uma unidade nacional, de uma identidade nacional, via esta ameaçada pela pluralidade étnico-racial. A mestiçagem era para ela uma ponte para a linha final: o branqueamento do povo brasileiro” (Munanga, 1999, p. 112). A ideia da mestiçagem, nesse modelo, servia para afastar qualquer possibilidade de tensões raciais, pregando a paz social.

Ora, mas mesmo quando a mestiçagem é alçada à grande característica definidora da nação, num sentido positivo, a partir da obra de Gilberto Freyre nos anos 1930, ela o é sem contestar necessariamente a hierarquia racial do ideal de branquitude. “Pensada como uma categoria que serviria de base na construção da identidade nacional, a mestiçagem não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdade raciais resultantes dessa hierarquização” (Munanga, 1999, p. 121). Trata-se de um modelo de integração que, mais do que colocar as diferentes contribuições étnico-raciais em posições de igualdade, constrói um modelo identitário “universalista” que engloba essas contribuições em posições valorativas diferenciadas, mantendo a supremacia do ideal civilizacional calcado na branquitude europeia (daí a referência de Munanga ao “etnocídio”).

Em contraposição, em outros países do mundo, em particular na África do Sul e nos EUA, desenvolveu-se um modelo de racismo oposto ao do Brasil, que ele chama de “racismo diferencialista” (Munanga, 1999, p. 114-115). Esse racismo, em vez de procurar a assimilação dos “diferentes” pela miscigenação e pela mestiçagem cultural, propôs, ao contrário, a absolutização das diferenças e, no caso extremo, o extermínio físico dos “outros”. A dinâmica do racismo diferencialista levou ao desenvolvimento de sociedades pluriculturais hierarquizadas,

ou seja, sociedades desiguais e antidemocráticas (novamente, o *apartheid* e o sistema Jim Crow). Mas se, por um lado, esse tipo de racismo engendrou o segregacionismo, por outro lado sua dinâmica permitiu a construção de identidades raciais e étnicas fortes no campo dos oprimidos desses sistemas.

Para Munanga, assim como para Lélia Gonzalez, uma consequência direta dessa ausência de uma modalidade explícita de conflito racial no Brasil reside no não reconhecimento da própria existência do racismo. Ou, como diz o autor, “o Brasil criou seu racismo com base na negação do mesmo” (Munanga, 2006, p. 43). É essa, segundo Munanga (2017, p. 37), a verdadeira “ambiguidade da expressão do racismo na sociedade brasileira”:

É sim e não. Mas o sim não é totalmente afirmativo, pois é sempre acompanhado de “mas, porém, veja bem” etc. O não também é sempre acompanhado de justificativas escapatórias. Mesmo pego em flagrante comportamento de discriminação, o brasileiro sempre encontra um jeito de escapar, às vezes depositando a culpa na própria pessoa segregada, considerando-a complexada.

Assim como para Abdias do Nascimento e Lélia de Almeida Gonzalez, para Kabengele Munanga (2017, p. 38) essa negação do racismo no Brasil também está associada ao mito da democracia racial:

Fugindo da banalização, onde está exatamente a dificuldade que se tem para aceitar, entender e decodificar o racismo à brasileira? Essa é a questão central da minha intervenção. A dificuldade está justamente nas peculiaridades do racismo à brasileira, que o diferenciam de outras formas de manifestações discriminatórias na história da humanidade, como o regime nazista, as leis de Jim Crow no sul dos Estados Unidos e o *apartheid* na África do Sul, apenas para citar as mais conhecidas.

Nesses modelos, o racismo foi explícito, institucionalizado e oficializado pelas leis daqueles países. Na Alemanha nazista e no regime do *apartheid*, praticou-se um racismo do Estado. No Brasil, ao contrário, o racismo é implícito, de fato, e nunca institucionalizado ou oficializado com base em princípios racialistas de pureza de sangue, de superioridade ou de inferioridade raciais. Por causa da ausência de leis segregacionistas, os brasileiros não se consideram racistas quando se comparam aos norte-americanos, sul-africanos e aos alemães nazistas.

Em outros termos, os brasileiros se olham nos espelhos desses países e se percebem sem nenhuma mácula, em vez de fitarem o próprio espelho. Assim, ecoa dentro de muitos compatriotas uma voz muito forte que grita: “Não somos racistas, os racistas são os outros!” Essa voz forte e poderosa é o que chamo de inércia do mito de democracia racial brasileira. Como todos os mitos, funciona como uma crença, uma verdadeira realidade, uma ordem. Daí a dificuldade para arrancar do brasileiro uma confissão de que também seja racista.

Por esse conjunto de reflexões em torno da particularidade do racismo no Brasil, já se nota que as formas de resistência não se colocam tão explícitas, e diante de uma realidade com identidades raciais ambíguas e fluidas, serão bem distintas daquelas realidades nacionais marcadas pelo racismo explícito. Se estas últimas são marcadas por análises-denúncias do sistema vigente, naquela, embora também possuindo formas racistas (Lélia Gonzalez cita explicitamente o caso de Abdias do Nascimento), a “força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência” (Gonzalez, 2018, p. 327). Embora, nesse particular, a autora afirme que continuamos “passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos” (Gonzalez, 2018, p. 328).

América Ladina como (r)existência⁴

Tecemos nos tópicos anteriores conceitos importantes de Lélia de Almeida Gonzalez, explorando diálogos aqui construídos com Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga. Assim, a construção argumentativa à luz do pensamento intelectual da pensadora mineira/carioca nos permite ampliar a complexidade do mito da democracia racial e compreender o porquê de este ainda ser um discurso atual. Corroborar, ainda, a permanência de um projeto de nação racializado pautado na invisibilização da subalternidade das mulheres negras e em um racismo que é negado sua existência, mas constantemente praticado.

4 Trata-se de referir como os conhecimentos produzidos a partir das lutas sociais contra as formas de opressão são formas de resistência e existência, gerando a (r)existência.

Todavia, a autora em questão não se restringe em apenas identificar e problematizar os elementos – a tripla discriminação e o racismo por denegação – que constituem e mantêm o mito da democracia racial. Em seus escritos, Lélia Gonzalez aponta caminhos e possibilidades de (r)existir e desconstruir o discurso hegemônico racial e generificado; para isso, a importância em reconhecer e valorizar a memória e a consciência de lugar através da matriz sociocultural afro-brasileira.

Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria cultural a gente não é não, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português, é pretuguês. Se a gente levar em consideração, por exemplo, a atuação da mulher negra, a chamada “mãe preta” [...] tem um papel importantíssimo como sujeito, suposto saber nas bases mesmo da formação da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020, p. 289-290).

É por essa via que a autora começa a refletir sobre as expressões de autoidentificação (“afro-americanos”, por exemplo) enquanto expressão de uma consciência de si, e o que eles revelariam em termos de uma postura de submissão ao imperialismo. Ela chega, enfim, à proposição da categoria de “amefricanidade”.

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA e como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de Pan-africanismo, “Negritude”, “Afrocentricity” etc. (Gonzalez, 2018, p. 329-330).

Na reflexão em torno dessa categoria é já possível compreender as inovações de Lélia Gonzalez no que concerne à análise sobre o mito da democracia racial.

Fundamentalmente, essa inovação reside num novo enfoque – bastante original para sua época, e quiçá ainda hoje – acerca da formação histórico-cultural da sociedade brasileira. Por um lado, porque acentua pioneiramente o papel das mulheres negras nessa formação, apontando para uma tripla discriminação que ainda permanece no contexto social dessas sujeitas. Por outro, traz consigo, na busca no diálogo com matrizes culturais africanas e diaspóricas, o cerne da valorização da humanidade das populações negras, propugnando a criação de uma identidade étnica de resistência perante o imperialismo e o racismo dominante nessas sociedades.

Em outras palavras, perante um mito que acentua a harmonia e igualdade raciais, Lélia de Almeida Gonzalez mostra que a sujeição e violência das mulheres negras está no cerne dessa formação societária. Não há aqui nenhuma “mestiçagem harmoniosa”, ou “fábula das três raças”, que subsista diante de tal análise. Não incidentalmente, a autora se singulariza diante de outras críticas ao mito da democracia racial justamente pela sua análise pioneira em torno das intersecções entre raça, gênero e classe.

Similarmente, diante de um mito que propugna uma suposta miscigenação tão intensa que inviabilizaria quaisquer afirmações raciais particulares (e, consequentemente, quaisquer iniciativas visando combater o racismo), Lélia Gonzalez não só reconhece o impacto de matrizes de descendência africana para nossa formação sociocultural, mescladas com outras influências – “o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMERICA muito antes de Colombo” (Gonzalez, 2018, p. 330) –, como vê nela um espaço de afirmação identitária e de resistência perante um racismo que se esconde, se disfarça e se intersecciona.

Referências

ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. A defesa das cotas como estratégia política do movimento negro contemporâneo. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 37, p. 143-166, 2006.

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. São Paulo, ano 14, 2020.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Global Editora, 2013.

CARNEIRO, S. Gênero e raça na sociedade brasileira. In: CARNEIRO, S. *Escritos de uma vida*. Belo Horizonte: Letramento, 2018. p. 153-185.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*: vol. 1. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008.

FIGUEIREDO, A. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, 2020.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala*. São Paulo: Global Editora, 2019.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jun. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-97022003000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 jun. 2020.

GUIMARÃES, A. S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100001&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 jun. 2020.

HASENBALG, C. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

LIEDKE FILHO, E. D. A sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 7, n. 14, p. 376-437, jul./dez. 2005.

MEDEIROS, C. A. Brasil, Estados Unidos e a questão racial: a fertilidade de um campo cheio de armadilhas. In: PAIVA, A. R. (org.). *Ação afirmativa em questão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013. p. 240-265.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNANGA, K. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas. In: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. (org.). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 115-128.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, v. 68, p. 45-57, 2006.

MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: KON, N. M.; SILVA, M. L. da; ABUD, C. C. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-44.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, B. A mulher negra no mercado de trabalho. In: BUARQUE, H. *Interseccionalidades: pioneiras do feminismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

PEREIRA, A. A. *O mundo negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

PEREIRA, A. M. *Trajetória e perspectivas do movimento negro brasileiro*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

PORTELA JR., A. *A nação em disputa*. Recife: Editora UFPE, 2020.

PRADO JR., C. *História econômica do Brasil*. 48. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

RATTS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, F. O protesto negro no Brasil contemporâneo (1978-2010). *Lua Nova*, São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452012000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 16 jun. 2020

RIOS, F.; LIMA, M. Introdução. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 9-21.

RIOS, F.; MACIEL, R. Feminismo negro em três tempos. *Labrys, études féministes/ estudos feministas*, [s. l.], v. 1, p. 120-140, 2017/2018.

SAFFIOTI, H. *Gênero, patriarcado, violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SANTOS, B. de S. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

TELLES, E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

VERGÈS, F. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu, 2020.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Biologismo (racismo) y clasismo. Los/as actuales “negros/as” en Córdoba, Argentina

**Biologicism (racism) and classism. The current “blacks”
in Córdoba, Argentina**

Juan Manuel Zeballos¹

<https://orcid.org/0000-0002-0038-7626>

juanzeballos2000@yahoo.com.ar

¹ Universidad Nacional de Córdoba – Córdoba, Córdoba, Argentina

Resumen

Este artículo, que tiene por insumo discursos recogidos en diferentes experiencias etnográficas, incorpora fuentes históricas, información periodística actual y dialoga con otras producciones intelectuales, intenta proporcionar una perspectiva sobre una variedad de biologicismo (racismo) en Córdoba, Argentina. A partir del análisis de la expresión “negro/a”, determinando sus referencias y acoplamientos, se plantean las siguientes hipótesis: esta modalidad de biologicismo en gran medida constituye una exterioridad con que se manifiesta el clasismo “descendente”, y en ello radica su vigencia.

Palabras clave: referencia; estigma; esencialización; inferioridad.

Abstract

This article, which has as input speeches collected in different ethnographic experiences, includes, historical sources, current journalist information, and talks with others intellectual productions, try to provide a perspective on a variety of biologicismo (racism) in Córdoba, Argentina. From the analysis of the expression “black”, determining its references and links, the following hypotheses are raised: this modality of biologicismo largely constitutes an exteriority with which “descending” classism is manifested, and in this lies its validity.

Keywords: reference; stigma; essentialization; inferiority.

A modo de introducción¹

El artículo, desprendimiento de una pesquisa mayor en desarrollo en villas y barrios pauperizados de la ciudad de Córdoba, Argentina,² se enfoca en determinar qué característica asume cierta modalidad de biologismo (fenómeno corrientemente denominado racismo) y el porqué de su presencia. Para ello se vale del estudio de la expresión “negro/a” en la mencionada ciudad. El recorrido comienza estableciendo las dos referencias del término, luego se evalúa una tercera alusión, y a continuación se examina la articulación entre las dos primeras. En esta primera etapa se expone la especificidad del caso, basada tanto en el matiz del contenido de las referencias como en la relación entre ambas, elementos a su vez que cuentan con densidad histórica. Posteriormente se avanza en una dimensión más teórica en la que, por un lado, se intenta mostrar cierta imprecisión que presenta el término racismo fundamentalmente para este caso, por lo que se explora su posible reemplazo por el de biologismo. Y por el otro, se introduce las nociones de estigma y clasismo –entendido como prácticas que proclaman la superioridad de una/s clase/s y la inferioridad de otra/s. Finalmente se brinda una explicación de corte estructural en el marco de una sociedad basada en la explotación de unas clases sociales por otras, sosteniendo las hipótesis (encadenadas) que esta modalidad de biologismo en Córdoba, Argentina, constituye mayormente la exterioridad con que se manifiesta el clasismo “descendente”, y en ello radica su vigencia.

La labor etnográfica en algunos casos involucró diálogos tanto individuales como grupales, consensuados y grabados con habitantes de los espacios señalados; aunque el “universo” de los entrevistados excede largamente a las “voces” que aparecen el texto, se optó por transcribir las expresiones que concentran representatividad y significancia. Mientras que en otros, se consignaron discursos circunstanciales –que no incluyeron entrevistas–, a partir de la observación

1 Agradezco a los evaluadores anónimos por su aporte a través de las observaciones formuladas.

2 De manera resumida, las villas –originalmente denominadas villas miseria, villas de emergencia–, son los espacios donde residen los escalones más deprimidos de la clase trabajadora –equivalente a las favelas de Brasil. Si bien es posible reconocer cierta variedad en cuanto a la edificación y las condiciones de vida, por lo general las viviendas son precarias al tiempo que el lugar carece o sufre la insuficiencia de los servicios básicos. Asimismo, sus habitantes no son propietarios de las tierras y el trazado es irregular.

de situaciones de interacción entre, por un lado, moradores de los sitios indizados, y por el otro, trabajadores proveniente de otras áreas y con los cuales se compartió el traslado a estos lugares. Con relación a esto último, se trata de los relatos de dos personas,³ pero que en virtud de la importancia de los dichos, en uno de los casos se derivó en una entrevista individual, consensuada y grabada. Cabe indicar que algunas expresiones presentan una literalidad contundente tornando innecesario cualquier agregado, mientras que otras posibilitan el desarrollo analítico, en función de un ejercicio de reflexividad (Guber, 2011).

Asimismo, el aporte de fuentes documentales –históricas y actuales (periódicas)– más allá de robustecer lo registrado etnográficamente, consolidan la propuesta teórica del artículo. Se rescatan también estudios de varios autores, con quienes en muchos casos se coincide en lo general, pero no tanto en lo particular volviéndose imprescindible entonces ciertas precisiones.

“Negro/a”: dos referencias, dos degradaciones

En la ciudad de Córdoba, Argentina, la expresión “negro/a” empleada sobre las personas, presenta dos referencias cualitativamente diferentes, aunque de hecho pasibles de ser amalgamadas entre sí. Las inherentes a las dimensiones: corporal y de clase social –también reconocidas por Blázquez (2008) y Carrizo (2018) que a su vez emplea la fórmula: negridad no diaspórica para la segunda de las alusiones.⁴

En la primera se indica de modo genérico a quienes poseen –centralmente– cutis más o menos oscuro; aquellos/as que presentan en sus pieles mayor

3 En varias oportunidades se compartió el traslado a estos lugares con trabajadores de E.P.E.C. (Empresa Provincial de Energía de Córdoba), en razón de que fue un empleado de cierta categoría de la empresa –con el que se guarda una relación de amistad–, quien facilitó el contacto con referentes de los espacios en cuestión, dado que su labor implicaba presencia en el “territorio”, en virtud de que consistía en la instalación de pequeños transformadores domiciliarios con una “tarifa social” para familias de escasos recursos, evitando los riesgos de electrocución producto de las conexiones ilegales y precarias.

4 Para la ciudad de Buenos Aires fueron enunciadas por Frigerio (2009), Geler (2016) y Adamovsky (2013, p. 92) quien describe como “una identidad ‘negra’ sin sentido diaspórico”, a la segunda de las alusiones.

cantidad de melanina, estableciéndose así una explícita distinción con la tez clara –la que constituye una norma-ideal (Zeballos, 2016).

A pesar de que el término inicialmente apuntaba de modo único a la población de origen africano que durante el período colonial constituyó la mano de obra esclavizada –la actual expresión de uso corriente en la ciudad de Córdoba: “trabajar como negro” da cuenta de ello–, en el presente la referencia es genérica ya que abarca de manera indiferenciada a todas las personas, más allá de sus disímiles orígenes e incluso sin que esto importe o importe demasiado, cuyo común denominador es la tez en mayor o menor medida amarronada. El término adquiere una aplicación elástica, dado que también engloba a descendientes de los primeros pobladores de América, por lo que no solo argentinos, sino también peruanos y bolivianos, por ejemplo, son incluidos. Sobre esto último, fue recurrente que trabajadores/as empobrecidos/as de origen boliviano explicitaran que una de las formas que adquiere el sistemático denuesto padecido por parte de vecinos/as argentinos/as, pertenecientes a la misma clase social es: “bolivianos negros” (L., conversación con el grupo familiar grabada en su casa, 11 de agosto 2018), lo que de algún modo pudo ser corroborado al presenciar una discusión callejera producto de un incidente menor: en aquella oportunidad, una mujer argentina airadamente se refería a otra también argentina como: “negra boliviana”, en función de sus rasgos anatómicos (2 de junio de 2018) –aunque en este caso la supuesta nacionalidad califica la “condición” de “negra”, al mismo tiempo pone de manifiesto que la condición atribuida puede comprender a la mencionada nacionalidad.⁵ Pero también descendientes de italianos, españoles y hasta de árabes, quedan comprendidos como “negros/as” –coincidiendo con Ratier (1971, p. 44): “el color moreno de la piel puede llegarle directamente de Andalucía o de la baja Italia, cuando no de recientes antepasados sirios o, simplemente de su prolongada exposición al sol.”

Esta referenciación realiza simultáneamente dos operaciones: generaliza y sintetiza; engloba y concentra, lo construido como diferente y opuesto a las pieles rosadas.

5 Asimismo, argentinos/as que poseen rasgos de los primeros pobladores de América no sólo son pasibles de ser enunciadados como “negros/as”, sino que eventualmente, esto es, dependiendo de las circunstancias, también pueden ser “[...] bolivianizados [...]” (Zeballos, 2020, p. 4350).

Se debe tener presente que más allá de las recientes llegadas de haitianos/as, dominicanos/as, senegaleses/as y nigerianos/as que se suman a la comunidad caboverdiana, producto de la masiva inmigración europea de finales del siglo XIX y principios del XX, Argentina en general y Córdoba en particular se destaca por el marcado proceso de mestizaje de los/as afro-descendientes con el resto de la población; mestizaje que incluso se produjo desde el período colonial (Turkovic, 1981), (Carrizo, 2018), lo que generaba y aún genera una “[...] incertidumbre fenotípica [...]” (Guzmán, 2013, p. 57) –a diferencia de lo que sucede en Estados Unidos, algunos países caribeños e inclusive en alguna medida en Brasil, por casos. Las categorías afro-mestizos y afro-indígenas (Carrizo, 2018) dan cuenta del fenómeno.

Un registro histórico resulta un excelente antecedente. En los censos, municipal (Capital) y provincial de niños de 1887 y 1889 en Córdoba, los infantes fueron distribuidos de un modo binario a partir de las categorías: “blancos” y “de color”. Los últimos alcanzaban en la ciudad el 32%, mientras que en la provincia ascendían al 36% (Carrizo, 2018). Pero más allá de los porcentajes, resulta de gran importancia observar que ya a finales del siglo XIX la clasificación “de color” aludía a las pieles más oscuras de un modo genérico, no específico.

Al margen de la histórica invisibilización y negación del pasado africano en Argentina en general, actualmente en la ciudad de Córdoba se desarrolla más que la “[...] (des)racialización de los afro-descendientes [...]” (Blázquez, 2008, p. 13),⁶ una “racialización extensiva/extendida” –posiblemente la apreciación de Blázquez se deba a que considere la referencia somática en un sentido estricto: a través de la noción de razas, la cual consiste en la construcción de una serie de características corporales prototípicas –y/o estereotípicas–, una especie de, siguiendo a Haider (2020, p. 85): “entidad fija”. Para el caso cordobés la referencia corporal de “negro/a” no depende de un conjunto de marcadores como postula la noción de razas, sino que se sedimenta básicamente en uno: la pigmentación epidérmica amarronada, siendo el diacrítico por excelencia, y subsidiariamente en otro: los cabellos negros y/o castaño oscuros. Coincidiendo así con lo precisado por Segato (2007, p. 133): “color es signo, y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar”.

6 Algo parecido fue propuesto para la ciudad de Buenos Aires por Frigerio (2009).

Es decir, y dando cuenta inclusive del mencionado mestizaje, se produce una ampliación, por difuminación, de lo que se considera cutáneamente “negro/a”. Quienes portan cutis con tonalidades más oscuras, a lo cual se le agregan cabellos del mismo tono, sin precisar su genealogía “caen” bajo esta denominación –en este punto hay convergencia con lo que acontece en Estados Unidos: alguien que exprese corporalmente origen africano en ambos espacios es considerado/a “negro/a”, sin embargo, fuera de ello existe una gran divergencia: en Córdoba (y en Argentina) quien presente piel rosada, aunque posea ascendientes africanos es considerado “blanco/a”, mientras que en el país del norte, el diagnóstico se invierte pasando a ser considerado/a “negro/a”, ya que es la “regla de la gota de sangre” (*one-drop rule*) la que juzga, estipulando que toda persona que tenga algún antecesor, para este caso, “negro”, aunque fuese en generaciones lejanas y sin importar que su cromatismo cutáneo pueda ser claro, es considerada “negra”.

Esta concepción extendida, y en algún sentido hasta laxa, de “negro/a”, de alguna manera ayuda a evidenciar tanto el artificio teórico de la categorización racial propiamente dicha como –y especialmente– la consecuente subjetividad de la percepción:

[...] debemos recordar que estamos condicionados para observar precisamente esos rasgos y que nuestra habilidad para distinguir a los individuos en contraste con los tipos es un artificio de nuestra educación. No tenemos ninguna dificultad en distinguir a individuos de nuestro propio grupo, pero todos “ellos” se parecen. (Lewontin; Rose; Kamin, 2009, p. 168).

Si se dejase de pensar en términos de los conjuntos raciales, y se lo hiciese en función de la variabilidad individual se reconocerá que no existen cortes abruptos, delimitaciones fundamentales, ya que como indicara Langaney en (Jacquard, 1987, p. 93): “se puede pasar sin discontinuidad de los hombres más claros (los europeos del Norte) a los más oscuros (los sara del Chad), eligiendo a los intermedios únicamente en otras dos poblaciones (los africanos del Norte y los bosquimanos).” La instauración de la idea de razas, significó que la variedad exterior humana pasó a estar compartimentada y taxonomizada. Se establecieron parcelas en función de determinadas características anatómicas que, se suponía, poseía cada grupo o mejor dicho, la totalidad

de los individuos comprendidos en dichos conjuntos. Sin embargo, por un lado, al interior de cada “raza” también se dan variaciones individuales (Lewontin; Rose; Kamin, 2009) –más aún, como manifestaran Mazettelle y Sabarots en (Lischetti, 1977, p. 350): “los individuos considerados típicos son muy escasos”–, haciéndose en algunos casos dificultosa la justificación de su inclusión, y por el otro, grupos que no se correspondían estrictamente con las características indicadas para una supuesta raza, según los casos, eran, no obstante y aún más arbitrariamente, incluidos, o erigidos en nuevas razas (Lewontin; Rose; Kamin, 2009). En consecuencia y por ejemplo, que determinadas personas sean consideradas “negras”, queda librado a los pareceres del observador e inclusive ocasionalmente a circunstancias ajenas a lo físico.

Pero esta acepción de “negro/a” no es aséptica, ni vacua. Durante el trabajo de campo, se registraron discursos como los siguientes: “[...] los papás hacemos el esfuerzo para que nuestros negritos (hijos) estén mejor [...]” (E., conversación grupal grabada en la casa de M., 23 de abril de 2019); “[...] el negro es lindo, muchas veces uno lo dice de cariño: ¡negrito! [...]” (C., conversación grupal grabada en la casa de M., 23 de abril de 2019); “[...] por ahí se dice acá negro y está todo bien [...]” (R., conversación individual grabada en su casa, 16 de agosto de 2019). La expresión en referencia a este cromatismo goza de una connotación positiva cuando se la emplea dentro del ámbito de los afectos en las relaciones familiares y de amistad –también indicado por Blázquez (2008) para Córdoba y Grimson (2017) a nivel nacional. Siendo como revelara Ratier (1971, p. 78): “un apelativo cariñoso que no hiera”. Por lo que goza de gran circulación.

Aunque fuera de este uso, la referencia posee un sentido negativo. Al significativo denigratorio⁷ que envolvía la piel oscura africana durante el período colonial (Grüner, 2010), y que precisamente fue instaurado para justificar la explotación de la fuerza de trabajo esclavizada,⁸ se le sumó el ideario de la elite dirigente y dominante que se encargó de la construcción del Estado Nacional hacia las últimas décadas del siglo XIX, ya que en una muestra elocuente de conciencia de clase mediante la afirmación del propio cuerpo (Foucault, 2002)

7 La etimología del término denigrar refiere ennegrecer.

8 Como indicara Romay (2014, p. 208): “las representaciones sociales del negro han variado muy poco en la mayoría de los países de nuestro continente, lo que sugiere la vigencia de cierta exclusión simbólica de los más oscuros.”

—o más bien de un alto grado de conciencia—, proyectaba una nación “blanca”, es decir europea (Zeballos, 2020), como su genealogía, en la que las porciones afro-descendientes y americanas, las portadoras de las pieles cuyos tintes eran más oscuros, quedaban reducidas a un mero pasado extinto. Es decir, el ideario “blanco” estuvo necesariamente acompañado por la subestimación hacia los demás grupos poblacionales. En esta línea, conviene marcar que a principios del siglo XX, un miembro de los sectores hegemónicos de la provincia de Córdoba se expresaba contundentemente:

[...] el color denuncia cierta notoria correspondencia con el estado social en que viven los grupos [...] el color es el sello persistente de influencias físicas primordiales sobre el organismo y es, en el presente, el común denominador de muy diversos factores psicológicos y colectivos, que en los mismo grupos se advierten [...] todo el mundo sabe hasta que punto la raza negra se ha mantenido política, artística y religiosamente rebajada. (Orgaz, 1915, p. 387).

Esta alusión es un apriorismo corporal presentado como nocivo y en subordinación a la “blanquitud” europea, que en ocasiones hasta es asociado a la fealdad o a lo considerado feo en función de determinados cánones estéticos. Un albañil de origen boliviano con rasgos de los primeros pobladores de América indicó: “[...] nos dicen que somos negros y feos [...]” (S., conversación con el grupo familiar grabada en su casa, 24 de septiembre 2018). Ser considerado somáticamente “negro/a” continúa siendo una ubicación, en mayor o menor medida, peyorativa (Frigerio, 2009).

Una manifestación resulta concluyente y reveladora. Durante uno de los desplazamientos junto a personal técnico de la Empresa Provincial de Energía de Córdoba (EPEC) a una de las villas, quien conducía el vehículo, en alusión a un inspector municipal cuya presencia le impediría hacer una maniobra de tránsito prohibida destinada a ganar tiempo, dijo: “[...] [en el semáforo] ¡...siempre está el negro culiado! [...]” (L., expresión registrada el 8 de agosto de 2019). Dado que el referenciado ostentaba tegumento oscuro, la frase insultante, más allá de la carga sexual que potencia el denuesto, tiene por eje la pigmentación acentuada. Este cromatismo cutáneo devino en un agravio y se lo evoca e invoca cuando se desea insultar y/o denostar a su poseedor. Sin embargo, la experiencia etnográfica permite algo más. Quien profirió la frase posee una coloración

de piel similar a la del aludido. El color en tanto factor de humillación era simultáneamente reconocido en, y empleado sobre, un “otro”, pero invisibilizado y negado sobre sí mismo. El desfase entre la percepción del “otro” y la autopercepción, precisamente se debe a la decisión consciente o inconsciente de escapar de modo individual del menosprecio, pero sin cuestionarlo en términos sociales; en la explicitación de la tonalidad del “otro” realizaba un implícito auto-blanqueamiento.

En síntesis, esta alusión de “negro/a” implica cierto grado de degradación simbólica. Sugiere en líneas generales y en mayor o menor medida, una valoración negativa e inferiorizante con relación a la epidermis clara.

La segunda referencia de “negro” es la de clase social –aunque aludiendo a la ciudad de Buenos Aires, en alguna medida también fue enunciada por Frigerio (2009, p. 20): “asignada a buena parte de la población de escasos recursos, no involucra una dimensión racial sino meramente socioeconómica.” En la ciudad de Córdoba residentes de villas y barrios pauperizados lo reconocen: “[...] los del barrio de adelante nos dicen los negros de la villa [...]” (F., conversación individual grabada en su casa, 7 de septiembre de 2018); “[...] y otras veces otros nos dicen ¡negro de mierda! [...]” (E., conversación grupal grabada en la casa de M., 23 de abril de 2019); “[...] pero por ahí se dice negro de mierda [...] se lo dicen a la gente pobre, hay gente buena y gente mala, [...] te están discriminando [...]” (R., conversación individual grabada en su casa, 16 de agosto de 2019). El agregado “de mierda” actúa subrayando, acentuando la condición despectiva, abyecta que envuelve la adjetivación previa – “[...] incorpora la alusión a un rechazo físico y a una deshumanización [...]” (Belvedere *et al.*, 2007, p. 59). En función de esta referenciación, los trabajadores desclasados inmersos en la dinámica de lumpenproletarización también son enunciados de esta manera. En oportunidad del aludido traslado a una villa, uno de los operarios comentó a sus compañeros una experiencia en otra villa: “[...] estábamos en una villa, venían dos negros y nosotros seguimos trabajando, cuando nos descuidamos nos estaban asaltando con armas [...]” (D., expresión registrada el 8 de agosto de 2019). Esta denominación de los asaltantes es coincidente con la realizada por otro trabajador empobrecido, residente de un barrio en el que los robos abundan. Genérica y estereotipadamente, el ladrón “es” y lo imagina “[...] un negro muerto de hambre, con zapatillas de marca [...]”, respectivamente. (S., conversación grupal grabada en la casa de M., el 7 de octubre de 2019). Hace

unos años un funcionario municipal de la Ciudad de Córdoba ofuscado por los robos sufridos, publicó en su cuenta de Facebook el siguiente texto: “El próximo negro de mierda que se acerque lo cago a balazos. Si usas gorra, corte cubana, capri, zapatillas caras, mantenete lejos del auto Fiat Uno FTD148. Al final Macri tiene razón.”⁹

Un relato resulta significativo. Lograda cierta familiaridad con el chofer mencionado, y en virtud de que se notara que empleaba el término con una intención diferente a la cromática en algunos de los diálogos con sus compañeros, se le consultó qué consideraba que era ser “negro/a”, a lo que respondió:

[Se usa] sobre los villeros [...] te pueden decir negro a vos porque vas a un baile de cuarteto¹⁰ por más que seas rubio de ojos celestes [...] lo de negro pasa por su cultura [...] pero no soy racista, yo no me refiero a los negros de piel [...] [me refiero] a una persona de intelecto menor, [es] discriminación directamente, algo inferior, negro es algo inferior [...] todo lo que minimizás es negro [...] es una discriminación hacia tus pensamientos, hacia tus gustos [...] Está mal lo que voy a decir: pero a estos negros le dan todo, no quieren pagar nada, la que sostiene al país es la clase media. (L., conversación individual grabada en el vehículo de traslado el 8 de agosto de 2019).

La respuesta expone una concatenación de ideas. En primer lugar, señala el componente de clase social en un sentido restringido o específico. Luego lo desmarca de la esfera física. Asimismo, vincula las condiciones materiales de existencia tanto con la dimensión cultural como con la capacidad intelectual. Entremedio, esta persona no se considera racista, a pesar de que en otro momento había desenvuelto una conducta que desmiente esta afirmación. Y finalmente, explicita un pensamiento político sobre las capas trabajadoras más empobrecidas, que lo reconoce moralmente repudiable. A ello se debe agregar el componente de clase de quien esgrimió los conceptos: un trabajador

9 Luego se arrepintió públicamente y el INADI tomó participación en el caso (Se arrepintió..., 2014).

10 El cuarteto es un género musical alegre y para bailar característico de la provincia de Córdoba, identificado con las clases trabajadores y/o sectores populares/subalternos.

con una relación contractual precarizada, ya que sólo lo une con la empresa empleadora un contrato renovable mensualmente, y por lo tanto fácilmente revocable.

Volviendo a la transcripta especificación de Frigerio, para la ciudad de Córdoba aunque pertinente resulta incompleta. Dado que también son contemplados por la expresión partes de la clase obrera con ingresos medios y altos –o relativamente altos–, pero abocados a labores más bien de corte físico y por lo general con exigua y/o media instrucción formal.¹¹ Los asalariados fabriles, los operarios de E.P.E.C., e incluso empleados estatales municipales y provinciales, al igual que los trabajadores del transporte público de colectivos. En el año 2013 un hecho acaecido en la ciudad de Córdoba cobró notoriedad. Un chofer de la línea por entonces denominada A 5, manifestó haber sido agredido verbalmente por una pasajera: “Yo no hablo con negros”, le habría espetado la pasajera. El motivo del insulto, de acuerdo a los dichos del conductor, habría sido un desperfecto técnico de la máquina que emite el boleto. El asalariado en una entrevista periodística, agregó: “te dicen negro, nos putean, y siempre queda ahí” (Chofer..., 2013). Incluye asimismo a trabajadores independientes y pequeños empleadores, aunque con los comunes denominadores en torno a las características de las tareas que desempeñan y al nivel de formación, aunque con cierta variedad cuantitativa en los ingresos –por ejemplo, peones y dueños de taxis y remises, incluso pequeños comerciantes. Este conjunto puede ser englobado como sector/es popular/es. En síntesis, es la clase trabajadora en general, dedicada a labores físicas con estudios bajos y/o medios, el núcleo duro de enunciación.

Pero aunque substancialmente la referenciación es de clase social, en lo formal *pivotea* sobre una especie de tándem corpóreo-cultural, en el que el primero de los componentes brinda una relación alegórica, mientras que el segundo aporta las supuestas razones registrables; se trata de un bloque que actúa simultáneamente tanto en el plano del imaginario como en el de las conductas “observables”. Simbólicamente se emplean/recuerdan las antiguas pero aún vigentes valoraciones atribuidas a la mano de obra esclavizada procedente de África, asignándoselas a las mencionadas porciones sociales; coincidiendo

11 Se alude al segmento educativo que comprende desde el primario finalizado hasta el secundario terminado, incluyendo la no conclusión del último.

con Blázquez (2008, p. 14): “las propiedades de los negros de las colonias fueron trasladadas a los sectores subalternos de las sociedades imperiales y también de los Estados Nacionales que se estaban configurando [...]”.¹² Mientras que en el plano de lo presentado como tangible, los comportamientos calificados como despreciables son erigidos en “argumentos”.

Ahora bien, la apelación a la esfera cultural ejecuta un doble movimiento. Permite, por un lado, eludir la enunciación manifiesta de clase; la expresa de una manera encubierta, no totalmente explícita. Y por el otro, a pesar del término utilizado (“negro/a”), desmarcarse de la referencia anatómica propiamente dicha. De allí, pues, que frecuentemente se apela, también en Córdoba, a la fórmula –“aclaratoria”– “negro/a de alma” (Blázquez, 2008), (Zeballos, 2018). En este caso, la pretendida “negritud” se aloja en una supuesta entidad incorpórea en lo profundo del ser y se manifiesta en los comportamientos –una expresión alternativa es “negro/a cabeza”, especie de enroque de “cabecita negra”, cuyo uso pareciera circunscribirse a la provincia de Buenos Aires y Santa Fe, no verificándose en la ciudad de Córdoba. “Negro/a de alma” implica que la “negritud” ya no se localiza en la dimensión externa del cuerpo, sino que es interior o está interiorizada, pero a pesar de ello puede ser reconocida mediante los actos. Aunque tampoco son las conductas por sí mismas el “punto cero” de la supuesta “negritud”, sino más bien la clase o el sector social que las realiza. Por caso, el género musical cuarteto es una expresión artística considerada de “negros/as”, ya que está marcadamente identificado en términos generales con las clases trabajadoras, los sectores subalternos y populares. Siguiendo lo que indicara el chofer entrevistado, mediante de un razonamiento circular, este ritmo “ennegrece” a quienes lo escuchan y/o bailan. No es la calidad musical y/o poética lo que genera “negritud”, sino la identificación de clase y/o sector social de esta manifestación cultural.

El tándem corpóreo-cultural procede como vicario de la clase social. Se trata entonces de una práctica de clase mediante una retórica física, aunque de apelación a lo cultural. Quienes lo emplean, al no tener por intención el señalamiento de la esfera somática –de la que también dieron cuenta tanto Blázquez (2008) para la ciudad de Córdoba como Frigerio (2009) para

12 Con la misma referencia en algunas provincias tanto del norte como del sur del país, el término “negro” es intercambiado por, o usado en simultáneo con, el de “indio”.

Buenos Aires— antes que desarrollar conscientemente una actitud negacionista —lo que tampoco clausura la posibilidad de la internalización de un pensamiento biologicista (racista) que en ocasiones tal vez no terminan de percibir—, más bien resaltan lo que consideran substancial, pero que no deja de ser formal: la dimensión cultural, como estrategia que permite solapar el comportamiento de clase.

Sin embargo, no sólo las clases explotadoras y los sectores hegemónicos emplean este término. Como se puso de manifiesto en las transcripciones, miembros de la clase obrera y los sectores populares, los considerados “negros/as”, también lo utilizan sobre los peldaños más deprimidos de la clase trabajadora —Blázquez (2011) aunque con otros agregados también daba cuenta de ello en los bailes de cuarteto. Inclusive dentro de esta última porción social se esgrime tal expresión. En algunos casos para referir de los que se quieren separar éticamente (por ejemplo y como se indicara, del lumpenproletariado), ya que materialmente forman parte del mismo escalón, mientras que en otros, y al igual que las clases y sectores mejor posicionados, para desacreditar la mejora social de algunos miembros de la clase obrera. Durante un diálogo con una trabajadora jubilada profundamente empobrecida, refiriéndose a las clases trabajadoras con mayores ingresos, dijo: “[...] hay negros que tienen plata [...]” (S., conversación individual grabada en la casa de M., el 18 de noviembre de 2019). La oración connota que, a pesar de una posición económica positiva o relativamente positiva, se puede “ser negro/a”, se mantiene la “condición de negro/a”. La “negritud” viaja en el interior de la persona acompañando el ascenso social —también para estos casos se emplea la fórmula “negro/a de alma”. No obstante, la frase de transcripta implica, simultáneamente, cierta anomalía ya que el agregado explicativo: “tienen plata” actúa indicando una excepción. La generalidad, la “regla” es que los/as “negros/as” no la tengan. Al igual que el trabajador que reconocía en, y utilizaba sobre, otro asalariado la “negritud” corporal que silenciaba para sí mismo, esta jubilada no se consideraba “negra” en función de su condición de clase —lo propio fue planteado para muchos de los que asisten a los bailes de cuarteto en Córdoba (Blázquez, 2011).

Como resulta sencillo reconocer esta apelación no es impoluta, ni anodina, sino que posee una intención degradante; es una alusión de clase cuya dirección es descendente y de profunda subestimación. Durante la labor de campo no se registró algo así como una autoidentificación positiva en torno

a “negro/a”. Más aún, nadie quiso ser considerado “negro/a”; los/as “negros/as” siempre eran otros/as y de los que se debía guardar algún tipo de distancia. Aunque es posible que ello ocurra como lo señalara, por ejemplo, Blázquez (2011) para los seguidores del cantante de cuarteto Carlos “la mona” Jiménez en la ciudad de Córdoba, entre quienes la categoría negro/a adquiriría una función identitaria – algo que también planteara para la Argentina en general Adamovsky (2012). Sin embargo, se trataría de una autoidentificación en negativo dado que se mueve conceptualmente en los mismos términos que la enunciación y no pretende revertir el agravio que conlleva, sin horizonte de proyección y marginal, ya que no solo no desborda los límites de la propia clase y/o sector que la esgrimiría, sino que incluso lejos está de ser hegemónica al interior de esta porción social.

Esta alusión lejos está de ser novedosa. En Córdoba a finales del Siglo XIX se utilizaba un término emparentado para indicar a las clases trabajadoras/secutores subalternos/populares. Eizaguirre (1898, p. 95) transcribe un relato registrado durante una reunión de la elite: “no importa que sean blancos, rubios y de perfiles correctos como manifestación de raza, nosotros les llamamos ‘mulatos’ porque el padre o la madre, la abuela o el tío fueron gente del servicio en otra hora.” Mediante el recuerdo de la genealogía esclavizada, cual mácula que se extiende a sus descendientes y en función de deslegitimar un presente no servil, las supuestas características de aquella fuerza de trabajo eran trasladadas los sectores subalternos. La importancia de estos dichos no sólo radica en probar la existencia histórica de la segunda referencia de “negro/a”, sino en que también permite reconocer la adhesión de ambas alusiones, al indicar en parte el substrato étnico que componía a aquella.

¿Una tercera referenciación?

Algunos autores –Ratier (1971), Guber (1999), Grimson (2017)– con una perspectiva de alcance nacional, propusieron una tercera referencia: la cual posee un carácter político y alude a la identidad peronista; la enunciación también peyorativa, partía tanto de las elites como también de la pequeña burguesía, marcando así una férrea y visceral oposición política. Si bien esta alusión que nació con el peronismo pero como reacción a éste, en alguna medida llega hasta la actualidad, su especificidad es discutible en función –cuanto menos– de dos

argumentos: uno más bien histórico y otro actual. En primer término, quien encarnaba la referencia de “negro/a peronista”, era prototípica y palmaria-mente la clase trabajadora, en general, y quienes se emplean en las labores de orden físico, en particular –proletarios propiamente dicho, asalariados de labores de servicio, peones rurales, etc. Sin embargo, quienes formaban parte de otras clases –por ejemplo la pequeña burguesía– y adscribían al peronismo no estaban incluidos en esta apelación. Hasta los dirigentes peronistas que no provenían de la clase trabajadora quedaban exceptuados de la rotulación. En esta línea, se debe tener presente que en momentos previos al peronismo, la elite nacional empleaba la expresión, como indicara Cantón en (Grimson, 2017, p. 118): “negros radicales” para señalar despectivamente a los seguidores de Irigoyen, quienes a su vez pertenecían a los sectores subalternos/populares. Es decir, se trataba más que de una referencia estrictamente política, de una enunciación encubierta y substancialmente de clase aunque politizada –no todos/as los/as peronistas eran o podían ser considerados/as “negros/as”.

Y, en segundo lugar, aunque actualmente reflatada de forma esporádica, por un lado, por quienes poseen un lineamiento antiperonista cada vez que necesitan explicitar su oposición tanto de clase social como a –por caso– determinadas políticas sociales y económicas, y por el otro, de modo marginal por dirigentes identificados con el peronismo que representan las posiciones más bajas de la clase trabajadora –como, por ejemplo, Luis D’Elía y Milagro Sala– (Adamovsky, 2012)–, la mención se ha desdibujado dado que el sujeto al que invocaba se ha dispersado políticamente. Producto de las dramáticas implicancias de las políticas económicas de los propios gobiernos peronistas de Menem (1989-1999), pero también, y más allá de cierta mejora general, de la incapacidad durante los gobiernos de Néstor Kirchner (2003-2007) y Cristina Kirchner (2007-2015), para modificar estructuralmente las condiciones existenciales de las porciones obreras más bajas cuyo porcentaje ronda entre un 30 y 40% de la población, en estas capas trabajadoras se ha debilitado el lazo simbólico con el ideario peronista en general, y el Partido Justicialista en particular, que obedecía a las históricas reivindicaciones sociales implementadas. A partir del trabajo etnográfico no resultó difícil reconocer que, y al igual que lo que sucede con otras porciones sociales, por una parte, existe un descontento generalizado con los sucesivos gobiernos que se plasmaba en el descrédito en la esfera política, mediante frases tales como: “[...] son todos choros [...]”

(J., conversación grupal grabada en la casa de M., el 22 de septiembre de 2019); “[...] son todos iguales, nosotros no les importamos nada, que vengan a vivir acá para que sepan lo que se siente. Yo quisiera que vengan a vivir a mi casa con el piso de tierra [...]” (R., conversación grupal grabada en la casa de M., el 22 de septiembre de 2019). Y por la otra, sus votos oscilan y se reparten entre las opciones peronista y las de derecha –Cambiamos, luego Juntos por el Cambio. Pero esto también se replica más allá de estos sectores. Las clases trabajadoras en general y/o los sectores populares, ya fuere por cuestiones irresueltas en lo material y/o por la fortaleza de la ideología del liberalismo, tampoco ostentan necesariamente una marcada filiación peronista, lo cual se plasma tanto en la fluctuación como en la polarización de los votos en las elecciones –también contribuyeron las decisiones de ciertas conducciones sindicales de acompañar, por acción u omisión, a las gestiones altamente regresivas para la clase trabajadora como la de Macri (2015-2020). En definitiva, aunque eventualmente reavivada, la calificación/especificación política está perdiendo carnadura, ya no es (sumamente) representativa. Sin embargo, sobre los miembros de la clase trabajadora se mantiene incólume la enunciación de “negros/as”, sin importar que muchos de sus integrantes voten –por diferentes motivos– a partidos/coaliciones contra los/as cuales el peronismo compite en las elecciones. Mientras que la identificación partidaria se va desvaneciendo, el señalamiento de clase social continua.

Superposición de ambas referencias

Aludiendo a la ciudad de Córdoba Blázquez (2008, p. 8, énfasis del autor) afirmó: “*negro* devino una condición del sujeto (parcialmente) separada de la determinación genética.” Sin embargo, cabe preguntar: ¿Por qué en una alusión de clase se utiliza una noción de orden somático?, ¿ambas referencias están absolutamente separadas? En Argentina en general y en Córdoba en particular, las clases y/o los sectores sociales de algún modo presentan cierta correspondencia con las tonalidades de la epidermis. En términos esquemáticos y genéricos, las clases burguesas encumbradas y/o las elites, están conformadas en su mayoría por descendientes de europeos occidentales casi sin mestizaje con poblaciones de otros orígenes. Pero esta característica se va modificando conforme se avanza hacia las porciones obreras, dado que la mayoría de quienes

portan rasgos tanto de africanos como de los primeros pobladores americanos se ubican en estas clases y/o sectores, aunque ello no significa que estas porciones sociales no estén integradas también por descendientes de europeos. Esta apreciación también fue puesta de manifiesto:

[...] la estructura social local muestra una “coloración” tan diversa que las posiciones inferiores suelen estar destinadas a la población más cobriza, resultante de varias formas de mestizaje que involucran de gran manera las herencias aborígen y africana, mientras que las superiores suelen estar ocupadas por los estratos más “blanqueados”. (Belvedere *et al.*, 2007, p. 55).

Ello se debe a que las parcialidades afro-descendientes y americanas luego del período colonial siguieron ocupando por lo general las posiciones subalternas, especialmente las parcialidades indígenas asentadas en las regiones pampeano-patagónica y del Chaco, luego de los procesos genocidas sufridos por parte del flamante Estado nacional hacia las décadas finales de siglo XIX, en procura de sus territorios y en función de la matriz productiva que adquiriría el país, lo que significó no solo la desestructuración de sus organizaciones sociales sino también y fundamentalmente la expropiación de sus medios de subsistencia tradicionales.

En este sentido, el postulado: “[...] la percepción de otro fundada en estereotipos raciales ha sido, más que subsidiaria o independiente, la causante de la formación de las clases sociales en Argentina [...]” (Belvedere *et al.*, 2007, p. 55), merece ciertas observaciones. En primer lugar y principalmente, los diacríticos físicos no producen –directamente– clases sociales –ni siquiera bajo los regímenes esclavistas–, son las clases/estamentos hegemónicas/os las/os que los construyen y/o emplean para “normalizar” determinada estructuración social. La población indígena sobreviviente de las masacres estatales pasó a conformar fuerza de trabajo bajo alguna modalidad salarial no por las marcas étnicas y/o corporales sino porque fue separada violentamente de sus medios de supervivencia; aquellos signos exteriores sólo apuntaron a legitimar la nueva situación. Asimismo, que a partir del período independentista muchos afrodescendientes, afro-mestizos, afro-indígenas no hayan podido ascender socialmente no obedeció tanto/o únicamente a los señalamientos corporales que indudablemente estaban presentes y conservaban cierto peso,

como/sino a las imposibilidades de acumular el capital necesario, cambiar de oficios/ocupaciones, lograr instrucción e incluso establecer relaciones matrimoniales con descendientes de europeos. La formación de las clases sociales en un sentido estricto obedece a los procesos económico-políticos, que en muchos casos involucró el uso directo de la fuerza, mediante los cuales, indicado sucintamente, porciones de la población se hicieron propietarias de los medios de producción, y otras fueron desposeídas de ellos o simplemente lo siguieron estando –como fue el caso también de muchos trabajadores inmigrantes europeos. Son estos procesos y sus corolarios, lo que necesitan ser legitimados. En segundo término, en la sociedad criolla los sectores subalternos también estaban conformados por descendientes de europeos, con quienes en muchos casos se mezclaron las poblaciones de origen africano e indígena. Y finalmente, incluso entre los afro-mestizos y afro-indígenas se produjo cierta movilidad social ascendente, como lo reflejó para la ciudad de Córdoba y a principios del siglo XX un comentario de Bialet Massé (1904, p. 339): “en el último de los grandes bailes á que asistí, una niña me decía: –¿No ve mi viejo? Cuánto mulato en el club; en el teatro, en todas partes invaden” –incluso durante el período colonial dentro del sector considerado plebeyo se produjo, con límites ostensibles y para una minoría, ciertos grados de movilidad social ascendente para afro-mestizos y afro-indígenas mediante tácticas como el abandono de determinadas ocupaciones y el ingreso a las milicias y órdenes religiosas, e incluso la obtención del certificado de pureza de sangre (Guzmán, 2013, p. 61).

Con todo, a principios del siglo XX la referencia somática en el sentido extendido también se dibujada al tiempo que se superponía a la alusión de clase. Caracterizando al “obrero criollo” Bialet Massé (1904, p. 12) indicó: “es en su inmensa mayoría, casi podría decirse en su totalidad, moreno oscuro, de frente elevada y ojos muy vivos, negros”. Y aunque reducía el componente de linaje africano: “[...] hay muy poco de sangre negra [...]” (Bialet Massé, 1904, p. 140), atribuyéndole más bien un origen “[...] mestizo de quichua que se cría en los faldeos de las sierras de Córdoba, Rioja, Catamarca y Tucumán [...]” (Bialet Massé, 1904, p. 8), al mismo tiempo pero indirectamente reconocía su presencia al denunciar las condiciones laborales imperantes en la industria del calzado en Córdoba: “[...] hacer trabajar como se trabaja allí, es trabajo de negros, y ni la paciencia criolla lo aguanta [...]” (Bialet Massé, 1904, p. 346).

Si a través del comentario que incorporara Eizaguirre se puede observar que las dos referencias se fusionaban a finales del siglo XIX, la descripción de Bialet Massé la consolida ya que apuntala el contenido corporal de la segunda, algo que en alguna medida también incluye lo recopilado por Eizaguirre.

Así, pues, el tono más o menos oscuro de la piel fue establecido como el “biotipo” de estas fracciones de la sociedad. Generalizado y estereotipado como representación anatómica de estas clases y sectores sociales, ello se debió al sustrato étnico que lo conformó, que se traduce en algo así como una “masa crítica” en cuanto a dicho rasgo corporal. Y esto aún se verifica en el “campo”: se pudo observar que los tintes oscuros en la piel adquieren mayor frecuencia en las villas y barrios pauperizados, que en los barrios que pertenecen a las clases burguesas o a los sectores mejor posicionados materialmente.

En virtud de que las particularidades somáticas, de algún modo “le ponen cuerpo” a las clases y/o sectores sociales, en aquellas se burilaron las clases sociales. Las características exteriores han sido erigidas en marbetes físicos de las clases y por lo tanto generan algo así como expectativas de pertenencia de clase –el propio Ratier (1971), reconoció haber sido víctima de esta relación mecanizada. A partir de ello, la tonalidad tiene el efecto o la capacidad de, coincidiendo con Bourdieu (1998, p. 566): “enclasar”. De modo que la relación entre lo corporal y la clase social termina siendo circular. Si la mayor pigmentación adquiere el carácter de representación de las clases trabajadoras y/o los sectores populares, la sola presencia de aquella tiene el efecto de situar socialmente a priori a quien la porta, al margen de su pertenencia real de clase: quien posee este cromatismo es inmediatamente considerado como perteneciente a las clases trabajadoras –e incluso eventualmente como un delincuente o potencial delincuente (Zeballos, 2020). Así también, cuando el cutis más oscuro se presenta en quienes realizan ocupaciones –por casos– empresariales, intelectuales, profesionales, etc., se genera cierta extrañeza en el observador; extrañeza que en alguna medida también se produce cuando en las villas se detectan pieles rosadas y cabellos claros.

Es por esta vinculación que en ocasiones, cuando se produce cierta movilidad social ascendente de alguien que proviene de los espacios subalternos, convirtiéndose en un personaje público o en una celebridad, en simultáneo suele desarrollarse un “blanqueamiento” subjetivo en la percepción de quien lo observa, sin embargo, esta modificación en la apreciación también está condicionada por diferentes factores, como por ejemplo, la ocupación y la aceptación

social de las conductas de la persona en cuestión. Es decir y según el caso, es asimilado o asemejado físicamente a las clases dominantes, a las cuales se acerca económicamente –con este sentido puede ser aplicada la metáfora de Fanon (1973, p. 36): “se es blanco a partir de un cierto número de millones.” Al objetivo ascenso social eventualmente le acompaña/concierne una subjetiva movilidad física. Algo así refería Grimson (*apud* Adamovsky, 2008, p. 157):

[...] en Argentina pareciera que la clase (en un sentido socio cultural) define la raza. Al mirar un fenotipo mestizo o mulato que ha arribado a las clases altas puede verse a alguien que ha descendido de los barcos, así como al ver un pobre puede verse un negro y al ver a un migrante interno puede verse un boliviano.

No obstante, cuanto menos en la ciudad de Córdoba no es la posición social *per se* o actuando en el vacío, la que influye en la percepción cutánea, sino que lo es, como se indicó, en función de las particularidades físicas que la conforman y/o representan, aunque sea estereotipadamente, en función de un proceso histórico determinado.

En la confluencia de referencias se puede reconocer una dúplice degradación. La que recurre al color y la que se ampara en la condición de clase social; de yuxtapuestas, ambas inferiorizaciones pasaron a estar aleadas. Una trabajadora dedicada a las labores domésticas y el cuidado de niños, y con rasgos de los primeros pobladores americanos refirió su experiencia en la que tuvo a una niña por protagonista:

[...] yo me quedaba con los chicos ahí en la casa y los papás se iban a trabajar, y bueno una de las chicas me había llamado negra, como que me hizo sentir mal ahí una criatura estar diciendo eso o se le vino, no sé, no encontraba explicación, o viene de los padres que escuchan. Cuando vinieron los padres yo les comenté, y bueno, los padres delante de mí llamaron la atención a la nena [le dijeron:] – “no se debe tratar así a la gente, que por el color...” [...] Tenía seis años [la nena]. (I., conversación individual grabada en su casa el 11 de noviembre de 2019).

Aunque en la reprimenda de los padres aludieron a la piel, se debe tener presente que el denuesto fue ejercido sobre la trabajadora contratada –esto es, sobre quien guarda una estrecha relación de dependencia material.

¿Racismo o biologicismo?, estigmas y clasismo

La denominación racismo es empleada para dar cuenta, por ejemplo, de la subestimación en función de la tonalidad epidérmica. Sin embargo, la expresión presenta cierta imprecisión no tanto por sí misma como por el concepto que le dio origen. Gracias a los avances científicos producidos desde mediados del siglo XX, particularmente en materia genética, la base teórica sobre la que se erigió/e el término racismo se evaporó: la noción de razas humanas, desde hace un tiempo ha sido desacreditada definitivamente (Lewontin; Rose; Kamin, 2009), (Gould, 2007) –lo que no obsta que las prácticas llamadas racistas continúen.

Asimismo y por otra parte, la referencia cromática extensiva/extendida “negro/a” en un sentido estricto no se corresponde absolutamente con la noción de razas, ya que –como se indicara– por un lado, se asienta –básicamente– en un único marcador corporal y no en el conjunto de marcadores que hacen a una “raza” determinada. Y por el otro, a pesar de aludir originalmente a la “raza negra”, abarca a otros colectivos, incluso a personas de origen europeo, ya fuere por el mestizaje como por las variaciones individuales al interior de cada grupo.

En función de estos –brevísimos– señalamientos, una alternativa –provisoria– es la utilización de la nominación biologicismo. Siguiendo a Menéndez (2001, p. 7): “el biologicismo supone la explicación del comportamiento humano, incluyendo sus padeceres, por estructuras biológicas innatas.”¹³ Se trata de una especie de relación causa/efecto falaz construidas entre las diferentes esferas humanas, en la que componentes de la dimensión biológica (cualquiera que sea el elemento invocado, desde el aspecto exterior de los cuerpos: tanto la morfología –rasgos del rostro, de la cabeza, incluyendo la tipología de cabellos, la altura, etc.–, como también y fundamentalmente la tonalidad cutánea –pero además el color de ojos y cabellos–, hasta elementos internos –la sangre, el cerebro, la fibra muscular, los genes, etc.–), fungen como origen/razón concluyente de las particularidades que adquieren las restantes dimensiones,

13 Agregaba Menéndez (2001, p. 7): “el biologicismo constituye el núcleo manifiesto en torno al cual se legitima por lo menos una parte de las concepciones y acciones racistas.” Desprendiéndose entonces que para el autor el primero de los fenómenos engloba/incluye al segundo.

pasando a ser éstas últimas efectos de la primera –estableciéndose una “[...] continuidad entre lo físico y lo moral [...]” (Todorov, 2007, p. 117), que involucra un determinismo biológico, siendo “[...] una explicación reduccionista de la vida humana en la que las flechas de la causalidad van de los genes a los humanos y de los humanos a la humanidad [...]” (Lewontin; Rose; Kamin, 2009, p. 32). Así, pues, la subestimación construida a partir del matiz epidérmico configura una modalidad de biologicismo –la sociobiología, por caso, otra.

Con todo, y más allá del término que se utilice para mencionar al fenómeno, resulta una obviedad indicar que el relacionamiento señalado no parte de algo dado ni natural, sino de la dimensión social –(Goffman, 2006), (Haider, 2020). Aunque no es tan obvio señalar que tampoco es producto de una sociedad en su conjunto. Se trata de una construcción realizada en sociedad, pero por determinado/s grupo/s, en beneficio propio y en desmedro de otro/s de la misma sociedad, y/o de otra/s sociedad/es,¹⁴ con capacidad de naturalización y efecto de verdad (Foucault, 1996), en el marco de específicas relaciones de producción y de poder,¹⁵ y de las cuales de algún modo da cuenta.¹⁶ El corolario es una ordenación caprichosa, aunque intencional al interior de la especie humana, que se plasma en la estructuración jerárquica: superioridad de unos e inferioridad de otros.

En Argentina en general y en Córdoba en particular, la piel con mayor pigmentación constituye en alguna medida un factor –o causa– de inferiorización; es un “[...] estigma, un atributo profundamente desacreditador [...]” (Goffman, 2006, p. 13). Sin embargo, el desdoro atribuido a esta condición no adquiere por sí solo la dramática gravedad que se verifica en otros países, ya que si bien es evidente que en labores como “atención al cliente”, “relaciones públicas”, “ventas”, de muchas empresas, no son empleados quienes poseen esta característica epidérmica –situaciones a las que no se le debe restar gravedad–, no se verifican

14 Un ejemplo de ello fue enunciado por Fanon (2009, p. 193): “el negro, [...] jamás ha sido tan negro como desde que ha sido dominado por el blanco.”

15 Algo semejante planteaba Grüner (2010, p. 24): “no hay Diferencia pura: hay que partir de la modernidad como una época de contaminación, que ha –insistamos– producido diferencias a través de un ejercicio de poder.”

16 “[...] las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas [...]” (Marx; Engels, 1974, p. 50).

por casos, exclusión espacial ni que la movilidad social (cualquiera sea su dirección) esté condicionada –directamente– por esta particularidad corporal, tampoco sueldos diferenciales ni ocupaciones “orientadas”, representando algo así como una dominación simbólica.

No obstante, el grado de desvalorización se agudiza sensiblemente cuando el estigma biologicista confluye con el clasista, ejerciéndose una doble degradación –se debe tener presente que la subestimación por clase social se manifiesta también mediante otras retóricas que escapan al biologicismo (Zeballos, 2018). Similar densidad en el agravio se aprecia cuando la referencia es formalmente anatómica, alusivamente cultural, pero substancialmente de clase social. Por cualquiera de las dos vías, apelar a la tonalidad de la piel “real” o “figurada” es una estratagema que evita manifestarse abiertamente en términos de clase; en ambas la “cuestión” de clase subsume a la somática. Y ello también es percibido por quienes padecen la estigmatización. Durante una entrevista a un grupo de mujeres residentes de una villa, una de ellas indicó “[...] la gente del barrio nos dice: los negros del fondo, pero más que por ser morochos, la discriminación viene por el lugar donde vivimos [...]” (C., conversación grupal grabada en su casa el 15 de mayo de 2019) –en sintonía con esto pero debido también a lo extremo de las situaciones en las que viven, los tópicos preponderantes y reiterados en los relatos de los/as entrevistados/as, obedecen a las condiciones existenciales (incluyendo venta-consumo de drogas, violencia y robos), y la discriminación sufrida por ello, relegando al biologicismo a un lugar marginal o sin existencia entre sus preocupaciones.

La esencialización propia del biologicismo, es puesta al servicio de un clasismo “de arriba hacia abajo” que impone sus objetivos –acordando con Ratier (1971, p. 33): “lo racial es solo un condimento para lo social”. Esta práctica –incluso históricamente– parte de las clases explotadoras, ejerciéndola sobre el/los sector/es popular/es y/o las clases trabajadoras en general, y los peldaños más deprimidos de esta en particular, expresando estructuralmente el antagonismo entre, y la ordenación de, las clases sociales.

Sin embargo, dando muestra del carácter hegemónico del espacio social del que parte, dentro de los sectores populares y/o de la/s clase/s asalariada/s la acción es imitada, y por lo general con la misma dirección descendente; aunque ello no modifica que estructuralmente esta clase social es víctima del ejercicio degradante. Los/as mejores posicionados/as materialmente, que,

aunque referidos/as no se consideran “negros/as”, emplean el estigma sobre quienes ocupan los últimos peldaños, apuntando a resaltar las distancias al interior de la misma clase y/o sector/es. Asimismo, integrantes de las ubicaciones más bajas de la clase obrera, también lo utilizan. En algunos casos, sobre otros miembros de la misma posición, ensayando una cisura simbólica e/o imaginaria ya que de lo material es imposible. Mientras que en otros, sobre las porciones trabajadoras que se encuentran materialmente por encima pero que no cuentan con una alta cualificación, con la intención de deslegitimar la mejora social. Pero en todos los casos sin pronunciarse abiertamente en términos de clases.

Esta reutilización por las clases subalternas y explotadas sobre sí mismas, contradictoria con sus propios intereses –y manifestando una especie de guerra social (Engels, 1974) simbólica en la clase trabajadora–, es indicativa de que las diferentes posiciones internas son elucubradas en/con los mismos términos que lo realizan las clases dominantes. Y en tal sentido, tiene el efecto de reforzar la evidente fragmentación de la clase obrera.

Consideraciones finales

Esta modalidad biologicista revela en un sentido profundo, la calidad del relacionamiento en una formación capitalista entre las diferentes clases sociales: las superiores degradan a las inferiores. Traduciéndose en el plano de las prácticas como una acción que permite manifestarse de modo clasista sin hacerlo explícitamente: es un ropaje mediante el cual se encubre tal comportamiento, cuyo efecto es legitimar las diferencias.

Las evaluaciones construidas sobre particularidades de la esfera anatómica de los seres humanos no son fines sino más bien medios. El biologicismo sólo es una especie de formalidad, una supuesta razón aunque de carácter instrumental – “[...] no es más que una herramienta, pues sólo cobra sentido mediante su vinculación con otros fines [...]” (Horkheimer, 2007, p. 45)– que se muestra como tal, al subordinarse al clasismo. Se trata de un instrumento ideológico.¹⁷

17 También Menéndez (2001) avanzó en esta línea.

La ideología refiere a “[...] un conjunto con coherencia relativa de representaciones, valores, creencias [...]” (Poulantzas, 1969, p. 263), cuyo objetivo es

[...] ocultar las contradicciones reales, reconstruir, en un plano imaginario, un discurso relativamente coherente que sirva de horizonte a lo vivido de los agentes, dando forma a sus representaciones según las relaciones reales e insertándolas en la unidad de las relaciones de una formación. (Poulantzas, 1969, p. 265).

En este caso, el estigma biologicista no se inmiscuye en la sociedad civil (Marx, 2008): en las relaciones sociales de producción como en antaño –por caso, el régimen esclavista de fuerza de trabajo africana en América–, sino que constituye una manifestación ideológica de una formación social regida por la desigualdad propia de la explotación llevada a ciertos grados, pero acompañada por una igualdad político-jurídica, en la medida que explicita la ponderación degradante que se ejecuta sobre la clase explotada en general, y las parcialidades más deprimidas dentro de esta en particular, manifestando un profundo desprecio de clase aunque mediante otros términos, y que por lo tanto también desacredita las mejoras que demanda y/o logra, al tiempo que celadamente avala dicha ordenación social y sus polares diferencias, lo que no es otra cosa que el interés de las clases explotadoras;¹⁸ con ecos de Clausewitz se puede afirmar que este biologicismo es un clasismo por otros medios.

Y en ello, subsidiariamente, se vislumbra un par de características intrínsecas del actual régimen social. Por un lado, quien/es ocupa/n una posición subalterna en lo material, y este “ejercicio” también aplica al interior de la clase obrera, es/son pasible/s de un tratamiento “congruente” con, o “equivalente” a, ello. Lo que denuncia que la estima social se atribuye y distribuye en función de las diferencias materiales. Y por el otro, la movilidad ascendente en términos masivos y substanciales es sistémica o estructuralmente imposible.

Esta práctica biologicista en tanto “[...] explícito sistema ideológico [...]” (Arendt, 2006, p. 103), se erige en una especie de disciplinamiento de clase

18 Mecanismo “[...] mediante el cual una sociedad fundamentalmente no igualitaria, basada sobre una ideología fundamentalmente igualitaria, racionalizaba sus desigualdades e intentaba justificar y defender aquellos privilegios que la democracia implícita en sus instituciones debería cambiar inevitablemente [...]” (Hobsbawm, 2007, p. 276).

—más aún cuando es reproducido sobre sí misma por la clase sobre la cual se lo ejerce, lo que se verifica incluso literalmente “en la palabra y por la palabra”¹⁹—, una forma de subjetividad objetivada en los relacionamientos, aunque no-institucionalizada, de control de clase, encauzando discursiva y simbólicamente la conflictividad social (de origen de clase) inherente al régimen productivo, hacia una esencializada relación maniquea de superioridad-inferioridad —transfigurando “[...] en superioridad ontológica fantástica la vulgaridad de la jerarquía de puestos en el consumo [...]” (Debord, 1995, p. 35). Como intuyera Goffman (2006, p. 15): “construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias, como, por ejemplo, la de clase social.” Más que de un peligro biológico (Foucault, 1996), es la intencional biologización —real o formal— de las diferencias de clase social.

Es decir, esta acción biologicista carece de autonomía. Guarda una dependencia umbilical para con el clasismo, actuando oficiosamente para este. Y es precisamente en su eficacia instrumental para las clases hegemónicas, cuyo uso por los/as trabajadores/as es la mejor demostración, donde radica su vigencia. Si no se correspondiera de alguna manera con la actual formación social, travistiendo —y por lo tanto dando cuenta al mismo tiempo de— sus contradicciones, no sería otra cosa que un espectro en desuso. Para este caso, la aseveración: “[...] la moderna racionalidad de clases se desliza hacia una racionalidad premoderna y perenne de castas y estatus relativos que se expresan en la marca étnica o racial [...]” (Segato, 2007, p. 143) debe ser observada en algunas cuestiones. En primer lugar, el deslizamiento solamente es un recurso. En segundo término, es la propia “racionalidad de clases” la que permanentemente necesita y utiliza mecanismos que refuerzan la naturalización el actual entramado social. Y por último, lo hace empleando herramientas que se expresan en términos formalmente diferentes a lo que se pretende consolidar.

19 Indicó Althusser en (Spivak, 1998, p. 178): “La reproducción de la fuerza de trabajo requiere no sólo de una reproducción de sus habilidades, sino también, al mismo tiempo, de una reproducción de su sumisión a la ideología dominante para los obreros, así como de una reproducción de la habilidad para manipular la ideología dominante de forma correcta hacia los agentes de la explotación y de la represión, de modo tal que también la provean para afirmar la dominación de la clase dominante en la palabra y por la palabra.”

Pero esta imbricación funcional no lo equipara al capitalismo, ni lo constituye necesariamente en inevitable. Por un lado, la relación entre el biologicismo y el capitalismo no es recíproca ya que el último puede desprenderse del primero sin que la propiedad privada de los medios de producción, la relación capital-trabajo, las articulaciones entre las clases sociales, sufran consecuencia alguna –la tesis de Malcolm X, en (Haider, 2020, p. 47): “no se puede tener capitalismo sin racismo”, es cuanto menos discutible–, mientras que si el biologicismo no diera “respuestas” al actual orden, como se indicó, ya habría desaparecido. Y por el otro, el biologicismo no es más que una de los instrumentos posibles, por lo que eventualmente puede ser reemplazado por otras técnicas o elementos que cumplan el/los mismo/s objetivo/s de un modo más eficiente –el “fundamentalismo cultural” (Stolcke, 1995, p. 4), por ejemplo.

Referencias

- ADAMOVSKEY, E. ¿Existe una dimensión étnica o racial desatendida en la investigación social en la Argentina? *Nuevo Topo*: revista de historia y pensamiento crítico, Buenos Aires, n. 5, p. 147-160, sept./oct. 2008.
- ADAMOVSKEY, E. El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, [s. l.], n. 49, p. 343-364, 2012.
- ADAMOVSKEY, E. La dimensión étnico-racial de las identidades de clase en la Argentina. El caso de Cipriano Reyes y una hipótesis sobre la “negritud” no diaspórica. In: GUZMAN, F.; GELER, L. (ed.). *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 87-112.
- ARENDT, H. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- BELVEDERE, C. et al. Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina. In: VAN DIJK, T. (org.). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007. p. 35-88.
- BIALET MASSÉ, J. *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la república*: tomo I. Buenos Aires: Imprenta Adolfo Grau, 1904.
- BLÁZQUEZ, G. Negros de Alma. Raza y procesos de subjetivación juveniles en torno a los bailes de cuarteto (Córdoba, Argentina). *Estudios en Antropología Social*, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 7-34, jul. 2008.

BLÁZQUEZ, G. Hacer belleza género, raza y clase en la noche de la ciudad de Córdoba. *Astrolabio*, Córdoba, n. 6, p. 127-157, 2011.

BOURDIEU, P. *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus, 1998.

CARRIZO, M. *África en Córdoba: esclavitud, resistencia y mestizaje*. Córdoba: Cooperativa de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Córdoba, 2018.

CHOFER del A5 se cansó que le digan “negro” e irá al Inadi. *La Voz del Interior*, Córdoba, 26 enero 2013. Disponible en: <http://www.diaadia.com.ar/cordoba/chofer-se-canso-que-le-digan-negro-bondi-e-ira-al-inadi>. Acceso: 7 nov. 2020.

DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Ediciones Naufragio, 1995.

EIZAGUIRRE, J. *Córdoba: primera serie de cartas sobre la vida y costumbres del interior*. Córdoba: Bruno y Cía., 1898.

ENGELS, F. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Esencias, 1974.

FANON, F. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

FANON, F. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

FOUCAULT, M. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1996.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

FRIGERIO, A. Luis D’Elía y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares. *Claroscuro: revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Rosario, año 8, n. 8, p. 13-43, 2009.

GELER, L. Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa*, Buenos Aires, v. 37, n. 1, p. 71-87, jul. 2016.

GOFFMAN, E. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

GOULD, S. *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Drakontos, 2007.

GRIMSON, A. Raza y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Desacatos*, Ciudad de México, n. 55, p. 110-127, sept. 2017.

GRÜNER, E. *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

GUBER, R. El cabecita negra o las categorías de la investigación etnográfica en Argentina. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, v. 14, p. 108-120, dic. 1999.

GUBER, R. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.

GUZMÁN, F. Performatividad social de las (sub)categorías coloniales. Mulatos, pardos, mestizos y criollos en tiempos de cambios, guerra y política, en el interior de la Argentina. In: GUZMÁN, F.; GELER, L. (ed.). *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, 2013. p. 57-83.

HAIDER, A. *Identidades mal entendidas: raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.

HOBBSBAWM, E. *La era del capital*. Buenos Aires: Crítica, 2007.

HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar, 2007.

JACQUARD, A. *Elogio de la diferencia: la genética y los hombres*. Barcelona: Ediciones Granica, 1987.

LEWONTIN, R.; ROSE, S.; KAMIN, L. *No está en los genes: racimos, genética e ideología*. Barcelona: Crítica, 2009.

LISCHETTI, M. *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba, 1977.

MARX, K. *Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Claridad, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1974.

MENÉNDEZ, E. Biologización y racismo en la vida cotidiana. *Alteridades*, México D.F., v. 11, n. 11, p. 5-39, enero/jun. 2001.

ORGAZ, R. La raza como factor social. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, Córdoba, año 2, n. 3, p. 377-389, mayo 1915.

POULANTZAS, N. *Poder político y clase sociales en el Estado capitalista*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1969.

RATIER, H. *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.

ROMAY, Z. *Elogio de la altea o las paradojas de la racionalidad*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2014.

SE ARREPINTIÓ el funcionario municipal que reivindicó justicia por mano propia. *La Voz del Interior*, Córdoba, 7 jul. 2014. Disponible en: <http://www.lavoz.com.ar/politica/con-expresiones-racistas-funcionario-municipal-reivindico-justicia-por-mano-propia>. Acceso: 1 dic. 2019.

SEGATO, R. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SPIVAK, G. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, La Plata, v. 3, n. 6, p. 175-235, 1998.

STOLCKE, V. Talking culture: new boundaries, new rethorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, Chicago, v. 36, n. 1, p. 1-24, 1995.

TODOROV, T. *Nosotros y los otros*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2007.

TURKOVIC, R. *Race relations in the Córdoba Province (1800-1853)*. 1981. Tesis (Doctorado en Historia) – Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1981.

ZEBALLOS, J. De las “razas” al biologicismo. La norma-ideal biologicista en Argentina. *Norus: novos rumos sociológicos*, Pelotas, v. 4, n. 5, p. 129-157, jan./jul. 2016.

ZEBALLOS, J. Discriminación, degradación y biologicismo: el tratamiento dado a los últimos peldaños de la clase trabajadora en Córdoba, Argentina. *Norus: novos rumos sociológicos*, Pelotas, v. 6, n. 9, p. 259-291, jan./jul. 2018.

ZEBALLOS, J. Bolivianos/as en Córdoba, Argentina: una inferiorización producto de tres registros. *Revista Izquierdas*, Santiago de Chile, n. 49, p. 4341-4361, jun. 2020.

Recebido: 08/04/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 4/08/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Antinegritude: ser negro e fobia nacional

Antiblackness: black being and national phobia

Maria Andrea dos Santos Soares¹

<https://orcid.org/0000-0001-9916-6606>

mandreasantos@unilab.edu.br

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira –
São Francisco do Conde, BA, Brasil

Resumo

Este artigo introduz as proposições da corrente de pensamento conhecida como *Afropessimism* propondo pensar a questão negra a partir do conceito de antinegritude – que pode ser entendida como a especificidade do racismo dirigido às pessoas negras, e a posicionalidade singular do sujeito negro no mundo inaugurado pela modernidade. Considerando a produção de antropólogos e antropólogas brasileiras oriundas do programa de antropologia da diáspora africana, da University of Texas at Austin, procura-se demonstrar como a antinegritude tem se materializado em esferas da sociedade brasileira como segurança pública, saúde e educação. Nesse sentido, o artigo procura revelar e discutir como antropólogas(os) negras(os) brasileiras(os) oriundas(os) dessa escola têm construído suas análises e revelado as estruturas e dinâmicas de poder racializadas – e especificamente demarcadas pelo que aqui definimos como antinegritude.

Palavras-chave: antinegritude; afropessimismo; Escola de Austin; Brasil.

Abstract

This article presents the propositions of the *Afropessimist* thought, suggesting the concept of antiblackness as a conceptual tool to approach the specificity of racism directed towards black people, and the positionality of the black person in the world inaugurated by modernity. Considering the production of Black Brazilian anthropologists graduated at the African Diaspora Anthropology Program – University of Texas at Austin, we seek to demonstrate how antiblackness has been materialized in spheres of Brazilian society such as security, health and education. In this sense, the article seeks to reveal and discuss how black Brazilian anthropologists from this school have built their analyzes and revealed the racialized structures and dynamics of power – which are specifically demarcated by what we define here as anti-blackness.

Keywords: antiblackness; *Afropessimism*; Austin School, Brazil.

Introdução

A temática da reflexão aqui apresentada pretende introduzir o conceito de antinegitude enquanto um construto teórico capaz de explicar uma condição do sujeito negro no mundo. Pensada a partir dos *black studies* estado-unidenses – campo interdisciplinar que dialoga com a filosofia, a crítica literária, a psicanálise os estudos culturais, a teoria pós-colonial e a antropologia –, a antinegitude tem sido proposta como um conceito capaz de explicar a persistência de um sentimento/entendimento de que o negro é o “outro”, redutível à raça e o “inimigo” da nação, havendo portanto a necessidade de ser contido, ou eliminado. Entendendo que este ser – o negro – foi construído a partir do olhar do sujeito da razão ocidental – o homem europeu – e foi posicionado como antagonístico à razão e à civilização, chega-se à ideia de antinegitude. Antinegitude, então, estaria para além das estruturas sociais e dos mecanismos institucionais que perpetuam as desigualdades raciais e se situaria na própria organização ontológica e cognitiva do mundo (moderno). Essa condição seria uma orientação filosófica, moral, mas também constitutiva de subjetividades e a partir da qual aqueles constituídos como negros representam, para o ideal de mundo almejado, aquilo que este mundo não deve se tornar, sob o perigo de se desfazer.

Com Franz Fanon temos a proposição de uma psicanálise do sujeito racializado e do sujeito que racializa. Em relação a este último, pode-se dizer que ao racializar “outros”, ele atribui a si próprio a plenitude do “humano” – o homem da razão, o fruto da modernidade, o sujeito universal. Já em relação ao primeiro – o racializado – pode-se dizer que foi constituído como uma psique esvaziada de si própria e forçada a se alimentar da projeção daquele que racializa – a *white gaze* – o olhar que encara, escrutiniza (Fanon, 1967, p. 95). É esta formulação fanoniana – de que o contorno psíquico do ser negro é construído enquanto projeção racializada e construída em oposição ao humano universal – que irá fundamentar a corrente chamada de afropessimismo. Assim, intelectuais como Frank Wilderson III e Jared Sexton, da Irvine University (Califórnia, Estados Unidos); Saydia Hartman, da University of California (Estados Unidos) irão propor as teses que embasam a corrente afropessimista e as discussões sobre antinegitude.

Ao longo deste artigo iremos apresentar algumas das proposições centrais do afropessimismo e da antinegitude. A seguir apresentaremos brevemente

o programa de antropologia da diáspora africana do departamento de antropologia da University of Texas at Austin – cuja missão era produzir pesquisas antropológicas engajadas com as questões políticas e práticas da diáspora africana ou negra¹ e onde uma geração de antropólogos e antropólogas negras obtiveram sua formação. A terceira seção discute a produção de alguns dos pesquisadores negros e negras brasileiras oriundas dessa escola, pesquisas essas que têm colaborado para desvelar articulações entre o racismo antinegro e as estruturas, dinâmicas e instituições do Estado-nação. Na quarta seção propomos correlacionar o trabalho de pesquisadores, intelectuais e ativistas que apontam para a ocorrência de um genocídio contra povos negros à noção de antinegritude, utilizando-nos de elementos de pesquisas empíricas e das proposições da corrente de pensamento afropessimista para estabelecer esse vínculo entre a especificidade do racismo e os indícios do genocídio antinegro. A quinta seção procura refletir sobre a utilidade e as limitações das proposições afropessimistas acerca da antinegritude enquanto ferramentas capazes de articular tanto gramáticas políticas para coletividades negras quanto análises válidas acerca da construção da raça e das relações raciais dentro do campo da antropologia no Brasil.

Situando o afropessimismo e a antinegritude

Iniciaremos pelas proposições de Frank Wilderson III (2017) sobre a condição negra no mundo. Como primeira proposição traremos a discussão acerca da ausência. O lugar do “negro” é lugar demarcado por ausências: ausência da presença cartográfica, ausência da presença subjetiva e ausência da presença política. Sua segunda proposição é que pessoas negras não são seres humanos e sim “[...] acessórios inertes, implementos para a execução de fantasias e prazeres sadomasoquistas de brancos e de não negros” (Wilderson III, 2020, p. 15,

1 O uso de “africana” ou “negra” para nomear a diáspora dos povos oriundos da África a partir do tráfico atlântico iniciado no século XVI obedece a uma escolha política de cada autor/autora. O “africana” foca na origem geográfica dos povos postos em diáspora – o continente africano. Por sua vez, a ênfase em “diáspora negra” foca na negritude enquanto identidade política.

tradução nossa). A terceira proposição, também desenvolvida e apresentada por Jared Sexton (2011), é que o “negro” vive em um estado de morte social. A quarta proposição apresentada aqui, conforme colocada por Sexton (2011), Hartman (1997), Vargas (2021) e Wilderson III (2008), é que as sociedades que tiveram escravidão negra mudaram do status de sociedade escravista para um status de sociedades onde opera uma “afterlife” – uma vida póstuma – da escravidão. Iremos agora detalhar um pouco mais essas proposições.

Em “Biko e a problemática da presença” Wilderson III (2017) revisita sua experiência junto ao movimento antiapartheid na África do Sul entre os anos de 1989 e 1996, trazendo o conflito de posições entre os militantes de esquerda e revolucionários negros seguidores de Steve Biko como um ponto de partida para pensar a incomensurabilidade da experiência negra no mundo a partir da modernidade. Essa incomensurabilidade é apresentada enquanto uma condição de ausências múltiplas. A primeira ausência é a cartográfica – o negro, tendo sido naturalizado na condição de “escravo” como se um fosse o sinônimo do outro, vem de um lugar geral, não é um país, não é uma nação, a África é uma coisa só. A segunda ausência seria a ausência subjetiva – a negritude, nas palavras de Gordon Lewis (cf. Wilderson III, 2017, p. 71, tradução nossa), estaria sempre relacionada a uma ausência, enquanto a plenitude da presença e da perspectiva “humana” seria representada pela presença branca; assim, “[...] o modo de ser do negro se torna o modo do NÃO”. A terceira dimensão da ausência negra, de acordo com Wilderson III, é a ausência política – não há uma gramática (de luta política) que dê conta da posicionalidade negra no mundo.

No caso narrado no artigo, o conflito de posições entre ativistas de esquerda (também contrários ao apartheid, mas não dispostos ao conflito armado nas ruas) e revolucionários negros (dispostos a morrer em confronto aberto) serve para Wilderson III demonstrar que a gramática marxista de opressão não oferece nem bases analíticas nem bases metodológicas capazes de interferir na organização antinegritude do mundo. A esse respeito, Wilderson III (2017, p. 73) coloca: “Porque tornar Ausência em Presença não é o mesmo que tornar trabalhadores assalariados em trabalhadores livres. Este último reorganiza o mundo, o primeiro traz um fim ao mundo.” Assim, a gramática marxista da opressão do trabalhador não pensa a questão da não existência (ausência) negra, a resolução ou transformação dessa ausência em presença necessitaria

não a reorganização do mundo de classes, mas sim “o fim do mundo” (Fanon, cf. Wilderson III, 2008, p. 102), tal como se entende “mundo” a partir das relações e estruturas engendradas a partir da modernidade.

Voltamos aqui à segunda proposição: o ser negro seria “não um sujeito humano” nas palavras de Wilderson III. Entendendo-se por “ser humano” uma criação que está atrelada à própria história e desenvolvimento das ciências, do Estado moderno e do pensamento filosófico da Europa a partir do século XVII, a construção do “homem” e do “humano” não abarca aquele que foi projetado como o “escravo”. Nas palavras de Rinaldo Walcott:

O significado de ser humano é continuamente definido em contraposição às pessoas negras e à negritude. Os próprios termos básicos do engajamento humano são modelados por lógicas antinegras tão profundamente embutidas em várias normativas que elas resistem à inteligibilidade enquanto formas de pensar e ainda assim devemos pensar sobre elas... Essa condição de antinegitude global produzida na era pós-Colombo era, e ainda é, produzida de numerosas formas que têm significantemente limitado como as pessoas negras podem reclamar o status de humanidade e dessa forma como pessoas negras podem ter impacto sobre o que significa ser humano em um mundo pós-Colombo. (Walcott, 2014 *apud* Vargas, 2021, p. 5, tradução nossa).

A criação do “negro” enquanto não humano foi justamente o que propiciou aos grupos europeus, a partir da chegada às Américas e à costa ocidental da África, tornarem-se a régua pela qual se determina o que é civilização, o que é organização política avançada, o que são moral, lei, religião, sistema econômico e o que são o pensamento e a razão em suas formas superiores.

Em relação à terceira proposição apresentada aqui, o estado de “morte social” como um a priori da condição negra, ressaltamos que o conceito de “morte social” foi trabalhado por Wilderson III e Sexton a partir da obra escrita pelo sociólogo Orlando Patterson (1985) *Slavery and social death*, em 1982. Partindo do estudo comparativo de sociedades escravistas através dos tempos, Patterson aponta que a condição básica para “criar” o escravo é menos a relação de propriedade e muito mais a imposição da alienação natal – o ceifamento de vínculos familiares, culturais e econômicos. Tal alienação cria as condições de uma morte social e está também aliada aos rituais e marcas que designam

a condição de desonra do escravo, o qual se torna, para além de uma entidade legal (propriedade), uma entidade simbólica dentro de uma relação que, na conclusão de Paterson, é uma relação humana de parasitismo.

Em relação à quarta proposição, a vida póstuma da escravidão, Sexton (2008, 2011) coloca que os mecanismos e aparatos usados para manter negros nos seus lugares durante o período escravista – vigilância nas plantations, violência, e as leis que conferiam título de propriedade ou direito de verificar o status de pessoa livre – foram reformulados, remodelados e adaptados. Enquanto tal, uma lógica da plantation que organiza, distribui, vigia e pune continua operante nos termos de novas leis que levam ao encarceramento e criminalização massiva de comunidades negras, violência gratuita e letalidade policial, bem como tecnologias de vigilância e segurança.

Por fim, como uma outra condição para esse estabelecimento de uma orientação antinegra do mundo, Saydia Hartman, Frank Wilderson III e João Vargas – seguindo o que anteriormente Paterson já havia conjecturado em *Slavery and social death* – apresentam a condição da violência gratuita de qualquer nível (físico, emocional, simbólico, etc.). Diferenciando a violência gratuita contra corpos negros da violência sofrida por, digamos, aqueles que infringem a lei, ou protestam um regime político, Pinho e Vargas (2016) propõem que esta última é contingente, ela acontece em função de alguma ação feita por indivíduos, ou por ocasião de um momento político específico. No entanto a violência contra corpos negros é a norma do mundo. Essa condição de objeto/alvo da violência gratuita é determinante na existência negra. Em *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Saydia Hartman aborda as intenções/funções que as diversas violências contra corpos negros assumem dentro da economia libidinal da escravidão: “trabalho, reprodução e punição” (Hartman, 1997, p. 77), eixos que estão sempre atrelados ao prazer de ter assegurado a sujeição racial (Hartman, 1997, p. 26). Essa economia libidinal da escravidão permite que os corpos negros sejam acumulados, organizados, distribuídos e substituídos – conforme aquilo que os autores afropessimistas definem como acumulação e fungibilidade dos corpos negros (Hartman, 1997; Wilderson III, 2008).

Austin School – perspectivas em diáspora africana ou negra e pesquisa ativista

O departamento de antropologia da University of Texas at Austin conta com programas que atraem estudantes de variadas partes do mundo. Além dos programas em antropologia física, antropologia linguística, arqueologia (que conta com um programa de arqueologia da diáspora africana), a área de antropologia social contava² com vários programas, dentre estes, o programa de antropologia ativista e o programa de antropologia da diáspora africana. O professor Edmund Ted Gordon (1998), autor de *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community*, de 1998, foi um dos principais responsáveis pela articulação do programa de antropologia da diáspora africana. Ted Gordon, como é conhecido, preocupava-se nesse trabalho com os processos de construção identitária negra em meio à turbulência política da Nicarágua em meados dos anos de 1980, durante o regime sandinista. O livro é fruto não apenas da observação, mas de sua ativa participação nas lutas de uma comunidade *garifuna*³ por quase dez anos, tendo assim o engajamento como uma premissa do insight etnográfico e do entendimento conceitual de uma determinada questão.

A discussão sobre diferentes tipos e possibilidades de construção de uma consciência e/ou uma identidade afrodiaspórica fundamenta-se nas conceitualizações sobre o fenômeno “diáspora”, tal como tratado por James Clifford (1994) em seu artigo intitulado “Diasporas”, de 1994, bem como no trabalho da antropóloga Ruth Simms Hamilton. Simms Hamilton foi diretora de um grande projeto desenvolvido pela University of Michigan desde 1987 cujo objetivo era examinar a dispersão de africanos e seus descendentes a partir do tráfico escravista iniciado no século XVI. Esse projeto resultou numa série de 11 publicações, sendo que uma das mais relevantes foi o livro de Simms Hamilton (2006) *Routes of passage: rethinking the African diaspora*, de 2006 (publicado postumamente). No livro, Simms Hamilton (2006, p. 394, tradução nossa)

2 Usamos o pretérito porque, a partir de 2014, Dr. Gordon e vários outros professores do programa de antropologia da diáspora africana deixaram o departamento de antropologia para compor o recém-criado AADS – African and African Diaspora Studies Department.

3 O povo *garifuna* descende de africanos que sobreviveram ao naufrágio de navios na costa da ilha de Saint Vincent (Caribe) e de indígenas *taiwano*. Os *garifuna* foram mandados para o exílio em Honduras no século XVIII e mais tarde migraram para Belize e Nicarágua (Gordon, 1998).

aponta as condições que fazem a diáspora africana se instituir enquanto um processo de formação de “povo”, o qual foi constituído a partir de uma experiência histórica compartilhada:

- a) Migração e deslocamento geográfico e social: a circularidade de um povo. Dialética histórica entre mobilidade geográfica e o estabelecimento de “raízes”.
- b) Opressão social: relações de dominação e subordinação. Conflito, discriminação e desigualdade baseados principalmente, mas não apenas, em raça, cor e classe.
- c) Capacidade de suportar, resistência e luta: ação cultural e política. Ações criativas de pessoas enquanto sujeitos de sua história. Transformações psicoculturais e ideológicas; redes de sociabilidade e dinâmicas institucionais.

No “Austin School manifesto” – documento elaborado pelo professor Gordon em conjunto com estudantes do programa entre os anos de 2004 e 2006 (e mais tarde reformulado em 2008) – são colocados tanto o entendimento acerca da diáspora africana enquanto fenômeno histórico quanto o foco na agência das comunidades negras e os objetivos do campo de estudos em diáspora africana:

Nós reconhecemos a importância das noções tradicionais de diáspora negra/africana enquanto um conceito que se refere à dispersão – e concomitante racialização – de corpos negros através de histórias distintas, mas sobrepostas, de escravidão, colonização e migração forçada/voluntária, bem como enquanto resistência e contestação. Esses processos são mobilizados pela globalização do capitalismo racial, originalmente pelo tráfico escravista transatlântico. Isso produziu formações de interpelação antinegra e de estruturação racial múltiplas e distintas, as quais criaram e continuam a criar “África” e “negritude” e têm impellido a dispersão das pessoas de descendência africana pelo globo.

No entanto, nossa noção da diáspora negra/africana vai além da mobilidade e unidade imposta sobre sujeitos dominados através de sua interpelação enquanto negros. Em vez disso foca-se na agência negra e em processos de auto-construção, a diáspora negra/africana enquanto um projeto transnacional, intelectual, cultural e, acima de tudo, político, que procura nomear, representar e participar dos históricos esforços dos povos negros em construir nossas identidades coletivas. (Gordon, 2006, p 93-94, tradução nossa).

Um valor central da prática antropológica do programa de antropologia da diáspora africana era a pesquisa ativista:

Nossa agenda de pesquisa é formulada junto com as pessoas com as quais trabalhamos, alinhada com seus esforços e com um sentido de propósito compartilhado. Nosso repertório conceitual emerge das suas lutas políticas e do nosso compromisso para com uma agenda antirracista. Um objetivo central da Escola é trabalhar no apoio à mudança social libertadora e criar as condições através das quais a prática acadêmica possa contribuir para com esses fins. Esse tipo de prática nos engaja nos movimentos sociais e em outras formas de prática política para as quais pensamos produzir novas formas de conhecimento. A pesquisa ativista começa com um ato de identificação política e de diálogo com sujeitos coletivos na luta para se libertar da opressão, na luta por igualdade e melhorias de vida. Esses processos dialógicos na abordagem ativista necessariamente transformarão nossas metodologias. A partir dessa base na pesquisa ativista, a Escola de Austin engaja-se em ativismos que incluem: pedagogia e treinamento; políticas acadêmicas, contestação do racismo e afirmação de ações de construção institucional; educação pública; ativismo direto e advocacia em lutas que nós apoiamos. (Gordon, 2006, p 95-96, tradução nossa).

Muitos pesquisadores associados ao programa conduziram pesquisa diretamente vinculadas a movimentos, mobilizações e organizações operando em função de lutas antirracistas. Vargas, por exemplo, sempre procurou manter vínculos com organizações da sociedade civil que estivessem comprometidas com discutir e enfrentar as desigualdades raciais tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. É nesse sentido que surgiu uma parceria entre o programa de antropologia da diáspora africana, o LLILAS (Teresa Losano Long Institute of Latin American Studies da University of Texas at Austin), a UERJ (Universidade do Estado do Rio de Janeiro) e a ONG Criola – organização criada por volta de 1992 pela médica Jurema Werneck e pela assistente social Lúcia Xavier com o objetivo de atuar na promoção e na defesa dos direitos de mulheres negras.⁴

4 Ver Criola (2021).

A partir dessa parceria foi planejado o curso de formação em diáspora africana “A teoria e as questões políticas da diáspora africana”, o qual ocorre desde 2006 na cidade do Rio de Janeiro. A partir desse curso de formação algumas pessoas participaram de seleções para o programa de pós-graduação em antropologia da University of Texas at Austin. Conjuntamente, o Programa de Bolsas Afirmativas da Fundação Ford também contribuiu para que estudantes afro-brasileiros fossem fazer seus estudos doutorais naquela universidade. A seguir, iremos abordar algumas das pesquisas desenvolvidas por antropólogos e antropólogas brasileiras oriundos dessa escola de antropologia procurando focar seu caráter engajado, fruto muitas vezes da prática militante e ativista dos pesquisadores e pesquisadoras envolvidas. Procuramos também estabelecer relação entre os achados dessas pesquisas e as proposições da corrente afropessimista anteriormente apresentadas.

O marco conceitual do genocídio antinegro para pensar políticas públicas de segurança e saúde reprodutiva

Em *Never mean to survive: genocide and utopias in Black Diaspora communities*, Vargas (2010b) assume a proposição de que está em curso, ao longo de toda a diáspora, um genocídio antinegro, o qual pode ser detectado em forças históricas, políticas e sociais e também nas lutas de resistência negra contra a violência promovida pelo Estado (violência policial, encarceramento em massa, criminalização precoce de crianças e adolescentes, etc.) e a destruição de comunidades negras (como por exemplo através de desapropriação de terra, gentrificação e depredação direta).

A perspectiva de que existe um genocídio em curso contra populações negras não é exatamente nova no Brasil; o ativista do movimento negro Abdias do Nascimento (2016) tem uma publicação intitulada *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* de 1978, no qual veementemente opõe-se à narrativa da democracia racial e acusa o Estado brasileiro de perpetrar um genocídio da população negra através do incentivo à miscigenação – uma aposta no branqueamento que incluiu a exploração sexual e o estupro de mulheres negras – e através da folclorização da religião e daquilo que Abdias chamou de “branqueamento da cultura”. Essa obra – escrita originalmente sob

o título “Racial democracy in Brazil: myth or reality?” – foi produzida para ser apresentada por Abdias do Nascimento no colóquio do II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras e Africanas de Lagos, na Nigéria, em 1977; no entanto, ela foi rejeitada por autoridades do Brasil e da Nigéria e só publicada em 1978.⁵ Fora do âmbito do movimento negro mais radical dos anos de 1970-1980, essa perspectiva nunca foi tomada seriamente, pelo menos até mais recentemente, quando uma nova geração de militantes e ativistas negros tem retomado a produção de Abdias do Nascimento; mesmo assim, o conjunto da obra desse pensador continua massivamente excluído de círculos acadêmicos, seja no âmbito das ciências sociais, seja no âmbito do teatro, onde também centrou sua produção através do TEM – Teatro Experimental do Negro.

Em “A diáspora negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas”, Vargas (2010a, p. 38) faz referência ao trabalho de Abdias do Nascimento e traz o artigo II da Convenção sobre a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, documento da ONU criado em dezembro de 1948 e que caracteriza genocídio como:

[...] atos abaixo indicados, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como:

(a) assassinato de membros do grupo; (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo.

Assim, tomando essa declaração, Vargas explora a colaboração iniciada em 1993 entre ativistas afro-americanos – sobretudo o ex-pantera negra Michael Zinzun, uma das lideranças da associação comunitária Coalition Against Police Abuse – CAPA (“Coalisão contra o Abuso Policial”),⁶ de Los Angeles – e ativistas brasileiros da favela do Jacarezinho. A partir de seu próprio engajamento, o autor discute acerca do continuum do genocídio antinegro

5 Mais informações em Santos, A. (2020).

6 Essa associação foi criada em meados dos anos de 1970 por Michael Zinzun e permanece atuante até os dias de hoje, mesmo após o falecimento de Zinzun em junho de 2006.

recuperando as contribuições de Abdias do Nascimento, e também o trabalho de William Paterson *et al.* (1951) *We charge genocide: the historic petition to the United Nations for relief from a crime of the United States government against the Negro people*.

We charge genocide originou-se a partir da declaração apresentada por uma delegação de ativistas afro-americanos ao secretário-geral da ONU em dezembro de 1951 (Vargas, 2010a). No documento, Patterson *et al.* (1951) denunciavam a persistência dos *lynchings*⁷ e as políticas de segregação, eventos que ocorriam paralelamente à projeção dos Estados Unidos como a maior democracia do mundo. Ao recuperar os trabalhos de Abdias do Nascimento e de William Patterson, Vargas tece paralelos com outros fatos da vida política e social estado-unidense para demonstrar que momentos históricos como a era Reagan nos anos 1980, as aspirações multiculturalista dos anos 1990, os discursos sobre *colorblindness* dos anos 2000 e a ascensão de Barack Obama não mudaram estruturalmente em nada as condições de vida da população negra.

Em relação ao Brasil, Vargas aponta que nunca antes se discutiu tanto racismo, nunca antes teve tantos produtos (revista, creme de cabelo, xampu) destinados às pessoas negras, nunca antes foram adotadas políticas afirmativas, e nunca antes da era Lula houve tantas políticas públicas voltadas às camadas mais empobrecidas (os programas Bolsa Família e Minha Casa Minha Vida, por exemplo). No entanto, e exatamente nesse período (2003 a 2010), se contabiliza milhares de mortes de jovens negros em operações desastrosas nas favelas cariocas e há uma explosão dos números no sistema carcerário. Esses paradoxos confirmam o continuum do genocídio antinegro, o qual segundo o autor, continua sendo uma perspectiva analítica válida para:

[...] explicar as inúmeras representações, ações e políticas públicas cujos resultados são a inconfundível desumanização, exclusão e morte de pessoas negras [...] *We Charge Genocide* é um documento singular e um ato político que utilizou a gramática legal para denunciar os benefícios que os brancos norte-americanos acumularam da sistemática discriminação contra negros [...] (Vargas, 2010a, p. 46).

7 *Lynching* – atos públicos de perseguir, amarrar, bater, mutilar e enforcar pessoas negras nos Estados Unidos.

As políticas públicas pensadas para a área de segurança se enquadram numa perspectiva de ação antinegra e foram um foco central para os estudos desenvolvidos por João Costa Vargas, Jaime Amparo-Alves e Luciane O. Rocha. Esses pesquisadores já têm, há mais de uma década, apontado para o caráter genocida da chamada “guerra às drogas”, das ocupações e pacificações nas favelas cariocas e das chacinas promovidas por grupos paramilitares, grupos de extermínio e facções criminosas no Rio de Janeiro e São Paulo. *Macabre spacialities: the politics of race, gender and violence in a neo liberal city*, tese de doutoramento apresentada por Jaime Amparo-Alves (2012) ao programa de pós-graduação da University of Texas at Austin em 2012, analisa as políticas de controle da criminalidade no estado de São Paulo, sobretudo a política do “atirar para matar” recomendada à polícia militar no caso de confrontos ou encontros com “suspeitos”. Assim, na análise de Amparo-Alves, os centros urbanos são em si antinegros e marcados pelo terror de Estado presente nas forças de securitização. Já a tese de 2014 *Outraged mothering: Black women, racial violence, and the power of emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora* de Luciane O. Rocha (2014) evidencia os efeitos colaterais da violência de Estado contra homens negros. Violência essa que atinge as mulheres negras – irmãs, filhas, companheiras e sobretudo as mães de jovens assassinados por agentes do Estado – as quais, frequentemente, conseguem alguma forma de alívio para sua dor na luta por justiça.

Conforme delineamos brevemente, esse corpo de trabalhos produzidos a partir da Escola de Austin investiu numa abordagem que situa a similaridade do fenômeno transnacional da negritude na experiência da violência e morte dirigida às pessoas negras – violência essa que parte do Estado, que é sancionada pelo Estado ou que não é efetivamente evitada ou combatida pelo Estado. Ao ter a participação dos Estados nacionais – seja através de sua convivência, omissão ou ativa participação – essa violência, letal ou não, se caracteriza como uma violência genocida, já que incide em atos relativos ao que os itens “a”, “b” e “c” da Convenção sobre a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio preveem como genocidas; a saber: (a) assassinato de membros do grupo; (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial. Diferentemente dos estudos de violência que enfatizam a precariedade da vida nas periferias, a falta de preparo dos agentes de segurança do Estado, a herança antidemocrática da ditadura, as pesquisas aqui apresentadas propõem o

terror de Estado, na forma de terror policial, dirigido contra negros e negras como a força motriz dessa violência (James; Alves 2017, p. 147; Rocha, 2017, p. 47-48).

Outras abordagens têm também destacado políticas que poderíamos relacionar ao item “d” da Convenção (medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo). Uma destas abordagens encontra-se na obra *Killing the black body*, escrito em 1997 por Dorothy Roberts – atualmente professora dos departamentos de sociologia e direito da Pennsylvannia University. Na obra, Roberts (1997) esmiúça as maneiras como a maternidade negra é vigiada, criminalizada e também evitada. As políticas de controle de natalidade com métodos anticoncepcionais de grandes efeitos colaterais, como no caso do contraceptivo Norplant – alvo de grande controvérsia médica durante os anos 1970 e 1980 –, foram massivamente implementadas entre comunidades negras, bem como as políticas de esterilização.⁸ Nesse sentido, para a autora, as políticas de controle de natalidade nos Estados Unidos são um aspecto do genocídio racial (Roberts, 1997, p. 98).

Também tratando de questões relacionadas às disparidades vivenciadas por mulheres negras no acesso à saúde sexual e reprodutiva, a tese *Brazilian Black women's NGOs and their struggles in the área of sexual and reproductive health: experiences, resistance, and politics* de Sônia Beatriz Santos (2008), antropóloga e ativista da ONG Criola, foi apresentada ao programa de antropologia da diáspora africana da University of Texas at Austin em 2008. A tese aborda as políticas de enfrentamento ao racismo no sistema de saúde organizadas por ONGS de mulheres negras nas cidades do Rio de Janeiro e de Porto Alegre, apontando como a organização dessas mulheres contribui para com sua formação política e para com a organização de suas comunidades.

Tanto a tese de Santos quanto seu artigo “Controlling Black women’s reproductive health rights: an impetus to Black women’s collective organizing” (Santos, S., 2012, p. 13, tradução nossa) apontam a persistência de um discurso que coloca mulheres negras como “[...] responsáveis pelo aumento

8 Esse contraceptivo foi testado de 1968 a 1977 em mulheres pobres, a maioria negras. Muitas dessas mulheres desenvolveram tipos de câncer ou deram à luz nos anos posteriores bebês com má-formação. O medicamento foi aprovado, apesar dos protestos, em 1990. Os efeitos colaterais incluem dor de cabeça, tontura, nervosismo, perda de cabelo, ganho de peso, perda de apetite sexual, osteoporose, perda de minerais e depressão. Exportado para o Brasil, os testes com esse medicamento foram interrompidos em 1986, após protestos de organizações feministas, embora o medicamento esteja disponível para a venda em vários países, tendo sido recentemente usados pelo Estado israelense em mulheres judias de origem etíopes. Ver Nesher (2013).

de comportamentos criminosos porque são elas que dão à luz crianças delinquentes”. Tal como também apontado por Roberts (1997, p. 59) in *Killing the black body*, existe nos Estados Unidos – como demonstrado também por S. Santos (2012, p. 15) – um alinhamento entre as perspectivas eugenistas e higienistas de controle populacional que desde as décadas de 1940 e 1950 têm mirado no controle da saúde reprodutiva de grupos humanos considerados “não desejáveis”. A seguinte fala do ex-governador do estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, defendendo a legalização do aborto mostra o quão presente se faz essa mentalidade que culpabiliza a maternidade negra:

Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal. (cf. Freire, 2007).

O ex-governador inspirava sua fala no livro *Freakonomics: a rogue economist explains the hidden side of everything*, do economista da Harvard University Steven Levitt e do jornalista Stephen J. Dubner. No livro, escrito em 2005 – e que virou uma marca, gerando uma série de produtos como *podcasts*, blogs, filme e um grupo de consultoria econômica –, em um certo momento os autores afirmam que a eugenia tem sido praticada nos Estados Unidos na forma de aborto e tem sido eficiente para diminuir a criminalidade (cf. Buckwalter, 2006).⁹

Alinhando perspectivas ou: as bodas do genocídio com a antinegritude

Vamos retornar por um momento à fala de Sérgio Cabral: ele defende o aborto como forma de diminuir a criminalidade a partir de um entendimento de que gravidez indesejada de pessoas com poucas condições econômicas leva a um

9 As críticas a *Freakonomics* apontam que a obra foge da discussão sobre economia para se aventurar em uma discussão de problemas sociológicos, e, apesar de rapidamente o livro virar um best-seller, ele foi nos anos seguintes muito contestado quanto ao uso de dados estatísticos e sua interpretação. Ver Conley (2005).

aumento de uma população inclinada ao crime. Mas é só isso? Vejamos como as bases da comparação entre taxas de natalidade são colocadas: de um lado são citados bairros classe média e média alta (Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Copacabana, Barra e Méier), no outro extremo a favela – Rocinha. Os bairros de classe média e média alta têm as taxas de natalidade comparadas a um país europeu – a Suécia –, enquanto a favela é comparada aos países africanos Gabão e Zâmbia. Podemos especular o quanto realmente o ex-governador conhece dados acerca da Suécia ou acerca dos países africanos citados, mas o que realmente interessa da polarização é: europeu = modelo bom versus africano = modelo ruim.

O que também nos interessa na proposição é a correlação não explícita de: Lagoa Rodrigo de Freitas, Barra, Tijuca, Copacabana e Méier = mais racialmente branco versus Rocinha = mais racialmente negro. Além dessa “hiperconsciência e negação” (Vargas, 2004) da dinâmica racial da cidade do Rio de Janeiro, temos nessa fala a inferência da propensão da população negra, favelada, ao crime. Essa inferência se torna reveladora dos mecanismos de proteção dos interesses da branquitude no Brasil, principalmente quando levamos em consideração o fato de que Sérgio Cabral passou de ex-governador a condenado do sistema penal por crimes de corrupção política. No entanto, ele ainda é um sujeito do direito individual, é uma pessoa, um indivíduo que “errou”, ao passo que sua declaração – a qual encontra eco e apoio em uma grande parcela da sociedade civil – criminaliza um grupo populacional inteiro.

É possível pensar, a partir da fala de Cabral, na relação que Joy James e Jaime Amparo-Alves (2017, p. 133) chamam de “afinidades imperiais” entre estes dois Estados nacionais; Brasil e Estados Unidos. Ao buscar um suporte teórico para a defesa do aborto nos autores de *Freakonomics*, Cabral corrobora a ideia de um modelo de desenvolvimento e modelos de políticas públicas que – conforme já desvelado por autores apresentados aqui – mantêm, reforçam e protegem a hegemonia racial branca estado-unidense. A proposta de uma política de saúde reprodutiva com foco no aborto para mulheres da favela não é, em sua gênese, diferente das propostas de segurança que veem nos corpos negros o “inimigo público” (James; Amparo-Alves, 2017, p. 130), inclusive com a colaboração no treinamento de forças policiais ofertadas por agências estado-unidenses a países da América Latina, notadamente ao Brasil. Sobre isso, James e Amparo-Alves (2017, p. 134-135) nos lembram que

uma ilustração da afinidade imperial/militar entre Estados Unidos e Brasil aparece em um artigo de 10 de dezembro de 2009, publicado no Rio Times sobre o recrutamento de Rudolph Giuliani, ex-prefeito e ex-chefe da polícia de Nova York para “limpar” a cidade para a Copa do Mundo de 2014 e os jogos Olímpicos de 2016. [...] Não seria também o caso que, na ausência de um inimigo externo, o exército brasileiro treine seu potencial bélico em corpos negros nas periferias do país? Portanto, as relações geopolíticas entre Brasil e EUA são facilitadas pelo desenvolvimento paralelo de uma agenda de segurança doméstica (uma “guerra doméstica”) contra inimigos da ordem pública, racialmente produzidos [...]

Essa “produção racializada” do inimigo interno, a criminalização coletiva dos úteros negros e seus frutos – a “fábrica de produzir marginais” nos desvelam processos de uma construção fóbica da negritude, a qual não é desejada no corpo da nação. O marco conceitual da antinegritude nos permite ver especificidades das práticas em saúde reprodutiva, em segurança pública (bem como em educação, em arte e cultura, em políticas habitacionais e no mercado de trabalho) e avançar nos entendimentos sobre questões relacionadas à estruturação das relações raciais no Brasil e às dinâmicas racializadas – sempre antinegras – que surgiram conjuntamente com a nação brasileira e que continuam a operar.

No Brasil do século XIX havia o temor de a nação não estar preparada para o progresso devido à qualidade de sua população – de acordo com as teorias eugenistas, o grande contingente populacional não branco era um entrave ao progresso, e a mistura racial representava a corrupção da civilização, a prova biológica de uma contaminação que deterioraria a nação. A etnologia proposta por Nina Rodrigues, por exemplo, estava a serviço das políticas de sanitização, higienismo e controle do Estado sobre as populações negras (Pinho, 2010). Assim, vemos como as primeiras políticas públicas do Estado brasileiro no século XIX tinham em seu cerne uma perspectiva antinegra. Mesmo entre os círculos de cientistas e intelectuais que viam a miscigenação como positiva (a partir da possibilidade de branqueamento) é possível reconhecer esse caráter antinegro. Um exemplo é Arthur Ramos, que acreditava que o futuro da nação dependeria da completa assimilação da população negra, sendo que tal processo demandaria o controle por parte do Estado e um sistema de educação voltado para esse fim (Dávila, 2003).

Educação, sem dúvida, é outra arena das políticas públicas onde podemos situar um dos espectros da antinegritude. Do final dos anos 1800 até os anos 1950, a educação era entendida como uma esfera da saúde pública no Brasil. A preocupação científica, moral e legal com raça, com miscigenação e com eugenia que se desenha em meados do século XIX irá persistir pelo menos até a primeira metade do século XX, e foi essa preocupação com a “qualidade” da população nacional que orientou projetos nacionais de educação pública, projetos esses que visavam disciplinar e conter uma população considerada incivilizada. O médico, professor, crítico literário, político e primeiro diretor da Universidade do Distrito Federal,¹⁰ Afrânio Peixoto, por exemplo, usou a sua expertise em medicina para investir no estudo da relação entre as raças, o clima e a degeneração nos trópicos. Peixoto acreditava que alguns indivíduos eram biologicamente predispostos ao crime, e projetou uma ampla reforma educacional que refletia sua crença de que a degeneração racial poderia ser revertida através de melhoramentos na saúde e na educação (Dávila, 2003).

O currículo, as rotinas escolares, os códigos de vestuário e de linguagem foram e são planejados em conformidade com normas e modelos sociais específicos (branco e ocidentalizado). Ser “educado”, nesse sentido, idealmente significa se distanciar de comunidades de origem não brancas, não ocidentais. Os sistemas educacionais foram criados tanto para dar conformidade às classes operárias da Europa quanto para apagar a “não branquitude” e reforçar o padrão branco, eurocêntrico, como a norma do mundo. Todas as noções de sucesso respeitável, civilização, comportamento apropriado são herdadas de perspectivas centradas no Ocidente. O descaso por perspectivas históricas outras – ameríndias, africanas – demonstra a continuidade de uma lógica colonial e de supremacia branca como paradigma do sistema educacional brasileiro. Apesar de todos os esforços de alguns segmentos da política e sobretudo de movimentos sociais negros, a história de pessoas negras no currículo brasileiro não apenas está largamente ausente, mas essas pessoas, quando aparecem, aparecem já como “escravas” e somente como “escravas”. Elas são os *inert props*, os “acessórios inertes”, tal como descreve Wilderson III

10 UDF – idealizada por Anísio Teixeira e criada em 1935 no Rio de Janeiro.

e já referenciados aqui. Esses acessórios inertes, no livro de história de todas as crianças e adolescente, vêm – são trazidos – de um lugar não definido, na África, a qual jamais foi situada em termos de sua localização, dimensão territorial e relação com os demais continentes, ou seja, uma confirmação de uma das proposições do afropessimismo acerca da “ausência cartográfica” que define o ser negro, bem como a correlação negro = escravo já apontada anteriormente nas proposições dos afropessimistas.

Para além das ausências relativas a agência, cultura, história de povos negros, o sistema educacional perpetua uma engrenagem que rotula, discrimina, desconfia e pune crianças e adolescentes negros e negras. Essas crianças e adolescentes são visados pelo sistema educacional como um todo. O termo *school to prison pipeline* – o qual pode ser traduzido como “funil escola-prisão” – tem sido usado por diversos autores estado-unidenses para abordar a desproporcionalidade com que crianças e adolescentes pertencentes a grupos minoritários acabam no sistema prisional. Esferas das políticas públicas estado-unidenses tais como a educação, a saúde, e o sistema do *fostercare* (orfãos e lares de acolhimento) acabam por exercer vigilância, criminalização, perseguição e punição contra crianças e adolescentes negros, latinos e imigrantes. Isso leva desproporcionalmente crianças e adolescentes negros¹¹ ou à desistência escolar por “não conseguirem aprender” ou ao sistema de justiça juvenil e a partir daí a uma rotina de entradas e saídas de instituições penais (Eitzeg, 2009; Parmar; Nocella; Stovall, 2018).

Nesta seção procuramos demonstrar como práticas exercidas no seio de esferas públicas como a segurança, a saúde e a educação exercem um efeito destrutivo sobre vidas negras. Esse efeito destrutivo tem um caráter genocida na medida em que resulta em: (a) assassinato de membros do grupo; (b) dano grave à integridade física ou mental de membros do grupo; (c) submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; (d) medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio

11 Também latinos e outros imigrantes; contudo, os índices de retenção escolar, abandono escolar e de punição – incluindo suspensões, encaminhamentos para comparecer em cortes de justiça juvenil e, com a crescente policialização das escolas estado-unidenses, apreensões seguidas de presença em corte, as quais resultam em condução às instituições para delinquentes juvenis – são muito elevados para o grupo negro. Ver Bush (2010), Alexander (2010) e Vargas (2018).

do grupo. A situação descrita aqui como funil escola-prisão ainda poderia ser categorizada como: (e) transferência forçada de menores do grupo para outro grupo.

Nomeamos esta seção “As bodas do genocídio com a antinegritude” porque esse efeito genocida das práticas em segurança, saúde e educação está assentado em dinâmicas e em geografias supranacionais de terror racial (James; Amparo-Alves, 2017) que expressam a antinegritude, a qual estrutura as relações sociais e posiciona o ser “negro” em posição antagônica¹² ao mundo. Simultaneamente, essas práticas, discursos, mecanismos estatais e paraestatais (como milícias e grupos de extermínio) utilizados para eliminar, conter, civilizar o negro, correspondem à manutenção e revitalização dos *apparatus* criados para possibilitar escravidão negra. Correspondem, portanto, ao que foi anteriormente aqui colocado como a quarta proposição da corrente afropessimista, a saber: a vida póstuma da escravidão.

Presença/ausência negra e fobia nacional – ser afropessimista nos ajuda a pensar o “problema negro”?¹³

Como que mesmo em momentos de crescimento econômico, em períodos de avanços legais, ainda assim não há uma mudança significativa nas condições gerais da população negra? Como que após tantas campanhas publicitárias com modelos negras e cabelos crespos ainda são as mães negras que têm suas crianças caindo de prédios, sumindo ao brincar, e tudo isso sem causar a comoção necessária para alcançar justiça? Como que um momento de crise – tal como a crise

12 Enquanto a relação de conflito de classe pode ser pensada como uma relação de oposições entre trabalhadores explorados e capitalistas, a relação que posiciona pessoas negras no mundo a partir da modernidade seria, nas perspectivas de Wilderson III e Vargas, uma relação irreconciliável de antagonismo: “[...] a trabalhadora exige o fim das relações de exploração. A escrava, por sua vez, exige o fim do mundo [...]” (Vargas, 2017, p. 100).

13 Referência às explorações sociológicas de W. E. B. Du Bois (2007), que, ao se debruçar sobre as condições de vida e sobre a identidade e pertencimento do povo negro nos Estados Unidos, faz referência ao “problema da linha de cor” ou “problema negro” como a grande questão do século XX. Mais sobre a discussão em Chandler (2008).

de saúde pública provocada pela pandemia da Covid-19¹⁴ – torna mais evidente a propensão à morte que ronda as pessoas negras mesmo antes do seu nascimento?

A morte aos milhares pela violência urbana, pelos grupos de extermínio, pelas milícias, a morte evitável por doenças comuns, por doenças virais contemporâneas, enfim, a morte negra acontece pelas mãos do Estado e pela mão da sociedade civil, pela mão do agente de segurança que decidiu punir a alteração na voz do cliente negro, punir a tentativa de passar bem comendo picanha, punir, para prevenir que uma existência criada para não ser, não ter, não poder, venha a ser. E isso acontece mesmo quando o agente perpetrador da morte negra é outra pessoa negra:

[...] a gramática da antinegitude e seu campo assimétrico de posicionalidades são normativos, subliminares, ubíquos, transhistóricos, e assim efetivamente imunes à contestação. [...] O fato de que pessoas negras compartilham e reproduzem esse universo simbólico antinegro demonstra exemplarmente a naturalização e onipresença desse universo. (Vargas, 2017, p. 95).

Na perspectiva fanoniana, a branquitude é invisível e a negritude é visível e aterrorizante: “Mamãe, olhe, um negro. Eu estou com medo, estou com medo” (Fanon, 1967, p. 112, tradução nossa). As reflexões de David Marriot (2010, p. 216-218) a partir da concepção de “negrofobia” fanoniana apontam que

14 Devido ao escopo deste artigo, não iremos nos deter na discussão sobre a pandemia da Covid-9 e os índices de acesso a tratamento, informação, saneamento, imunização e mortalidade relacionados às populações negras. Gostaríamos, no entanto, de indicar aqui importantes trabalhos que vêm sendo dedicados às desigualdades de tratamento e de gerenciamento da crise pandêmica no que concerne ao grupo negro. Nesse sentido, a série de *podcasts* “Under the blacklight”, produzida pelo AAPF – African American Policy Forum e conduzida por Kimberlé Crenshaw entre março de 2021 a janeiro de 2022, foi uma iniciativa pioneira no sentido de examinar as conexões entre racismo, classe, patriarcado, nacionalismo e ideologias de supremacia branca que resultaram em respostas desastrosas à crise de saúde pública nos Estados Unidos (cf. African American Policy Forum, [2022]). No Brasil, o livro *População negra e COVID-19*, organizado no ano de 2021 pelo Grupo Temático Racismo e Saúde da Abrasco – Associação Brasileira de Saúde Coletiva, aborda ao longo dos artigos ali publicados variados aspectos das condições de vulnerabilidade da população negra em face da crise pandêmica (Associação Brasileira de Saúde Coletiva, 2021). Por sua vez, o artigo “Covid-19 e população negra”, de autoria de Luís Eduardo Batista, Adriana Proença e Alexandre da Silva (2021), discute como desigualdades estruturais já presentes na sociedade brasileira contribuem para tornar a população negra mais vulnerável aos efeitos da crise da Covid-19.

a ansiedade e as reações extremas que corpos negros provocam situam-se entre a fobia e o fetiche e são definitivamente marcadas pela projeção estereotípica a partir da qual pessoas negras são percebidas/entendidas. Em relação à capacidade de a dor negra despertar empatia, muitos de nossos autores e autoras apresentados aqui afirmam que há uma impossibilidade de não negros sentirem real empatia pela dor negra, que não encontra eco nas sensibilidades de outros grupos, mesmo outros grupos vivendo sob opressão. De acordo com Hartman (1997, p. 19, tradução nossa), para a dor negra ser entendida, para que o sofrimento de pessoas negras seja acessado, é sempre necessária uma espécie de procuração:

Posto diferentemente, o esforço para contrapor o lugar-comum da indiferença ao sofrimento negro requer que o corpo branco seja posicionado no lugar do corpo negro a fim de tornar esse sofrimento visível e inteligível. Assim, se essa violência se torna palpável e se essa indignação só é completamente despertada apenas através da fantasia masoquista, então se torna claro que a empatia é uma faca de dois gumes, já que, ao tornar o sofrimento do outro o seu próprio, esse sofrimento é ocluído com a obliteração do outro.

“E se fossem meninos brancos da zona sul do Rio de Janeiro que desaparecessem ao brincar, ainda estariam desaparecidos?”; “Um tio e um sobrinho brancos furando no atacadão de Amaralina, Salvador, seriam entregues a traficantes para serem torturados até a morte?”; “Um homem branco discutindo com a caixa de supermercado no Carrefour de Porto Alegre teria sido espancado até a morte?”. Assim, interminavelmente, ao buscar sensibilizar a sociedade civil, a morte negra precisa ser aproximada de mortes “humanas” – hipotéticas mortes de não negros – para causar algum espanto e lamento, os quais sempre são transitórios, passageiros.

Mesmo a tentativa de coletivos negros de sensibilizar a sociedade civil para a desigualdade e/ou para a violência racial através da performance ou do protesto que utiliza recursos artísticos – pensados em termos de seu potencial transformativo, capaz de exercer a crítica política, capaz de desvelar significados e desnaturalizar as subjetividades –, mesmo a performance celebrada como revolucionária não é suficiente para chamar a atenção para os modos naturalizados com que a sociedade civil vê a violência racial, uma vez que

[...] a negritude é produzida na e pela violência, essas afirmações acerca da capacidade da performance em desestabilizar a normalidade da violência antinegra é inútil. A sociedade civil não precisa ser tornada consciente da violência antinegra porque, de fato, ela demanda esta violência. (Soares, 2016, p. 230).

Vamos agora lançar aqui uma provocação no sentido de pensarmos quais são os limites das proposições do afropessimismo. Como pensar todos os movimentos negros – de Palmares ao Black Lives Matter – e não enxergar agência negra, e, portanto, presença negra? Como esquecer que foi de tanto Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luiza Bairros, Sueli Carneiro baterem na tecla de que não éramos uma democracia racial que hoje podemos inclusive estar publicando um artigo sobre (anti)negritude? Pensemos na pluralidade das posições políticas e intelectuais negras a partir, por exemplo, da divergência entre a inspiração gramsciana que levou Edmund Gordon (2006, p. 96, tradução nossa) a escrever o “Austin School manifesto”: “[...] luta para se libertar da opressão, na luta por igualdade...” e a rejeição de Wilderson III (2003, p. 1, tradução nossa) às gramáticas marxistas de opressão e resistência: “[...] a incomensurabilidade do sujeito negro com as categorias-chave da teoria marxista [...]. Aqui vemos delinear-se uma tensão entre as propostas e projetos políticos de libertação negra, mas além da tensão vemos sobretudo agência.

Mas, propondo que a vantagem da perspectiva afropessimista, do ponto de vista de reorganizar as lutas negras na diáspora, está na busca da autonomia política negra, na busca de uma gramática de dor, de luta, na não equiparação de dores e no não uso do sofrimento negro por agendas outras, Wilderson III (2020, p. 14, tradução nossa). coloca que

afropessimismo, então, é menos uma teoria e mais uma metateoria: um projeto crítico que através do emprego da negritude enquanto lente de interpretação interroga a lógica presumida, não dita do marxismo, do pós-colonialismo, da psicanálise e do feminismo através de rigorosa consideração teórica acerca de suas propriedades e pretensão lógica [...] é pessimista acerca das afirmações que as teorias de libertação fazem quando tentam explicar o sofrimento negro ou quando tentam criar analogias entre o sofrimento negro e o sofrimento de outros seres oprimidos.

Assim, a principal conclusão de autores pensando a antinegritude e a evidência do genocídio antinegro é acerca da necessidade de uma frente negra que assuma a “profundidade estrutural da antinegritude” (Vargas, 2017, p. 104), e que a partir desse entendimento possa organizar suas lutas.

Como cientistas sociais precisamos de ferramentas analíticas que nos permitam elucidar problemas da sociedade contemporânea. Usando a reflexão assentada no trabalho de campo e na revisão teórica do campo dos estudos de diáspora africana a partir da Escola de Austin e dos *black studies* – a partir do afropessimismo –, procuramos desvelar um cenário crítico e desigual que se apresenta em todas as esferas da sociedade brasileira, esperando lançar luz sobre como se materializa e como opera o que aqui conceituamos como antinegritude. Esperamos que se possa fazer uso desses constructos teóricos enquanto instrumentos capazes de criticamente engajar-se com achados de pesquisa que dialoguem com o fato de que os índices de homicídios, de violência policial, de discriminação no mercado de trabalho, de desemprego, de morte materna, de segregação residencial, entre outros, têm, desde sempre, afetado desproporcionalmente brasileiras e brasileiros negros (Pinho; Vargas, 2016). A antropologia brasileira até recentemente vinha optando por não considerar o vetor terror de Estado ou terror racial em suas análises. Na verdade, após o surgimento da disciplina no Brasil, com Nina Rodrigues e sua preocupação com o “problema negro” (o problema de ter negros no corpo nacional, ou, em outras palavras, o risco de “contaminação”), raça, não sendo mais um dado biológico, passou a segundo, terceiro, ou não existente plano nas análises antropológicas, exceto quando em abordagens relacionadas às expressões culturais e/ou religiosas negras (Soares, 2019).

O campo da antropologia, igual a outros campos da produção acadêmica no Brasil (e igual a outros campos da vida social onde há presença, qualidade de vida, subjetividade, poder, respeitabilidade), é marcado pelo que José Jorge de Carvalho (2007) denomina “confinamento racial”, ou seja, o meio acadêmico brasileiro é branco e não costuma discutir sua brancura/branquitude. Assim, o debate, as pesquisas, as análises sobre raça, racismo e relações raciais ainda são fortemente marcados pela desconfiança em relação a possível não objetividade das análises produzidas por pesquisadoras e pesquisadores negros. Aqui é possível retornar a proposição fanoniana de que negros só existem enquanto seres raciais; sendo seres raciais estudando raça, não seriam objetivos. Já o ser

universal, branco, e portanto ser não racial, conseguiria garantir a tão preciosa objetividade científica mesmo que o termo “relações raciais” suponha minimamente dois polos de uma relação. Ou seja, tornando essa reflexão em uma pergunta explícita: como podem pessoas brancas estudando relações raciais serem objetivas? Ou melhor: o que garante, primordialmente, às pessoas brancas estudando raça e relações raciais cientificidade e objetividade?

Não esperamos encerrar aqui qualquer discussão, ao contrário, procuramos fomentar novas discussões e, quem sabe, ações. Um último pensamento que cabe ser lançado aqui diz respeito ao que se tem convencionado denominar “políticas identitárias”. Após colocar a perspectiva do afropessimismo, de advenir que vivemos uma “vida póstuma da escravidão” e um genocídio antinegro na tentativa de encontrar ferramentas de investigação e de análise das condições de vida (e morte) de pessoas negras a nível transnacional, pensamos ser a discussão aqui esboçada muito menos sobre “identidade negra”, e muito mais sobre vir a ser – devir negra/negro em um mundo antinegro. É nesse âmbito da discussão de negritude e branquitude – não enquanto identidades, não enquanto cultura(s), mas enquanto condição – ou não condição – de existência e enquanto posicionalidade em relação ao mundo iniciado pela modernidade (e pré-modernidade) que situamos a (anti)negritude.

Referências

AFRICAN AMERICAN POLICY FORUM. Under the blacklight: the intersectional vulnerabilities that Covid lays bare. In: AFRICAN AMERICAN POLICY FORUM. New York: AAPF, [2022]. Disponível em: <https://www.aapf.org/blacklight>. Acesso em: 30 jan. 2022.

ALEXANDER, M. *The New Jim Crow: mass incarceration in the era of colorblindness*. New York: The New Press, 2010.

AMPARO-ALVES, J. *Macabre specialities: the politics of race, gender and violence in a neo liberal city*. 2012. Tese (Doutorado) – College of Liberal Arts, University of Texas, Austin, 2012.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA. *População negra e COVID-19*. Organização Grupo Temático Racismo e Saúde da ABRASCO. Rio de Janeiro: Abrasco, 2021. Disponível em: https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2021/10/E-book_saude_pop_negra_covid_19_VF.pdf. Acesso em: 22 fev. 2022.

BATISTA, L. E.; PROENÇA, A.; SILVA, A. da. Covid-19 e a população negra. *Interface*, Botucatu, v. 25, e210470, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/RRgJnJCtpsXFZYRhCGykJb/?lang=pt>. Acesso em: 23 fev. 2022.

BUCKWALTER, M. *Eugenics: science's dark past or today's biotechnology?* [S. l: s. n.], 22 Nov. 2006. Disponível em: <https://www.goshen.edu/bio/Biol410/bsspapers06/MBeugenics.html>. Acesso em: 23 maio 2021.

BUSH, W. S. *Who gets a childhood?: race and juvenile justice in twentieth-century Texas*. Athens: University of Georgia Press, 2010.

CARVALHO, J. J. de. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. *Padê: estudos em filosofia, gênero e direitos humanos*, Brasília, v. 2, n. 1, p. 31-48, 2007.

CHANDLER, N. Of exorbitance: the problem of the Negro as a problem for thought. *Criticism*, [s. l.], v. 50, n. 3, p. 345-410, Summer 2008.

CLIFFORD, J. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Arlington, v. 9, n. 3, p. 302-338, Aug. 1994.

CONLEY, L. Year of the economist. In: FAST COMPANY. [S. l: s. n.], 1 Nov. 2005. Disponível em: <https://www.fastcompany.com/54282/year-economist>. Acesso em: 23 maio 2021.

CRIOLA. Nossa luta. In: CRIOLA. Rio de Janeiro: Criola, 2021. Disponível em: <https://criola.org.br/nossa-luta/>. Acesso em: 20 maio 2021.

DÁVILA, J. *Diploma of whiteness: race and social policy in Brazil, 1917-1945*. Durham: Duke University Press, 2003.

DU BOIS, W. E. B. *The souls of the Black folk*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

EITZEG, N. A. Education or incarceration: zero tolerance policies and the school to prison pipeline. *Forum of Public Policy*, [s. l.], n. 2, 2009. Disponível em: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ870076.pdf>. Acesso em: 24 maio 2021.

FANON, F. *Black skins, white masks*. Translated by Charles Lam Markman. New York: Groove Press, 1967.

FREIRE, A. Cabral defende aborto contra violência no Rio de Janeiro. *G1*, Rio de Janeiro, 24 out. 2007. Disponível em: <https://g1.globo.com/Noticias/Politica/O,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JAN EIRO.html>. Acesso em: 23 maio 2021.

GORDON, E. T. *Disparate diasporas: identity and politics in an African-Nicaraguan community*. Austin: University of Texas Press, 1998.

GORDON, E. T. The Austin School manifesto: an approach to the Black or African Diaspora. *Cultural Dynamics*, Newbury Park, v. 19, n. 1, p. 93-97, 2006.

HAMILTON, R. S. *Routes of passage: conceptualizing the African Diaspora*. East Lansing: Michigan State University Press, 2006.

HARTMAN, S. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York: Oxford University Press, 1997.

JAMES, J.; AMPARO-ALVES, J. Terror e securitização doméstica: geografia imperial da violência policial antinegra. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. H. C. (org.). *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 125-169.

MARRIOT, D. On racial fetishism. *Qui Parle Journal*, Durham, v. 18, n. 2, p. 215-248, Spring-Summer 2010.

NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NESHER, T. Israel admits Ethiopian women were given birth control shots. *Haaretz*, [s. l.], 27 Jan. 2013. Disponível em: <http://www.haaretz.com/israel-news/israel-admits-ethiopian-women-were-given-birth-control-shots.premium-1.496519>. Acesso em: 10 maio 2021.

PARMAR, P.; NOCELLA, A.; STOVALL, D. *From education to incarceration: dismantling the school-to-prison pipeline*. 2nd ed. New York: Peter Lang, 2018.

PATTERSON, O. *Slavery and social death: a comparative study*. Boston: Harvard University Press, 1985.

PATTERSON, W. *et al. We charge genocide: the historic petition to the United Nations for relief from a crime of the United States government against the Negro people*. New York: Civil Rights Congress, 1951.

PINHO, O. *O mundo negro: hermenêutica crítica da reafrikanização de Salvador*. Curitiba: Progressiva, 2010.

PINHO, O.; VARGAS, J. H. C. (org.). *Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira*. Cruz das Almas: Liberac, 2016.

ROBERTS, D. *Killing the black body: race, reproduction and the meaning of liberty*. New York: First Vintage Editors, 1997.

ROCHA, L. O. *Outraged mothering: Black women, racial violence, and the power of emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora*. 2014. Tese (Doutorado) – College of Liberal Arts, University of Texas, Austin, 2014.

ROCHA, L. O. Morte íntima: a gramática do genocídio antinegro na Baixada Fluminense. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. C. (org.). *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 37-66.

SANTOS, A. L. M. dos. O genocídio do negro brasileiro: uma (re)leitura para espaços-tempos de pandemia. *Sul21*, Porto Alegre, 5 jun. 2020. Disponível em: <https://sul21.com.br/opiniao/2020/06/o-genocidio-do-negro-brasileiro-uma-releitura-para-espacos-tempos-de-pandemia-por-anderson-luiz-machado-dos-santos/>. Acesso em: 10 maio 2021.

SANTOS, S. B. *Brazilian Black women's NGOs and their struggles in the área of sexual and reproductive health: experiences, resistance, and politics*. 2008. Tese (Doutorado) – College of Liberal Arts, University of Texas, Austin, 2008.

SANTOS, S. B. Controlling Black women's reproductive health rights: an impetus to Black women's collective organizing. *Cultural Dynamics*, Newbury Park, v. 24, n. 1, p. 13-30, Mar. 2012.

SEXTON, J. *Amalgamation schemas: antiblackness and the critique of multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

SEXTON, J. The social life of the social death: on afro pessimism and black optimism. *InTensions*, Toronto, n. 5, Fall/Winter 2011. Disponível em: <http://www.yorku.ca/intent/issue5/articles/jaredsexton.php>. Acesso em: 10 maio 2021.

SOARES, M. A. S. A ontologia do tema negro: produção artística, autonomia e posicionalidade da negritude na mobilização do Akoben. In: PINHO, O.; VARGAS, J. (org.). *Antinegritude: o impossível sujeito negro na formação social brasileira*. Cruz das Almas: Liberac, 2016. p. 217-235.

SOARES, M. A. S. On the colonial past of anthropology: teaching race and coloniality in the global south. *Humanities*, [s. l.], v. 8, n. 2, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/h8020088>. Acesso em: 10 maio 2021.

VARGAS, J. H. C. Hyper-consciousness of race and its negation: the dialectic of white supremacy in Brazil. *Social Identities*, London, v. 11, n. 4, p. 443-470, Mar. 2004.

VARGAS, J. H. C. A Diáspora Negra como genocídio: Brasil, Estados Unidos ou uma geografia supranacional da morte e suas alternativas. *Revista da ABPN*, Guarulhos, v. 1, n. 2, p. 31-55, jul./out. 2010a.

VARGAS, J. H. C. *Never meant to survive: genocide and utopias in Black Diaspora communities*. Washington: Rowman and LittleField Publishers, 2010b.

VARGAS, J. H. C. Por uma mudança de paradigma: antinegitude e antagonismo estrutural. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. H. C. (org.). *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 91-105.

VARGAS, J. H. C. *The denial of antiblackness: multiracial redemption and Black suffering*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.

VARGAS, J. H. C. Introduction. In: JUNG, M.-K.; VARGAS, J. H. C. (ed.). *Antiblackness*. Durham: Duke University Press, 2021. p. 1-15.

WILDERSON III, F. B. Gramsci's Black Marx: whither the slave in civil society. *Social Identities*, London, v. 9, n. 2, p. 225-240, 2003.

WILDERSON III, F. B. *Incognegro: a memoir of exile and apartheid*. Boston: South End Press, 2008.

WILDERSON III, F. B. Biko e a problemática da presença. In: FLAUZINA, A. L. P.; VARGAS, J. H. C. (org.). *Motim: horizontes do genocídio antinegro na Diáspora*. Brasília: Brado Negro, 2017. p. 67-89.

WILDERSON III, F. B. *Afropessimism*. New York: Liveright Publishing Corporation, 2020.

Recebido: 30/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/30/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Os “múltiplos afluentes” que permeiam as relações raciais contemporâneas: problematizações sobre branquitude, políticas de inimizade e segurança pública

The “multiple affluents” that permeate contemporary racial relations: problematizations about whiteness, enmity policies and public security

Mari Cristina de Freitas Fagundes^I

<https://orcid.org/0000-0002-8545-2756>
maricris.ff@hotmail.com

Paula Correa Henning^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-3697-9030>
paula.c.henning@gmail.com

^I Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil

^{II} Universidade Federal do Rio Grande – Rio Grande, RS, Brasil

Resumo

O artigo tem como proposta uma discussão sobre relações raciais no campo da segurança pública, tendo como fio condutor uma pesquisa de campo realizada no estado da Paraíba, no decorrer dos anos de 2019 e 2020. Aqui problematizamos um dos eixos analíticos construídos ao longo do estudo, denominado políticas de inimizade. Nele, além de fazermos uma discussão sobre branquitude e necropolítica, apontamos para a necessidade de pensarmos sobre a existência de um fazer morrer, quando os marcadores raça e juventudes se interseccionam no campo da segurança pública. Apoiadas em estudiosos e estudiosas como Achille Mbembe, Michel Foucault, Maria Aparecida Silva Bento, Michel Misse, entre outros, é que buscamos problematizar os múltiplos afluentes que seguem construindo estratégias de morte e de vida de forma desigual no cenário brasileiro.

Palavras-chave: branquitude; necropolítica; governamentalidade; Paraíba Unida Pela Paz.

Abstract

The article proposes a discussion on race relations in the field of public security, having as a guideline a field research carried out in the State of Paraíba in Brazil, during the years 2019 and 2020. Here we problematize one of the analytical axes built throughout the study, called enmity policies. In it, besides making a discussion about whiteness and necropolitics, we point to the necessity of thinking about the existence of making people die, when markers of race and youth intersect in the field of public security. Supported by scholars such as Achille Mbembe, Michel Foucault, Maria Aparecida Silva Bento, Michel Misse, among others, we seek to problematize the multiple affluents that continue to construct death and life strategies in an unequal way in the Brazilian scenario.

Keywords: whiteness; necropolitics; governmentality; Paraíba United For Peace.

Juventude negra. Encarceramento em massa. Juventudes vivas. Autos de resistência. Raça. Violência. Projetos culturais. Impunidade. Maioridade penal. Governança. Salvação. Controle. Produção. Adjetivos e propostas que se articulam não raramente em nosso cotidiano, seja porque assistimos a filmes, séries, jornais; seja porque escutamos músicas, entrevistas, desabafos; lemos jornais, poemas, letras de músicas; enxergamos e interpretamos corpos, corporeidades. Academia, mídia, estatísticas, senso comum, teias ínfimas e infinitas que se articulam na arte do conhecimento, da disciplina, da produção, da biopolítica: na gestão da vida e da morte na governamentalidade contemporânea. É nessa miríade de relações que lançamos nossos olhares às políticas de segurança pública visando, mais precisamente, compreender como policiais militares, gestoras e gestores paraibanos abordam os marcadores raça e juventudes.

Na correnteza dessas discussões engendramos este artigo, buscando, a partir das teorizações de Michel Foucault, Achille Mbembe e algumas autoras e alguns autores do campo da sociologia das relações raciais e da violência, mobilizar conceitos como governamentalidade, biopolítica, necropolítica e branquitude. Desse modo, enfrentamos algumas discussões sobre fazer viver, deixar morrer e fazer morrer no campo da segurança pública, tendo como fio condutor uma pesquisa empírica realizada, no estado da Paraíba, com policiais militares, gestoras e gestores de uma política desenvolvida no campo da segurança pública, entendida como produtora da vida: o Programa Paraíba Unida pela Paz (PPUPP). A pesquisa que segue é fruto desse estudo e, por meio dela, buscamos apontar as artimanhas do fazer morrer, mesmo em políticas ditas de vida.

As aproximações¹ entre Michel Foucault e Achille Mbembe se tornaram recorrentes diante da realidade que atravessamos no Brasil, tendo em vista as

1 Oportuno destacar que os debates entre Michel Foucault e Achille Mbembe têm sido mobilizados no contexto brasileiro. Aqui, efetuamos o cruzamento entre esses autores, bem como com pesquisadoras brasileiras e pesquisadores brasileiros, visando pontuar o quanto “governar” não resulta apenas num atuar estatal, mas se irradia por diferentes setores da sociedade. Logo, quando mobilizamos conceitos como os de biopolítica e necropolítica, assim como o de políticas de inimizade, elaborado por Mbembe (2017), o ligamos, diretamente, ao conceito de governamentalidade, desenvolvido por Foucault (2008), visto que há chancela por parte do Estado, instituições e nossa enquanto sujeitos, enquanto sociedade, para a produção da morte, da vida e para a manutenção de privilégios de parte da população, como buscaremos demonstrar ao longo deste artigo.

relações de morte como estratégia de gestão que operam no cenário atual, especialmente em tempos pandêmicos. Aqui, além de apontarmos o quanto há um acirramento desse poder de morte no presente, olhamos para as articulações históricas que produzem subjetividades de policiais militares diante da nomeação, abordagem e naturalização dos sujeitos suspeitos. Buscamos problematizar como as estratégias de governança são postas em ação no estado da Paraíba, onde o índice de letalidade policial é o terceiro menor do Brasil, ao passo que a mortalidade relativa da juventude negra é considerada alta.

Os trabalhos no campo da sociologia da violência sinalizam para a existência de um “currículo oculto” que permeia a formação das e dos soldados da polícia militar, a construção do chamado tirocínio policial, visto que há uma ênfase para a aprendizagem “na rua” por parte desses agentes da segurança pública (Schlittler, 2016). Nosso intento, aqui, além de discutir as metamorfoses do racismo no campo da segurança pública, em especial a paraibana, é demonstrar que existem estratégias visíveis e não ocultas na composição do atuar policial e estas se ligam, fundamentalmente, às relações raciais, invisibilizando, estrategicamente, os privilégios da branquitude, ao passo que elegem o “outro” como o suspeito, o bandido, o perigoso, o matável.

Conceitos como branquitude e privilégio serão melhor delineados ao longo do texto, mas cabe frisar, desde já, que a branquitude não se trata de uma categoria fixa, como nos coloca Maia (2019), mas uma prática que se vale de diferentes performances levando em consideração o lugar social, a classe, entre outros elementos que requerem essa performatividade. Há disposições, valores, visão de mundo que se imbricam na formação e sustentação do privilégio branco. Diante da composição histórica brasileira, ser branco já reverbera em privilégios para essa raça, tendo em vista as inúmeras barreiras sociais sistematicamente construídas ao longo da nossa formação social. É para esse debate que convidamos a/o leitor/a para adentrar as linhas que seguem.

Biopolítica e necropolítica: alargamentos possíveis para pensar o cenário brasileiro

Necropolítica tem sido um conceito recorrentemente mobilizado, o que demandou de pesquisadores e pesquisadoras a necessidade de alertar para

o seu alargado uso e para a possibilidade de esvaziamento de sua potencialidade se empregado em qualquer situação (Rodrigues, 2021). Aqui não nos deteremos nesse ponto, mas cabe frisar, de início, que estaremos acionando os escritos de Achille Mbembe (2014, 2017, 2018) em uma perspectiva política, isto é, estratégica, como nos ensinou Antônio Sérgio Guimarães (2005) ao falar sobre a potencialidade do termo raça no Brasil. Mais do que necropolítica, agenciaremos o conceito políticas de inimizade, desenvolvido por Mbembe (2017), visto que estas são os fios que se alastram socialmente, se capilarizam e tornam possível que uma gestão da morte se irradie.

Antes de chegarmos na precisão desses conceitos, cabe situar que o filósofo camaronês Achille Mbembe – o qual prefere ser nomeado como um teórico decolonial – traça suas discussões com inúmeros autores como Frantz Fanon, Giorgio Agamben, Carl Schmitt, entre outros, mas aqui nos aproximaremos das discussões que efetua com Michel Foucault, visto que o conceito necropolítica é desenvolvido a partir das problematizações que Mbembe efetua sobre biopolítica, isto é, um poder sobre a vida. No curso “Em defesa da sociedade”, mais precisamente, na aula de 17 de março de 1976, Foucault (2005) traça suas discussões sobre o racismo de Estado, discussão essa que já havia sido iniciada no último capítulo do primeiro volume do livro *História da sexualidade, a vontade de saber* (Foucault, 1997), mas que toma contornos mais precisos na referida aula.

É interessante notar que mesmo diante dos alargamentos que Mbembe efetua sobre as teorizações foucaultianas, ambos tomam como elemento central de suas análises a vida, embora, para Mbembe, a morte de alguns não possa mais ser tomada na ordem da exceção, como supunha Foucault, mas como o motor das relações sociais modernas (Lima, F., 2018). Poderíamos sintetizar, então, que o elemento central que aproxima as teorizações desses autores é a vida, enquanto a gestão da morte é o que os afasta, visto que, ao tratarmos das relações raciais, o “fazer morrer” não pode ser visto apenas como um poder de espada, algo que diz não, mas como um fio condutor das nossas relações sociais, segundo os escritos mbembianos (Fagundes; Queiroz, 2019).

Ao analisarmos o campo da segurança pública brasileiro, torna-se possível identificar, historicamente, o quanto o marcador raça foi sistematicamente invisibilizado na construção de políticas públicas de segurança, embora os índices de mortalidade envolvendo a população negra sejam significativamente

superiores² e reiterados (Fagundes, 2021). Além disso, frequentemente o olhar dirigido a esse marcador alinha-se à perspectiva do risco e, conseqüentemente, à necessidade de controle. No Brasil, as políticas de embranquecimento e, posteriormente, de higienização implementadas no início do século XX acabaram por alocar parte da população negra em regiões periféricas dos centros urbanos. Ademais, foram primordiais para a construção da memória social, onde permaneceu a raça branca com pouca ou nenhuma problematização quanto ao seu status de privilégio e, em contrapartida, a população negra como produtora da criminalidade e do risco.

Isso nos permite perceber o quanto a gestão da morte – embora não entendamos esta apenas como a retirada da vida, na esteira de Foucault (2005) – se tornou um mecanismo de governança no Brasil, pois, além de mobilizar políticas estatais e agentes do Estado, como é o caso das polícias, alastra-se no imaginário social, tecendo os fios da governamentalidade contemporânea, tendo a raça como o seu motor. Olhando mais precisamente para o campo da segurança pública, torna-se possível identificar que a parca discussão sobre raça e racismo no âmbito das políticas de segurança, quando a abordagem ocorre, alinha-se aos pressupostos de gestão do risco e de controle.

Ao deslocar o olhar eurocentrado sobre as discussões raciais, Achille Mbembe (2017) aponta para as diferentes Áfricas compostas ao longo da modernidade, demonstrando as relações geminadas entre plantation, colônias, escravidão e democracia. Mirando o processo histórico brasileiro, identificamos o quanto a fraturada construção democrática se especializou em trilhar rastros mortíferos diante das fronteiras porosas que nos constroem e nos segregam.

A expressão utilizada por Mbembe – fronteiras porosas – representa de forma precisa o vivenciado no Brasil, visto que não é raro ouvirmos sobre a inexistência do racismo nesse território, pois não houve segregação racial como ocorrera nos Estados Unidos, comparação essa já refutada inúmeras vezes

2 Cabe pontuar que um dos déficits do campo de segurança foi a construção sistemática de dados, isto é, produção estatística confiável. Em um país com dimensões continentais como o nosso, os dados estatísticos – embora possamos problematizá-los – tornam-se necessários para “bem governar” a população. Por outro lado, a não produção de dados também é uma estratégia de governança, visto que não conhecer uma dada realidade também impossibilita a construção de políticas reparatórias, assim como o não direcionamento de esforços para conter o extermínio de uma população, por exemplo.

(Cardoso, 2008; Schucman, 2012), embora tenha encontrado ressonância em autores clássicos que desenvolveram suas pesquisas na recente república brasileira (Pierson, 1971). A ideia de uma fronteira porosa nos permite construir a imagem de que é possível a passagem pelas fronteiras; não significa que essa travessia venha ilesa dos resquícios do território atravessado, tampouco que haja um trânsito livre. Não significa, também, que marcas sejam suprimidas.

É nesse sentido, inclusive, que tanto Michel Foucault (2005) quanto Achille Mbembe (2017) apontam para a morte não apenas em seu sentido físico, isto é, a retirada da vida, mas também esse “marcar” corpos, o qual possibilita nomear territórios de risco, sujeitos de risco, mais propensos ou não ao cometimento de práticas delitivas. Como veremos, por meio das falas dos entrevistados e das entrevistadas, a construção de um sujeito suspeito, ou, como destaca Michel Misse (2008, 2010), um sujeito criminal, dá-se a partir da acumulação social da violência, essa que se impregna em pequenos gestos, mas também por meio da aniquilação de sujeitos em depósitos de supermercados,³ com pés no pescoço,⁴ em políticas públicas que não conseguem enfrentar a redução da mortalidade da juventude negra, tendo como justificativa que o perfil de quem mais mata e morre são jovens negros, por exemplo (Brasil, 2016). Aqui perguntamos: é mesmo sobre a gestão da vida que tratamos no campo da segurança pública quando marcadores como raça e juventudes se articulam?

Michel Foucault (2008) nos explicou sobre o como da construção de espaços, territórios e sujeitos ao abordar o conceito de governamentalidade, salientando que a população foi o disparador para que os processos biopolíticos de compreensão das recorrências, dispersões, e para que a construção da normalidade, de controle, se preferirmos, se tornassem possíveis em meio à gama populacional. Tratando das relações raciais e das ficções úteis criadas por meio do processo de exploração das colônias, Achille Mbembe (2017) aponta que indígenas e demais populações nativas, assim como os povos vindos da África, foram os sujeitos marcados pelo manto da “outridade”, o qual segue causando efeitos

3 Em setembro de 2019 um vídeo, onde um jovem negro, de 17 anos, era chicoteado pelos seguranças de um supermercado, circulou nas redes sociais. A punição direta ocorrera porque, supostamente, ele havia tentando furtar uma barra de chocolate do estabelecimento. Ver Ribeiro (2019).

4 Em maio de 2020, George Floyd foi morto por um policial, em Minneapolis, Estados Unidos. O policial ajoelhou-se sobre o pescoço até provocar a sua morte. Mais informações, consultar Caso...(2020).

na construção das fronteiras porosas ou, ainda, na relação de quase vivos quase mortos que compõe o tecido social, na atualidade.

À medida que essa construção se estabelece há, conseqüentemente, o firmamento de relações de poder díspares, posto que outra raça é tida como privilegiada, mais do que isso, considerada “norma/neutra”, qual seja, a raça branca. Como nos faz pensar Lia Schucman (2012), nós, brancos e brancas, além de ocuparmos um local de privilégio ao longo da nossa composição social, somos produtores e produtoras ativos e ativas dessa desigualdade no presente. Nas palavras de Maria Aparecida Silva Bento (2002, p. 45):

[...] a escravidão envolveu apropriação indébita concreta e simbólica, violação institucionalizada de direitos durante 400 dos 500 anos que tem o país. Assim, a sociedade empreendeu ações concretas para apagar essa “mancha negra da história”, como fez Rui Barbosa, que queimou importante documentação sobre esse período. Essa herança silenciada grita na subjetividade contemporânea dos brasileiros, em particular dos brancos, beneficiários simbólicos ou concretos dessa realidade.

Esses benefícios circulam pelas instituições, nas práticas cotidianas, no agir dos agentes públicos, nas legislações, nas políticas públicas, nesta escrita (Almeida, 2019). Há, como afirma Schucman (2012, p. 29), “uma hipervalorização silenciosa do branco”, a qual sustenta relações de poder assimétricas ao longo da nossa composição, visto que “[...] a branquitude é um constructo ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista” (Silva, P., 2017, p. 27).

Ao mirar o campo da segurança pública, é possível identificar as artimanhas da branquitude agindo em diferentes facetas. O mais comum são debates voltados para o encarceramento em massa da população negra, assim como a morte dessa população (Sinhorretto, Morais, 2017). Essa discussão, entretanto, toma o marcador raça como ligado à população negra e como um “objeto” a ser analisado, não enfrentando a população branca como mobilizadora desse encarceramento, tampouco como beneficiária dessa posição hierárquica.

À medida que o branco, enquanto raça, elege “objetos” de análise, constrói subjetividades, coloca-se em uma posição de neutralidade científica (Bento, 2002). Guerreiro Ramos (1981), já na década de 1950, sinalizava para o problema

do branco, visto que enquanto os pesquisadores e as pesquisadoras elegiam o negro como “tema”, não se colocavam como elementos de análise. No diálogo com Schucman (2012), podemos apontar para a hipervalorização silenciosa que rotula a intelectualidade, isto é, intelectuais tendem a ser entendidos como brancos, enquanto os suspeitos, os bandidos, os encarcerados são compostos pelas categorias de não brancos.⁵ Quando há negros e negras intelectuais, as duas categorias – intelectual e negra/o – são nomeadas, assim que se apresenta o autor ou autora.

Priscila Silva (2017) atenta para a necessidade de não tratarmos as discussões sobre relações raciais numa dualidade brancos versus negros, mas pensar nessa produção a partir dos efeitos produzidos por meio da miscigenação e das composições sociais daí advindas.⁶ Quando pensamos esses elementos e os trazemos para a atualidade, especialmente, no campo da segurança pública, o qual se fundamenta em legislações, políticas públicas e agentes públicos, muitas vezes se torna problemático olhar essas relações e apontar os efeitos da branquitude, mais ainda quando tratamos da gestão de políticas públicas, visto que a justificativa de ações fundamenta-se em números, como se eles fossem uma realidade em si e não recorte de um dado interesse (Popkewitz; Lindblad, 2001). Entretanto, trabalhando com os conceitos de acumulação social da violência, saber estatístico e sujeição criminal, é imprescindível questionar o olhar “interessado” das políticas públicas e o quanto elas seguem marcando locais e sujeitos como produtores das políticas e seus receptores.

Como nos colocam Traversini e Bello (2009, p. 144) “[...] um local passa a ser considerado de risco quando são associadas várias condições ou fatores tais

5 As discussões sobre antinegitude têm apontado para o não reconhecimento do negro como parte da humanidade, tendo em vista as sistemáticas formas de exclusão dessa população, além de serem parte constitutiva das subjetividades das pessoas não negras no mundo moderno, sinalizando a dificuldade de uma mudança estrutural sem que antes se reveja noção de humanidade (Vargas, 2020). Um outro ponto importante trazido por essas discussões é o fato de se nomear pessoas negras e não negras, contrapondo, assim, a ideia de uma superioridade racial quando se nomeia pessoas brancas e não brancas, isto é: mesmo diante de uma perspectiva crítica, nomeia-se primeiramente brancos, e os “outros” são os que não se encaixam nessa nomenclatura.

6 Importante frisar que branqueamento e branquitude são elementos distintos. O primeiro trata-se dos efeitos da miscigenação e, o segundo, das posições de poder da raça branca. Dialogando com Bento (2002), há conexões entre esses dois conceitos, visto que o branqueamento foi inventado pela própria elite branca, ocasionando privilégios a esta.

como: analfabetismo, baixa escolarização, falta de empregos, condições potenciais para a proliferação de doenças, entre outras características dessa ordem”, como a criminalidade. Aqui cabe pontuarmos, mais uma vez, como diferentes pontilhados se articulam na construção de uma necropolítica, pois a construção de políticas públicas que reforçam certos locais como “naturalmente” de risco servem para construir “classes de pessoas”, reificando posições de sujeitos e asseverando desigualdades. Assim, podemos apontar que o Estado, ao ratificar essas posições, contribui para a construção de políticas de inimizade, visto que reforça territórios como de risco, como problema, como espaços a serem tutelados e vigiados pelas instituições e pela própria sociedade, quando não leva em consideração um diálogo horizontal e interseccional para a implementação de políticas públicas, como as de segurança.

Seguindo o diálogo com Mbembe (2014, 2017), a raça é o motor que autoriza o fazer morrer. Desse modo, as políticas de inimizade constituem-se em estratégias do racismo, as quais tomam caráter de veneno e de antídoto nas sociedades democráticas, visto que ora se apresentam como elementos geradores de risco, medo, ora como as justificativas para o extermínio de parte da população, tomando “extermínio” não só como a retirada da vida, mas também como as práticas que marcam corpos quase vivos, quase mortos. Como nos sinaliza o autor:

A transformação da guerra em *pharmakon* da nossa época, em contrapartida, libertou paixões funestas que, pouco a pouco, empurram as nossas sociedades para fora da democracia, transformando-as em sociedade de inimizade, como aconteceu durante o colonialismo. [...] A guerra contra o terror e a instauração de um “estado de exceção” a uma escala mundial vêm apenas dar-lhe força. (Mbembe, 2017, p. 11, grifo do autor).

Atentando para essas discussões, ao longo dos anos de 2019 e 2020, estudamos o Programa Paraíba Unida pela Paz (PPUPP), uma política pública desenvolvida no estado da Paraíba e referenciada nacionalmente pela redução dos índices de crimes violentos letais intencionais (CVLI) em oito anos consecutivos (Paraíba, 2019). Por outro lado, esse mesmo estado figura como um dos territórios entendidos como de média a alta vulnerabilidade relativa, como apontamos acima; a chance de um jovem negro morrer em relação a um jovem branco é 8,82 vezes maior (Lima, R., 2017).

O nosso olhar se dirigiu às ações realizadas na capital paraibana, João Pessoa, e região metropolitana, visto que o curso de formação acompanhado ocorreu na capital. Além disso, ela fora escolhida como uma das cidades para a implementação do Plano Juventude Viva,⁷ pois o índice de mortalidade de jovens negros era considerado entre médio e alto. As regiões de João Pessoa com maior índice de mortalidade juvenil negra eram Alto do Céu (área específica do bairro Mandacaru), Padre Zé, Varjão e Planalto da Boa Esperança. Além disso, cidades que fazem parte da região metropolitana e eram recorrentemente referenciadas pelos entrevistados e pelas entrevistadas também foram contempladas pelo plano, como foi o caso de Bayeux e Santa Rita.

João Pessoa é uma cidade litorânea e com um acervo histórico considerável, além de estar próxima de cidades como Olinda (PE) e Natal, recebendo turistas de diversas regiões. Essa divisão entre praia e bairros periféricos foi um dos pontos ressaltados ao longo das entrevistas, posto que o território é considerado um elemento basilar para a realização das abordagens policiais, como pontuado a seguir.

Foi diante de uma política reconhecida como produtora da vida e a alta mortalidade de parte da população que passamos a investigar como o programa em questão criava estratégias, ou não, para a contenção da mortalidade da juventude negra. Com isso, fundamentadas na pesquisa qualitativa (Becker, 1993), realizamos entrevistas com policiais militares e com gestores e gestoras, visto que o PPUPP, embora seja desenvolvido pela Secretaria de Segurança e Defesa Social da Paraíba (SESDS), tem como articuladores as polícias militar, civil e corpo de bombeiros. Como prevê a lei nº 11.049/2017 (Paraíba, 2017), que a institui, a política busca garantir a atuação integrada entre os órgãos da secretaria, prezando pelo cumprimento de metas e uma gestão para resultados.

Visando compreender a percepção desses agentes sobre a mortalidade da juventude negra e como as relações raciais eram enfrentadas na composição da política em questão, nosso olhar foi dirigido para os agentes da polícia militar, buscando nos aproximar de oficiais e de alunos e alunas praças. Os primeiros, agentes responsáveis pela formação e composição de políticas públicas;

7 O Plano Juventude Viva foi uma política desenvolvida pelo governo federal – gestão Dilma Rousseff – que visava a implementação de políticas públicas envolvendo diferentes secretarias, a fim de reduzir o genocídio da juventude negra no país (Schlittler, 2016).

os segundos, recém-ingressados e ingressadas no Curso de Formação de Soldados (CFSD) já atuantes no policiamento ostensivo. Inicialmente, realizamos entrevistas semiestruturadas⁸ com gestoras e gestores do programa: uma tenente, dois capitães e dois maiores, pertencentes à Polícia Militar da Paraíba (PMPB).

Diante da aproximação com os sujeitos pesquisados, houve a oportunidade de acompanhar o curso de formação de soldados da PMPB (CFSD/PMPB), tendo a possibilidade de compreender como se dava o processo educacional desses agentes. Embora tenhamos recebido a autorização do comando-geral da PMPB para a realização de uma etnografia, com o advento da pandemia da Covid-19, o curso de formação fora suspenso e, diante disso, optamos pela realização de entrevistas online, valendo-nos da ferramenta Google Meet para tanto.

Entrevistamos, além de oficiais, alunos e alunas do CFSD: três mulheres e cinco homens. Por meio das articulações entre o material teórico e entrevistas, chegamos a três eixos analíticos, quais sejam: nova gestão pública, políticas de inimizade e polícia solidária. Neste artigo, enfrentaremos o eixo analítico políticas de inimizade, visto que por meio dele se torna possível compreender o quanto as relações raciais seguem sendo um tabu na fala dos entrevistados e das entrevistadas, ao passo que direcionam o atuar ostensivo. Ademais, mesmo em uma política de vida, o racismo e seus efeitos, embora identificados pelos gestores e gestoras, continuam sendo silenciados na produção de políticas efetivas para a contenção da mortalidade dessa população.

Tratando-se de entrevistas semiestruturadas (Deslauriers, Kérisit, 2010), algumas pautas foram mobilizadas, inicialmente almejando compreender: a) no que consistia, na visão dos entrevistados e das entrevistadas, as estratégias do PPUPP para a redução do CVLI; b) no caso dos alunos e das alunas praças, como a política em questão integrava a formação policial; c) como as bonificações atingiam ou não as atuações ostensivas; d) como se dava a escolha

8 Buscando preservar as identidades dos entrevistados e das entrevistadas, identificamos oficiais por meio do posto ocupado no âmbito da instituição militar – capitão, tenente – e alguma letra do alfabeto. Os alunos e as aluna são identificados e identificadas por números a partir de 30, pois na caserna as turmas são compostas por até 30 alunos e alunas e, para não haver coincidência com os números adotados na instituição, passamos a nomeá-los e nomeá-las a partir de 31. Como foi possível perceber ao longo da pesquisa, a hierarquia militar ainda é muito acentuada nas composições dos sujeitos e, por isso, o cuidado aqui empregado.

de territórios para a realização de blitz e policiamento ostensivo estratégico; e) como as atuações das polícias de São Paulo e Rio de Janeiro eram compreendidas na sua perspectiva;⁹ f) no que consistia a atitude suspeita; g) se havia procedimentos diferenciados nas abordagens realizadas na praia e nas comunidades; e h) como percebiam a mortalidade da juventude negra em solo paraibano. A partir dessas pautas, outras questões foram sendo levantadas ao longo de cada uma das entrevistas. Além disso, a vivência que tivemos no Centro de Educação da PMPB (CE/PMPB) facilitou nossa comunicação e o aceite para a realização das entrevistas online.

Como vimos sustentando, para além da retirada da vida, há estratégias que marcam sujeitos, colocando-os em posições de privilégio, ao passo que estigmatizam outros. Essa “marcação” envolve territórios, vestimentas, corporeidades que mobilizam os constructos raciais, elegendo as performances negras como objeto de vigia e, no caso em análise, de reiteradas abordagens policiais. Como sustenta Mbembe (2017), na esteira de Frantz Fanon, a guerra tornou-se o *pharmakon* da nossa época. E, no diálogo com Foucault (2005), a política e as legislações se tornaram um dos meios de exercício dessa guerra.

É nessa passada que se torna possível apontar para um “fazer morrer” na contemporaneidade, alargando a discussão travada por Michel Foucault, especialmente, ao mirarmos o campo da segurança pública, articulando os marcadores raça e juventudes. Fatima Lima (2018, p. 27) ao empregar o conceito de *bio-necropoder*, sintetiza as aproximações entre os autores referidos, frisando que a exceção “[...] nos marca e os seus efeitos modelam as práticas discursivas reatualizando os traços de colonialidade, colocando em suspensão o que realmente almejamos ou queremos dizer quando falamos em democracia”, isto é, os constructos democráticos que nos atravessam forjaram-se tendo como pressuposto marcar sujeitos, criar fronteiras e estabelecer estratégias desse guerrear contínuo.

Salienta Achille Mbembe (2017, p. 173) que o racismo se utiliza de estratégias para não se “esclerosar” e é nessa passada que se metamorfoseia. Há uma

9 Essa questão merece contextualização: na época das entrevistas, há pouco havia ocorrido a intervenção policial em um baile funk, em Paraisópolis, São Paulo, a qual resultou na morte de nove jovens. Diante da repercussão, contextualizou-se a ação a fim de compreender o posicionamento dos policiais militares paraibanos sobre a questão para, então, introduzir as discussões sobre relações raciais e segurança pública.

permanente renovação de suas práticas, atos e estratégias de atuação. Essas mudanças ocorrem, conseqüentemente, metamorfoseando as posições de privilégio da raça branca, visto que “[...] ser branco, ou seja, ocupar o lugar simbólico de branquitude, não é algo estabelecido por questões genéticas, mas sobretudo por posições e lugares sociais que os sujeitos ocupam” (Schucman, 2012, p. 84). Essas posições circulam nas legislações, nas tomadas de decisões políticas, na criação de políticas públicas, na interrupção e fratura de políticas que visam denunciar e criar estratégias para a contenção da mortalidade da juventude negra, como foi o caso do Plano Juventude Viva (Schlittler, 2016).

Esse plano foi desenvolvido na gestão Dilma Rousseff, sendo uma das poucas políticas em solo nacional a nomear o genocídio da população jovem negra no corpo do projeto, mas, como se afere, não trouxe em seu título a “juventude negra”, tendo em vista os jogos de forças que permearam a sua elaboração, pois a raça permanece sendo um tabu em solo brasileiro, e não a nomear contribui para a ideia da democracia racial tão difundida em nossa memória social.

Como referido anteriormente, o campo da segurança pública historicamente desenvolve políticas públicas de segurança de forma fraturada, especialmente, quando as categorias raça e juventudes são focalizadas. A categoria juventudes, inclusive, é adotada frequentemente pela perspectiva do risco ou do problema, o que aciona mais políticas de repressão e controle do que de gestão participativa (Pimenta, 2014). Como se percebe, são múltiplos os afluentes que sustentam as políticas de inimizade no Brasil. Afluentes esses que constroem subjetividades, instituições e permitem a sustentação do racismo cotidiano e, conseqüentemente, práticas discriminatórias, truculentas e homicidas. É para esse debate que nos encaminhamos ao próximo item, que problematiza os constructos das relações raciais que permeiam o atuar policial mesmo em uma política reconhecida como produtora da vida. Indagamos: que vida se busca preservar no campo da segurança pública, especialmente, a paraibana?

Entre a fabricação de categorias de pessoas e a manutenção de privilégios: um gerir populacional

Dialogar com Foucault e com Mbembe para problematizar políticas de vida e de morte é ter como pressuposto que nenhum desses fenômenos é natural.

Como apontado, por meio das teias da governamentalidade contemporânea, diferentes instituições e agentes sociais se comunicam na criação e composição de táticas e estratégias para bem governar. Com o biopoder, como nos aponta Foucault (2005, p. 290), constrói-se mecanismos de seguridade para gerir a população, “um conjunto de processos”, não mais atendendo a um poder de espada, mas a uma razão política.

Nessa passada, o saber estatístico se apresenta como uma ferramenta imprescindível na composição populacional e na criação de “classes de pessoas” (Popkewitz; Lindblad, 2001), visto que a população se torna um problema político, no sentido de gestão, organização social, produção da vida e da morte. Aproximando-nos de Mbembe (2017), essa mesma razão estratégica que é parte da modernidade gesta um terror de efeito molecular que traz a morte de parte da população como regra e não como exceção, pois é, ao mesmo tempo, “[...] ideologia e tecnologia do governo” (Mbembe, 2014, p. 71).

No caso brasileiro, pelo fato de não ter havido uma segregação autorizada legalmente, o racismo se desenvolveu de forma bastante peculiar, como sustenta Schucman (2012, p. 86): no Brasil temos um “racismo de atitudes”. Identificamos tais práticas ao longo da pesquisa de campo, como no caso de uma visita realizada a uma Unidade de Polícia Solidária¹⁰ (UPS); quando questionamos o capitão responsável sobre a implementação do local e o diálogo com o batalhão, referiu:

[...] na primeira ou na segunda semana teve uma viatura que veio trazer um professor que ele trabalha lá na Companhia e vem aqui pra cima só pra dar a aula dele. Aí ele pediu o apoio de uma viatura, ela veio trazer ele, foi lá deixar na ONG que ainda era lá a aula e foi, deixou ele lá e ele entrou. Aí dois minutinhos que ele foi entrando, foi chegado um dos alunos dele lá, tava com *um bonezinho aba reta, tal, o menino tinha uns 11 anos na época. Aí eles viram o menino e já foram pra cima dele, empurraram ele na parede e disseram “tá fazendo o que com esse chapéu, aí?”, chamaram um palavrão e... Poderia ter colocado tudo a perder, só nesse menino aí. E aí a gente teve que dialogar com todo mundo nas reuniões e dizer “ó, pessoal, a gente tá fazendo um trabalho lá diferenciado, que vocês tenham mais calma aí nas*

10 As Unidades de Polícia Solidária na Paraíba fazem parte de uma estratégia de aproximação da polícia com a comunidade desenvolvida pelo PPUPP, sendo alocadas nos lugares entendidos como mais vulneráveis por parte da SESDS.

abordagens e tal, e vocês vão ver que vai ser melhor pra vocês lá na frente. Vai ajudar no trabalho de vocês". E hoje o pessoal percebe, o trabalho aqui é uma paz. Todo mundo quer trabalhar aqui. Porque a pessoa passa o dia todinho aqui, atende uma, duas ocorrências. Aí nas outras localidades é ocorrência direto. (Entrevista realizada com o capitão A., em 10/12/2019).

É nesse sentido que a gestão da morte, a necropolítica, apresenta-se como norma, visto que o comum é abordar de forma truculenta jovens que carreguem os símbolos e simbologias da cultura hip-hop, como nos alerta Schlittler (2016). Estilos de vida, territórios, formas de percorrer e habitar a cidade autorizam ou não o uso da força. A implementação de uma UPS mobiliza a ideia de "locais de risco", e a partir disso aciona-se identidade racial, posição de classe entre outros fatores que estão diretamente ligados ao marcador raça, pois, como referido, visões de mundo e estilos de vida remetem à ideia de criminalidade, tendo em vista a acumulação social da violência que percorre o imaginário social e formam a sujeição criminal (Misse, 2008).

É interessante retomar o conceito de branquitude, pois não é possível discutir racismo sem sinalizar, constantemente, o privilégio branco que se edifica a partir da nomeação do outro como o vulnerável, desigual, criminoso tendo como ponto de referência o branco. Como sinaliza Lia Schucman (2012, p. 14):

O branco não é apenas favorecido nessa estrutura racializada, mas é também produtor ativo dessa estrutura, através de mecanismos mais diretos de discriminação e da produção de um discurso que propaga a democracia racial e o branqueamento.

Ao longo da pesquisa de campo, ouvimos reiteradamente que o racismo, por exemplo, trata-se de algo desenvolvido individualmente. Logo, não é algo "ensinado" dentro da polícia militar, assim como cada um e cada uma dos entrevistados e entrevistadas não se admitia racista, o que é comum na sociedade brasileira, embora, em alguns casos, a ideia de estereótipo tenha sido apontada como uma das estratégias, nas abordagens ostensivas, realizadas pelos alunos e pelas alunas praças do CFSD. Alguns entrevistados e algumas entrevistadas se sentiam constrangidos e constrangidas ao admitir e reconhecer a abordagem de forma seletiva; outros e outras respondiam bruscamente, salientando que o procedimento adotado era o "padrão" e que, portanto, não havia seletividade.

A cidade de João Pessoa é composta por diversas praias, há um constante trânsito de turistas e da própria população local. As praias que ficam na cidade – Cabo Branco, Tambaú, Manaíra e Bessa, por exemplo – se localizam em bairros nobres e foi justamente essa divisão espacial que utilizamos nas entrevistas para entender as abordagens realizadas pelos entrevistados e pelas entrevistadas. Nesse sentido, buscamos questionar sobre a possibilidade de haver alguma diferença entre as revistas realizadas nas comunidades, entendidas como bairros periféricos, e na praia. Entre os e as soldados entrevistados e entrevistadas, apenas um salientou que a sua abordagem era “padrão”, isto é, a sua “revista” aos sujeitos, seja na praia ou em comunidades, dava-se da mesma forma.

Visando compreender as dinâmicas de escolha dessa polícia dita “mais humanizada”, como nos foi relatado pelos gestores e pelas gestoras, buscamos perceber os diferentes elementos que constituíam as abordagens. Com isso, foram apontadas desde características pessoais dos sujeitos, roupas, tatuagens, linguagem, até o próprio território onde se desenrolam as ações da polícia militar:

Assim, o policial, quer queira, quer não, se preocupa um pouco mais, *porque sabe que na praia pode ser pessoas que tenham um certo conhecimento, que é... [...] as pessoas na praia é como se tivesse mais direitos, eles sabem dos seus direitos, e na favela, não, tiveram pouco estudo*, e eu acho que trata sim, de uma forma diferente, muitas vezes pela pessoa não saber que aquilo não pode acontecer com ela e o policial vai e trata daquela forma e na praia fica assim, como a gente diz, pisando em ovos, tem um trato melhor, tem mais medo. Até porque assim, como tá ali, é uma região mais turística e assim, *eu acredito que tem que ser diferente mesmo, não em relação a preconceito, mas em relação a forma vigorosa de se estar, porque assim, você tá lá, um turista, você já não vai chegar com uma ação vigorosa, já dois jovens, na favela, vindo de duas horas da tarde com uma mochilinha nas costas, você também tem que se posicionar mais*, porque senão eles também podem querer se voltar contra você, vê que você tá ali muito, muito assim, relaxado no serviço e aí você também tem que demonstrar mais atitude. (Entrevista online realizada com a aluna 35 do CFSD, em 09/09/2020).

Nota-se na fala da entrevistada a construção de categorias de sujeitos inferiores e superiores, naturalizando espaços como propícios para uma abordagem “vigorosa” produzindo, portanto, a condição de inimigo do Estado.

Torna-se possível perceber o quanto a posição de privilégio da aluna demonstra o seu atuar seletivo como algo justificável, apontando para o que hoje chamamos de racismo estrutural (Almeida, 2019). Embora não se identifique como preconceituosa, como alerta, entende justificáveis atuações desiguais nos diferentes territórios. Ademais, supõe que na praia, um território de classe média alta, haja mais conhecimento por parte dos habitantes, enquanto, nos bairros, o desconhecimento dos direitos se torne uma verdade e isso seja enfrentado com naturalidade. Aliás, não ter conhecimento dos próprios direitos é referido como um fator que permite abordagens seletivas e discriminatórias por parte dos agentes e das agentes policiais.

Quando apontamos, na esteira de Maria Aparecida Silva Bento (2002), que nós brancos e brancas silenciemos nossos privilégios e, ainda, os reproduzimos de forma estratégica, sustentamos que, de maneira mais ou menos enfática, contribuimos para a gestão da morte no presente. Retomando o pontuado por Achille Mbembe (2017), quando destaca que a raça é uma ficção útil, analisando os ditos da entrevistada acima citada, percebemos o quanto essa ficção contribui para a atuação dos agentes públicos, seja ostensivamente, seja por meio das designações dos gestores e das gestoras quando apontam “zonas quentes”, onde é preciso realizar blitz. Há uma constante produção discursiva que legitima o extermínio da população jovem negra, produzido tanto pelas instituições como pelos agentes sociais em sua amplitude.

No mesmo sentido, quando se aborda a perspectiva da acumulação social da violência: o racismo se metamorfoseia, como destaca Mbembe (2014), forjando-se no apontamento de sujeitos mais propensos ao crime, seja porque habitam territórios considerados como de risco; seja porque “naturalmente” não são entendidos como portadores de um “intelecto diferenciado”, quando comparados aos frequentadores da praia; seja, ainda, porque possuem uma certa idade ou por não olharem para uma viatura no momento em que essa passava:

A gente passou por uma casa, *aí tava três meninos sentados*, aí ficaram tudo olhando, assim, pro celular, *aí daqui a pouco...* A viatura passando por eles, eles com a cabeça baixa, tipo, olhando o celular. *E era numa comunidade que tem o foco da criminalidade, então, isso também é uma atitude suspeita*, porque todo mundo fica olhando pra viatura, né, tá passando uma viatura tarde da noite, quem é que não olha pra viatura? E os três rapazes fingindo que não tava vendo ninguém,

só ali no celular, né, e a viatura passando devagar, eles sem olhar? Não existe isso. Aí pararam mesmo na hora, quando foi ver todos os três com passagem pela polícia, não estavam portando arma, não estavam. Tinha um que tava com duas bichinha de droga, mas isso não configura tráfico, não configura tráfico, só uso pessoal, mas quando puxaram a ficha deles, tudo com passagem pela polícia. A polícia não pode fazer muita coisa na hora, só destruir a droga, mandar ir pra casa ou fazer o que quiser. (Entrevista online realizada com a aluna 33 do CFSD, em 03/09/2020).

O que queremos problematizar com esses excertos, na perspectiva de Popkewitz e Lindblad (2001), é como se conseguiu fazer parecer, mesmo em uma sociedade dita democrática, tão natural a ligação entre sujeitos, territórios e a respectiva relação como sujeitos de risco, vulneráveis, perigosos? Como, na atualidade, se torna comum desenvolver, mesmo tendo uma política de segurança pública de vida, progressista, como é o caso do Paraíba Unida Pela Paz, a vigia constante de alguns territórios e a incessante abordagem de jovens negros? Vemos que dificilmente se nomeia o marcador raça como um elemento de suspeição, aliás, ele é negado reiteradas vezes.

Quando o marcador juventudes é interseccionado com o marcador raça, a complexidade dessa discussão se torna ainda mais desafiadora, como sustentam Nilma Lino Gomes e Ana Amélia de Paula Laborne (2018). As autoras nos inquietam a pensar sobre quem são os suspeitos número um no cenário brasileiro e, entre outros pontos, atentam para os diversos mecanismos que possibilitam acobertar a impunidade dos agentes desse genocídio, como nomeiam. Nesse sentido, os dados nacionais mostram o quanto o extermínio da juventude negra é um acontecimento contínuo. Aliás, podemos observar que no estado da Paraíba esse índice é significativamente maior, segundo o *Índice de vulnerabilidade juvenil*, publicado em 2017 (Lima, R., 2017).

Ao passo que esses números podem exigir uma maior atuação do estado na implementação de dispositivos que contenham essa mortalidade, o que se vê no território paraibano é a constatação desse extermínio e um gerir populacional que entende que, “reduzindo a morte de todo mundo” (major V., entrevista realizada no dia 18/11/2019), será suficiente para conter esse extermínio. O que se percebe nesse território, além do alto índice de mortalidade juvenil negra, é a sua ínfima redução quando se analisa proporcionalmente os índices de morte

envolvendo esses marcadores. Portanto, há aceitação desses números como dados pertencentes a uma realidade.

Quando realizado o cruzamento proporcional da redução dos homicídios das pessoas negras ao longo dos anos de vigência do PPUPP, isso constitui cerca de 1% na redução total dos homicídios, embora os gráficos disponibilizados pelo anuário de segurança pública local nos informem o êxito dos números absolutos (Paraíba, 2019). Apontar para essas questões, é colocar-se na retaguarda das verdades numéricas, as quais tendem a nos mostrar a paz forjada apenas com base nos números, o que aqui buscamos desestabilizar, especialmente ao mobilizar os marcadores juventudes e raça por meio da pesquisa qualitativa.

Na perspectiva de alguns entrevistados e de algumas entrevistadas, a população jovem negra é “muito específica”, tomando essa afirmativa como uma justificativa para o não direcionamento de políticas públicas. Além disso, o major V., responsável pelo Núcleo de Análise Criminal e Estatística do Estado (NACE), enfatizou que “a maioria dessas pessoas que são assassinadas, elas têm algum envolvimento prévio com a criminalidade”. Logo, crime, raça e juventudes passam a ser organizados dentro da racionalidade política paraibana como elementos geminados. Assim sendo, se antevê o crime, justamente porque se trata de um “outro”, essa ficção útil, da qual nos fala Achille Mbembe (2017), e, havendo envolvimento com a criminalidade, sua vida não seria algo com o que as lógicas governamentais devessem se preocupar.

Abordando a ideia de risco e a sua produção (Foucault, 2008), percebe-se que, mesmo na sociedade neoliberal, essa que preza pelo “faça você mesmo”, pelo individualismo, no caso das “populações de risco” a individualidade está ligada a outros membros dessa população (Popkewitz; Lindblad, 2001). Aqui “a comunidade”, “a periferia” são entendidas em seu conjunto e não nos indivíduos que ali habitam. Embora entrevistados e entrevistadas coloquem que nem todo mundo da comunidade “é bandido”, a régua que mensura a gestão dessa população é a do risco.

[...] nas abordagens, realmente, são mais abordados negros, tem aquele estereótipo daquele *peessoal que é mais escuro*, *peessoal que é magrinho*, *peessoal que anda com aquelas roupas que é características*, *aquele short folgado*, *aquela camisa folgada*. Tem aquele estereótipo formado do *peessoal que parece ser errado*, mas, assim, *não se trata exatamente de cor*, é mais o estereótipo de comportamento.

Assim, eu acho que *a gente não quer ser racista*, a instituição não quer ser racista e nem direciona pra cor, a questão é realmente o comportamento suspeito. *Só que esse comportamento suspeito, geralmente, é direcionado pra pessoas de cor, não adianta dizer que não é, porque não é, né.* É como eu te disse, assim, a gente vê muito nesses bairros mais pobres, pessoas pobres e negras, né. A imensa maioria. *Então acaba que a abordagem é mais pra essas pessoas.* (Entrevista realizada online com a aluna 34 do CFSD, em 02/09/2020).

É nesse sentido que comungamos com Achille Mbembe (2018) quando ele sinaliza que a noção de biopoder não consegue dar conta de explicar algumas realidades contemporâneas. Como escreve o autor, a construção de “mundos de morte” direciona a vida de parte da população à condição de “mortos-vivos”, visto que são constantemente vigiados, abordados, entendidos como causadores de ameaças e perigo. Nas palavras do autor:

O medo racial, em particular, foi desde sempre um dos pilares da cultura do medo intrínseca à democracia liberal. A consequência deste medo, lembra Foucault, tem sido o crescimento de processos de controle, de coação e de coerção, que, longe de serem aberrações, surgem como contrapartida às liberdades. A raça, e em particular a existência do escravo negro, desempenhou um papel central na formação histórica de tais contrapartidas. (Mbembe, 2014, p. 144).

Como é possível observar nos relatos trazidos aqui, as condutas dos sujeitos são “incriminadas” antes mesmo do cometimento de qualquer prática delitiva (Misse, 2010). Uma das entrevistadas pontuou, inclusive, que qualquer coisa pode ser considerada atitude suspeita, especialmente se estivermos falando de determinados territórios, como é o caso das comunidades. É nessa perspectiva que Michel Misse (2008) aponta para o conceito de sujeição criminal e afirma o quanto se autoriza socialmente a prática de crimes para justificar a punição de outros crimes, ou seja, a ação mais truculenta, ou, como sugeriu uma das entrevistadas, uma “ação mais vigorosa”, é aceitável quando se aborda esses sujeitos subjetivamente construídos como criminosos. É nesse aspecto, dialogando com Mbembe (2014), que a disposição de mecanismos de controle emerge como fundadora de liberdade, preferencialmente, se esse controle for direcionado ao “outro”.

Em um dos relatos realizados na CPI Assassinato de Jovens, o coronel Ibis Pereira sinalizava:

A gente acha que não tem problema nenhum utilizar as Forças Armadas para invadir favela! Isto não nos incomoda, não atinge a nossa sensibilidade democrática! Nós assistimos à operação que aconteceu no Rio de Janeiro em 2010, uma invasão do Alemão domingo! Nós assistimos isso dentro das nossas casas! Duzentos milhões de brasileiros viram isso! E ninguém se ofendeu! Ninguém achou que tinha alguma coisa errada ali! Eu duvido que as Forças Armadas americanas invadissem uma favela americana! Eu duvido que as Forças Armadas da França invadissem! Que um francês não se sentisse incomodado por isso. (Brasil, 2016, p. 91).

Assim, argumentamos que a produção midiática exerce um significativo papel na construção de sujeitos e territórios de risco, contribuindo para a hipervalorização silenciosa da raça branca, fomentando o racismo na construção da nossa subjetividade. Nessa esteira, dialogamos com Silvio Almeida (2019) quando refere que o racismo é norma no Brasil, na mesma passada quando Achille Mbembe (2017) sustenta que as colônias, a escravidão e as democracias são sistemas geminados.

Mirando o campo da segurança pública, isso se torna ainda mais intenso porque, em princípio, estamos falando de agentes e instituições que representam o monopólio do uso da força, como nos ensinava Weber. Entretanto, as políticas de inimizade que sustentam a gestão governamental tornam o fazer morrer uma regra, inclusive, legitimada socialmente. Filmar espancamentos em garagens de supermercados, aplaudir linchamentos ou ainda justificar uma sentença judicial¹¹ com base na raça não é acaso, não é exceção, não comporta mais pedidos de sinceras desculpas. Sustentamos que é uma forma de governar o barco, os ventos e os baixios (Foucault, 2008).

11 As mídias sociais e televisivas deram visibilidade a uma sentença proferida na 1ª Vara Criminal de Curitiba onde, segundo a notícia, a juíza responsável pelo julgamento de roubos e assaltos realizados por um grupo de nove pessoas, ao individualizar a pena de um dos réus, com base no art. 59 do Código Penal, sinalizou: “Sobre sua conduta social nada se sabe. Seguramente integrante do grupo criminoso, *em razão da sua raça*, agia de forma extremamente discreta os delitos e o seu comportamento, juntamente com os demais, causavam o desassossego e a desesperança da população, pelo que deve ser valorada negativamente” (Vianna; Brodbeck, 2020, grifo nosso).

Essa fabricação não ignora graus de materialidade, como é o caso da mortalidade da juventude negra em território nacional e, mais profundamente, no território paraibano. O que destacamos são as invenções e espaços de subalteridade e o quanto se autoriza os efeitos de morte que acabam por gerar e sustentar esses espaços. Em outras palavras: avistar uma viatura da polícia militar e se assustar apresenta-se como uma atitude suspeita; não encarar essa mesma viatura e permanecer concentrado no celular, também. Questionamos: o que não é uma atitude suspeita em uma sociedade calcada no racismo estrutural?

“O atendimento vai de acordo com o cliente”:¹² políticas de inimizade e o metamorfosear das ações de morte

Seguindo as passadas dos autores e autoras que orientam esta escrita e dialogando com a perspectiva de um atuar/escrever estratégico, a gestão para a condução da morte e da vida ocorrem de forma política. Voltando o olhar para os efeitos da branquitude, é interessante mencionar que, em alguns casos, ao serem questionados e questionadas sobre as “abordagens diferenciadas” realizadas no policiamento ostensivo, certas entrevistadas e certos entrevistados sinalizavam que a abordagem não se referia a cor: “A gente parou e abordou e, inclusive, um era negro e um era branco, então não associou a cor, se associou a questão dele tá com uma mochila” (entrevista online realizada com a aluna 35 do CFSD, em 09/09/2020).

Como sinaliza Misse (2010), são “tipos sociais de agentes” que demarcam socialmente os “suspeitos”, embora haja abordagem de sujeitos brancos, o “devir negro” que lhes rodeia (Mbembe, 2014), possibilita a construção de uma suspeição.¹³ Ademais, território, vestimentas, corporeidades, faixa etária

12 Fala de um dos alunos do CFSD ao se referir às abordagens policiais.

13 Embora a discussão neste artigo não mobilize de forma sistemática o conceito de antinegritude, cabe relacioná-la neste ponto, visto que a construção de um sujeito criminal, de mundos de morte e negação da circulação entre os espaços urbanos vai ao encontro dessa perspectiva, pois não compreender sujeitos negros como sujeitos é associá-los a não humanos. Nesse sentido: “A antinegritude torna abjeto tudo o que é supostamente ligado à negritude. A antinegritude torna não lugares todos os espaços marcados pela negritude: espaços físicos, espaços metafísicos, espaços ontológicos, espaços sociais” (Vargas, 2020, p. 22).

também se acoplam nessa suspeição. Mais uma vez: como sustentar neutralidade em uma sociedade que se fundamenta no poder de morte?

Além de olhar para o “outro” como ser racializado, foi possível notar que entrevistados e entrevistadas sustentavam a ideia de neutralidade quando a questão “mortalidade da juventude negra” era pautada nas entrevistas. Isso remete diretamente ao discutido por Schucman (2012) e Bento (2002) sobre a possibilidade de o branco ser considerado uma raça interessada quando aborda o racismo e, quando negros e negras trazem essa temática para a discussão, são apontados como “interesseiros”. Nesse sentido:

[...] aquelas outras questões de benefícios, de cotas e tudo o mais, que aí eu acho que não deveria ser voltado pra esse sentido de que é negro e pronto, porque a gente sabe que da mesma forma que tem negros pobres que é ali da favela, a gente tem negros que conseguiram é, ficar bem de vida, tudo. Só porque ele é negro vai conseguir a cota? Não deveria ser voltado pra isso, porque às vezes acaba até criando aquela questão: o negro não é capaz, pra ter cota pra ele? Tá entendendo? De conquistar as coisas? Eu acho que deveria ser votado assim, pras pessoas mais humildes ou carentes, as cotas deveriam ser votadas pra esse sentido. (Entrevista realizada online com o aluno 39 do CFSD, em 01/09/2020).

Nota-se, então, que são as ações dos outros o “problema”, não a manutenção de privilégios históricos. Percebe-se na fala do entrevistado que é entendido que a maior parte da população periférica é negra, mas a problematização dessa manutenção em situação de precariedade é responsabilidade dos próprios negros e não dos privilégios brancos que continuam sendo gestados. A fala desse entrevistado, inclusive, nos remete à discussão feita por Maria Aparecida Silva Bento (2002) quando refere que nós brancos e brancas entendemos que há discriminação no Brasil, mas isso não está ligado a nós, e sim a uma mancha do período escravocrata, mesmo estando em 2021.

Voltando à citação da aluna 34, na seção anterior, ao elencar as características dos sujeitos suspeitos, percebe-se que, assim como aponta Maria Carolina Schlittler (2016), o que os forja, sob as lentes dos entrevistados e das entrevistadas, encontra ressonância no estilo jovem do movimento hip-hop. Dialogando com Priscila Silva (2017, p. 20), é necessário pensar como a branquitude pode

ser vista como um “dispositivo analítico”, “capaz de fazer emergir o pensamento racial, mais especificamente a subjetividade do branco, em contextos aparentemente não racializados”.

No âmbito da segurança pública, especialmente, tratando da polícia militar, que é historicamente alvo de investigações pelo reiterado extermínio da população jovem negra (Gomes, Laborne, 2018; Sinhoretto, Morais, 2017) – voltamos a sinalizar: a Polícia Militar da Paraíba não se encaixa no quesito retirada da vida física, visto que é uma das polícias que menos mata no Brasil –, assim como das estratégias de gestão do PPUPP, o que se percebe são artimanhas que silenciam o extermínio dessa juventude e sua discussão, especialmente, tendo em vista a falta de problematização do quesito raça no âmbito daquela instituição.

Como foi possível aferir com as entrevistas, além de não haver uma discussão institucional por parte da polícia, os próprios entrevistados e as próprias entrevistadas não entendem que o racismo seja algo que direciona as suas ações quando da escolha dos “suspeitos” ou quando apontam para uma abordagem mais “enérgica”. Os e as oficiais que, a princípio, recebem uma formação mais prolongada e, no caso dos entrevistados e das entrevistadas aqui, são sujeitos que trabalham em UPS e na formação de praças e oficiais, ao apontarem que as discriminações vivenciadas por parte da população são uma “questão mais social”, nos levam a perceber como a mortalidade da juventude negra e como o racismo são tratados pelo efetivo policial de forma ampla, entendendo que a discriminação positiva é algo prejudicial no trato social.

O capitão F., especialmente por ter uma visão sociológica dos fenômenos que nos interpelam, visto ser doutor em sociologia, mesmo sugerindo que o racismo não é algo explícito no âmbito da corporação, enfatiza que o papel da polícia é a vigia dos corpos negros. Em suas palavras:

[...] a polícia foi criada especificamente para atuar na repressão aos negros. Essa é a lógica central da polícia, né. É pra não prevenir, mas reprimir mesmo. Reprimir os negros. [...] Então, assim, pra mim como pessoa, como indivíduo, isso é muito triste, porque a gente acaba ovacionando uma instituição que diz atuar em nome da democracia, quando na verdade a gente sabe que implicitamente falando, a lógica é outra. (Entrevista realizada com o capitão F., em 16/12/2019).

É nesse sentido que falar sobre o “outro”, sobre os efeitos do racismo estrutural (Almeida, 2019), do nanoracismo (Mbembe, 2017) e, precisamente, da branquitude (Schucman, 2012) no campo da segurança pública é tratar sobre as políticas de inimizade que permeiam o campo social brasileiro e, de forma mais contundente, a área em questão. O silenciamento do PPUPP a respeito da mortalidade da juventude negra, embora esse índice alcance o patamar de 8,82 vezes mais chances de morte (Lima, R., 2017), é gerenciar estrategicamente o extermínio dessa população. Esse silenciar não significa não reconhecer, conforme pontuamos ao longo desta escrita, significa, nas malhas da governamentalidade contemporânea, governar; mesmo que para isso a gestão da vida de alguns se torne regra, e a morte de outros, também.

Seguindo nessa perspectiva, cabe retomar as discussões travadas por Gomes e Laborne (2018) ao problematizarem os mecanismos que atravessam o extermínio da juventude negra. Colocam as autoras:

É importante, então, compreender que a violência que incide sobre a juventude negra tem raízes históricas mais profundas. Quanto mais desiguais os sujeitos se encontram na vida social, mais o medo do outro, do diferente é produzido naqueles e por aqueles que ocupam o topo das relações de poder. Quanto mais se luta por justiça social e igualdade e os segmentos discriminados conseguem algum tipo de mobilidade social e melhoria de condições econômicas e de vida, mais as elites têm medo de que eles se aproximem. E, ainda, que passem a almejar e disputar, em condições de maior igualdade, os lugares dos quais foram historicamente excluídos. (Gomes; Laborne, 2018, p. 17).

Como vimos sustentando, falar em genocídio não significa a retirada da vida propriamente, mas as reiteradas práticas que constroem o “outro” e, como destaca Mbembe (2017, p. 176), “[...] Ser o Outro é sentir-se sempre instável. A tragédia do Outro tem origem nesta instabilidade. O Outro está constantemente alerta.” A circulação em certos espaços é considerada suspeita; assim como as roupas, as rimas em letras de rap, os territórios.

A apropriação de saberes “informais”, esses saberes da rua, denominados “tirocínio policial”, possibilita aos policiais que atuam ostensivamente a construção de justificativas que lhes autorizam a desprezar informações, questionamentos de pessoas que não atuam nas ruas. Aponta-se para um possível

saber oculto,¹⁴ isto é, aquele que não está previsto nas grades curriculares da polícia militar ou aquele que se obtém através dos policiais mais antigos (Brasil, G., 2012; Silva, S., 2015). Percebe-se que o tirocínio fortalece a construção dos sujeitos suspeitos e, como visto aqui, esse saber que circula para além das grades curriculares não é algo oculto, pelo contrário, ele é visível e imiscui-se nas práticas cotidianas dos e das policiais (Silva, T., 2005).

Ainda no que tange à composição do sujeito suspeito, um dos alunos do CFSD sinalizou: “A gente não tem bem um padrão, não. Na verdade, é justamente isso, o que foge do padrão. Aí, o que é o padrão?” (entrevista online realizada com o aluno 36 do CFSD, em 01/09/2020). É nessa passada que território, vestimentas, cor da pele e expressões corporais se tornam elementos basilares na organização do tirocínio e isso, como aponta Michel Misse (2008), reverbera na sujeição criminal ou, na esteira de Mbembe (2014), na construção do “outro”.

O que queremos sinalizar com as discussões sobre mortalidade da população jovem negra, conceitos como sujeição criminal, branquitude, tirocínio, seletividade penal, entre outros, não é necessariamente o extermínio da vida, este que aparece nos *Atlas da violência*. Também é essa morte, mas, sobretudo, o que visamos argumentar na defesa da existência de uma necropolítica no campo da segurança pública paraibana, isto é, num fazer morrer estratégico, são justamente esses pontilhados descritos em conceitos, em frases proferidas pelos entrevistadas e pelos entrevistados, que nos mostram parte do atuar policial, o atuar ostensivo, particularmente, o qual é mobilizado para a produção da “paz” querida pelo PPUPP, paz esta direcionada para um segmento populacional; tal atuação envolve marcadores como o de classe social, mas, especialmente, está calcado nos pressupostos raciais que erguem, historicamente no Brasil, posições de privilégios à raça branca e insistem em erguer fronteiras porosas à raça negra.

14 Alguns estudos demonstram que há uma modificação nos conteúdos programados pela Secretaria Nacional de Segurança Pública em relação àquilo que realmente é apresentado nas salas de aula das forças de segurança pública (Silva, S., 2015). Seguindo a perspectiva pós-estruturalista, não enfrentamos o currículo, neste caso a Matriz Curricular Nacional e as “práticas” dos agentes de segurança pública, policiais militares, como algo em separado. Entendemos que há uma discursividade que se compõe e isso representa artimanhas de poder. Nas palavras de Tomaz Tadeu da Silva (2005, p. 16), “privilegiar um tipo de conhecimento é uma operação de poder. Destacar, entre as múltiplas possibilidades, uma identidade ou subjetividade como sendo a ideal é uma operação de poder.” Logo, o tirocínio policial não é algo oculto na formação, é algo que circula e compõe a produção de saberes.

Falar em políticas de inimizade é atentar para a rede de silenciamentos que tecemos ao apontar o tratamento “igualitário” da mortalidade da juventude negra em solo paraibano e o quanto esse silenciamento é significativo para a gestão necropolítica, não só nesse território, mas também em âmbito nacional, tendo em vista as políticas públicas recorrentemente fraturadas que sustentam a segurança pública brasileira. É desestabilizar o silêncio ensurdecedor do PPUPP frente às políticas de morte dessa população e identificar o quanto os privilégios brancos seguem sustentando a tomada de decisão de gestores e gestoras na formulação de políticas públicas.

Considerações finais

Estranhar verdades triunfantes é uma das propostas que Michel Foucault (1997) convida a fazer ao longo dos seus escritos. Aqui, por meio das discussões sobre relações raciais, buscamos isso, precisamente, posto que, mesmo diante de uma política entendida como promotora da vida, como é o caso do PPUPP, quando marcadores raça e juventudes são apontados como elementos centrais do debate, se percebe que brancos e negros ocupam locais distintos de tratamento, porque se acoplam a eles diferentes posições de sujeitos. Foi nessa passada, por meio das teorizações de Achille Mbembe, que defendemos a existência de um fazer morrer no campo da segurança pública, especialmente, paraibana, visto que seus agentes, sejam eles gestores e gestoras, sejam alunos e alunas praças, apontam, por meio do tirocínio policial e da acumulação social da violência, a existência de um sujeito suspeito, o qual está envolto em signos e símbolos da cultura negra.

Chamamos a atenção que os escritos de Mbembe e Foucault atentam para a produção e gestão da vida da população, embora para Mbembe, no contexto das colônias, não seja possível pensar a morte de parte da população como algo na linha da exceção, mas da regra, porque democracias e colônias são construções políticas geminadas. Aqui, defendemos que os marcadores raça e juventudes, quando interseccionados no campo da segurança pública, sintetizam essa gestão da morte. Ao mobilizar esses elementos, sugerimos a necessidade de alargar as problematizações sobre branquitude e segurança pública, entendendo que a gestão de políticas que ignoram os privilégios brancos e tratam

a “morte de todo mundo” na mesma toada seguem reverberando os rastros mortíferos que ergueram – e erguem – nossas instituições e relações sociais no contemporâneo.

Referências

- ALMEIDA, S. L. de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2019.
- BECKER, H. *Métodos de pesquisa em ciência sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. (org.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 25-58.
- BRASIL. Senado Federal. *CPI Assassinato de Jovens*. Relatório final. Relator: Senador Lindbergh Farias. Brasília: Senado Federal, 2016. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/arquivos/2016/06/08/veja-a-integra-do-relatorio-da-cpi-do-assassinato-de-jovens>. Acesso em: 31 ago. 2020.
- BRASIL, G. M. O novo diálogo: academias de polícia e universidades. In: TAVARES DOS SANTOS, J. V.; TEIXEIRA, A. N. (org.) *Conflitos sociais e perspectivas de paz*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2012. p. 205-224.
- CARDOSO, L. *O branco “invisível”: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Economia/Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2008.
- CASO George Floyd: morte de homem negro filmado com policial branco com joelhos em seu pescoço causa indignação nos EUA. *GL*, [s. l.], 27 maio 2020. Disponível em: <https://gl.globo.com/mundo/noticia/2020/05/27/caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-jelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.ghhtml>. Acesso em: 31 jan. 2021.
- DESLAURIERS, J.-P.; KÉRISIT, M. O delineamento da pesquisa qualitativa. In: DESLAURIERS, J.-P.; KÉRISIT, M. *A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 127-153.
- FAGUNDES, M. C. F. “Se evita abordar aquele pessoal que parece que é de alto nível”: uma discussão sobre governamentalidade e necropolítica no âmbito do Programa Paraíba Unida pela Paz. 2021. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

FAGUNDES, M. C. F.; QUEIROZ, T. C. N. Governamentalidade, necropolítica e necro-governamentalidade: uma discussão sobre “deixar morrer” no âmbito da segurança pública. *Revista Abordagens*, [s. l.], v. 1, p. 50-68, 2019.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *Segurança, território e população*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOMES, N. L.; LABORNE, A. A. P. Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 34, e197406, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/edur/v34/1982-6621-edur-34-e197406.pdf>. Acesso em: 4 ago. 2020.

GUERREIRO RAMOS, A. O problema do negro na sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, S. (ed.). *O pensamento nacionalista e os “Cadernos de Nosso Tempo”*. Brasília: Câmara dos Deputados: Biblioteca do Pensamento Brasileiro, 1981. p. 39-69. Disponível em: <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm>. Acesso em: 31 maio 2018.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2005.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, n. 70, p. 20-33, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000400003&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 30 jun. 2020.

LIMA, R. S. de et al. *Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes*. São Paulo: Secretaria de Governo da Presidência da República: Secretaria Nacional de Juventude: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2017. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/indice-de-vulnerabilidade-juvenil-a-violencia-2017-desigualdade-racial-e-municipios-com-mais-de-100-mil-habitantes/. Acesso em: 31 jan. 2021.

MAIA, S. M. Espaços de branquitude: segregação racial entre as classes médias em Salvador, Bahia. *Século XXI: revista de ciências sociais*, Santa Maria, v. 9, n. 1, p. 253-282, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/36942/pdf>. Acesso em: 31 jan. 2022.

MBEMBE, A. *A crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, A. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. 2. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MISSE, M. Sobre acumulação social da violência do Rio de Janeiro. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 3, p. 371-385, set./dez. 2008.

MISSE, M. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010.

PARAÍBA. Lei 11.049, de 21 de dezembro de 2017. Dispõe sobre o Programa Paraíba Unida pela Paz e dá outras providências. *Diário Oficial [do] Estado da Paraíba*, João Pessoa, n. 16.522, p. 1-2, 22 dez. 2017. Disponível em: http://static.paraiba.pb.gov.br/2017/10/Lei_11049_2017_PB_Unida_pela_Paz.pdf. Acesso em: 31 mar. 2020.

PARAÍBA. Secretaria de Estado da Segurança e da Defesa Social. *Paraíba Unida Pela Paz*: anuário da segurança pública da Paraíba, 2019. João Pessoa: SESDS, 2019. Disponível em: https://paraiba.pb.gov.br/diretas/secretaria-da-seguranca-e-defesa-social/arquivos/Anuario_Seguranca_Publica_2019_.pdf. Acesso em: 31 mar. 2020.

PIERSON, D. *Branços e pretos na Bahia*: estudo de contato racial. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1971.

PIMENTA, M. M. Juventude e violência. In: LIMA, R. S. de; RATTON, J. L.; AZEVEDO, R. G. (org.). *Crime, polícia e justiça social no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2014. p. 265-276.

POPKEWITZ, T.; LINDBLAD, S. Estatísticas educacionais como um sistema de razão: relações entre governo da educação e inclusão e exclusão sociais. *Educação & Sociedade*, Campinas, ano 22, n. 75, p. 111-148, ago. 2001. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-73302001000200008&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 2 dez. 2020.

RIBEIRO, B. Jovem é chicoteado em supermercado e a violência histórica contra crianças e adolescentes negros. *E+*, [s. l.], 6 set. 2019. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/blogs/bruna-ribeiro/jovem-e-chicoteado-em-supermercado-e-a-violencia-historica-contras-criancas-e-jovens-negros/>. Acesso em: 31 jan. 2021.

RODRIGUES, E. O. Necropolítica: uma pequena ressalva crítica à luz das lógicas do ‘arrego’. *Dilemas*: revista de estudos de conflito e controle social, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 189-218, jan./abr. 2021.

SCHLITTLER, M. C. C. “Matar muito, prender mal”: a produção da desigualdade racial como efeito do policiamento ostensivo militarizado em SP. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/8914/TeseMCCS.pdf?sequence=3&isAllowed=y>. Acesso em: 4 fev. 2019.

SCHUCMAN, L. V. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulista*. 2016. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, P. E. da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In: MULLER, T. M. P.; CARDOSO, L. (org.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Curitiba: Appris, 2017, p. 19-32.

SILVA, S. M. L. da. *Formação dos soldados bombeiros do estado do Pará: (re)significações das competências a partir da Matriz Curricular Nacional de Segurança Pública*. 2015. Dissertação (Mestrado em Defesa Social e Mediação de Conflitos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

SILVA, T. T. da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SINHORETTO, J.; MORAIS, D. de S. Violência e racismo: novas faces de uma afinidade reiterada. *Revista de Estudios Sociales*, [s. l.], n. 64, p. 15-26, abr./jun. 2017. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/full/10.7440/res64.2018.02>. Acesso em: 30 jun. 2018.

TRAVERSINI, C. S.; BELLO, S. E. L. O numerável, o mensurável e o auditável: estatística como tecnologia para governar. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 32, n. 2, p. 135-152, maio/ago. 2009.

VARGAS, J. H. C. Racismo não dá conta: antinegitude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. *Revista Em Pauta*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 16-26, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaem-pauta/article/view/47201/0>. Acesso em: 31 jan. 2022.

VIANNA, J.; BRODBECK, P. Juíza cita raça ao condenar réu negro por organização criminosa. *G1*, [s. l.], 12 ago. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2020/08/12/juiza-diz-em-sentenca-que-reu-negro-era-seguramente-integrante-de-grupo-criminoso-em-razao-da-sua-raca.ghtml>. Acesso em: 18 ago. 2020.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico

The “Afro-indigenous” category in the Pará Amazon: uses, confluences and ambivalences in academic debate

Mônica Prates Conrado^I

<https://orcid.org/0000-0001-8009-9415>

monicaconrado6@gmail.com

Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-7784-6026>

thiane.nb@gmail.com

^I Universidade Federal do Pará – Belém, PA, Brasil

^{II} Universidade Federal da Bahia – Salvador, BA, Brasil
Doutoranda em Comunicação e Cultura Contemporânea

Resumo

O caminho para o debate afro-indígena rompe com a análise reducionista da percepção da ideia de “afro” e “indígena” como miscigenação biológica. O objetivo é trazer como debate essa categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações e teses) que se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades indígenas e de matriz africana acionadas como referência de práticas culturais que fluem presentes em produções acadêmicas nos seus usos, teias de significados, pontos de tensão e até da refutação a ela direcionada.

Palavras-chave: afro-indígena; Pará; Amazônia; colonização.

Abstract

The path to the afro-indigenous debate breaks with the reductionist analysis of the perception of the idea of afro and indigenous as biological miscegenation. The objective is to bring as a debate the category present in academic studies (dissertations and theses) and imposes in the affirmation of a non-abstract category referred to black from the African Diaspora and indigenous ancestry, activated as a reference of cultural practices in academic productions in the uses of a lot of meaning, points of tension and even the refutation.

Keywords: Amazon; Afro-Indigenous; Pará; colonization.

Introdução

Afro-indígena é uma categoria identitária que tem sido bastante acionada quando se remete às ancestralidades dos povos indígenas e da diáspora africana na Amazônia paraense. O interesse é mais de fazer alusão à ancestralidade do que de propriamente ser fonte para a discussão em pauta. Com o intuito de iniciar uma jornada nesse debate, o colóquio virtual “Afroindígena como autodeclaração em contexto amazônico”, realizado no dia 3 de junho de 2020, pelo Grupo de Estudos e Pesquisa NosMulheres – Pela equidade de gênero étnico-racial da Universidade Federal do Pará,¹ contou com Raphaëlle Sérvius-Harmois (Guiana Francesa), Ester Corrêa (Brasil/Pará) e Eliene Putira Rodrigues (etnia Baré/Rio Negro), visava discutir e fomentar a reflexão sobre a identidade “afro-indígena” na/da Amazônia paraense e na/da Guiana Francesa, de forma plural, pensando nas formações socioculturais dessas vivências.

Raphaëlle Sérvius-Harmois, do Instituto de Estudos em Línguas e Culturas da Amazônia – Intermunã, pesquisadora, professora, militante, se autodeclara afro-guianense. Em sua participação, trouxe elementos da história das tradições dos povos indígenas e da diáspora africana da Guiana Francesa, como a dificuldade de algumas pessoas em declarar sua identidade étnica por causa do colonialismo francês que impõe o francês falado na França, negando bases socioculturais, conhecimentos e tradições de povos e comunidades, pois a Constituição francesa não reconhece as diferenças e, portanto, a existência dos direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais. A França não ratificou a Convenção 169 da OIT que reconhece direitos indígenas e dos povos tradicionais.

As raças, os povos e comunidades não têm força legal. As lutas de afirmação, como povos indígenas da Guiana de colonização francesa, para reivindicar seus direitos, sofrem rejeição por parte dos governos e suas tradições e suas línguas estão ameaçadas de desaparecimento. A herança colonial leva a um silenciamento e autorrejeição, a confusões linguísticas e referenciais nas falas, na escrita e em tantas outras formas. (Afroindígena..., 2020).

1 Ver Afroindígena... (2020).

Estigmas são retroalimentados até hoje pelas máscaras do racismo, como afirma Zélia Amador de Deus (2019), porém se reconfiguram quando impedem – como acontece com a Guiana Francesa – a autodeclaração étnico-racial. No entanto, em nome das ações e reações, as populações racializadas carregam saberes, práticas sociais e modos de vida em resistência.

Para Eliene Rodrigues Putira, da etnia Baré do Médio Rio Negro (Brasil) e antropóloga, a denominação afro-indígena é bastante difícil: “Porque para nós, enquanto indígena, a nossa identidade que vem de base, que vem das comunidades, que vem dos movimentos é algo já concreto, é muito determinado de quem nós somos.” Ela salienta que

nem existem povos indígenas, isso foi uma categoria criada para nos representar, porque a gente não aceitava a palavra índio, porque [...], não cabe para nós essas palavras. Então, eu não sou indígena, eu sou Baré. Então, aí está a questão da identidade, de etnicidade também para isso. [...] e essas categorias criadas pelos não indígenas, muitas vezes, não nos representam, não é o que nós pensamos. (Afroindígena..., 2020).

“O discurso ideológico político da herança indígena tem apelo forte na construção de uma identidade Amazônica [...] [Porém] não repercute satisfatoriamente no trato das questões indigenistas pautadas pelas suas lideranças e militantes [do movimento indígena] com visibilidade política nas esferas estadual e municipais [no Pará]”. Conrado e Rebelo (2012, p. 227). No âmbito da universidade, ela mencionou o ingresso de pessoas indígenas que se deparam com uma literatura sobre povos indígenas que não são de sua autoria. Putira destacou a luta indígena por suas línguas, por suas terras, pela própria vida. Ela chamou a atenção para pessoas que se autodeclaram indígenas, mesmo sem conexão com essas lutas. Nesse sentido, a questão afro-indígena acaba sendo vista como a reedição do discurso de miscigenação que, segundo Putira, “silencia, quando ela silencia, não é só silenciar os corpos indígenas, mas são os pretos, os negros, as negras, as pretas também” provocando a seguinte reflexão:

Porque não é só eu me autoidentificar, a gente tem que pensar. Eu falo enquanto indígena sobre isso. A gente precisa pensar no coletivo, porque, como povos indígenas, a gente vem de um coletivo. Eu não posso pensar sozinha para fazer as

coisas sozinha. Existe todo um processo de construção. Desde pequena você tem aquele processo de construção e, quando a gente fala também da questão dos povos tradicionais, a nossa cultura não é uma cultura tradicional, é uma cultura originária. Aí é que a gente, como povos indígenas, a gente fala desse processo também de quem somos nós, de onde a gente veio, qual é a minha etnia, de onde vim. Então, é algo que a gente começa e ainda está discutindo sobre isso, é algo novo para nós também. Sempre surgem essas situações que a gente precisa discutir mais, mas eu falo mesmo como indígena, de ter uma representatividade sobre isso, de estar na antropologia para entender melhor como é que o não indígena fala desse processo. (Afroindígena..., 2020).

É a partir das reflexões desse debate que, dentro do Grupo de Pesquisa NosMullheres, resolvemos investigar como os trabalhos acadêmicos têm abordado as questões afro-indígenas nas diversas áreas do conhecimento.

O debate afro-indígena se encontra, de modo geral, em dois campos opostos: de um lado, o que visa entender a autoatribuição “afro-indígena” como pertença identitária e, de outro, que a refuta e nega o seu uso. Ou, até mesmo, cair numa explicação fácil, reducionista de categoria como “afro-indígena” vista como mera manipulação simbólica de ideologia dominante sem, ao menos, buscar investigar seus usos, teias de significados, pontos de tensão e até de refutação a ela direcionada em processos de legitimidade política de afirmação positiva em prol das identidades amazônidas.

Após a introdução, o artigo se divide em mais duas partes: na segunda parte, trilhamos o debate afro-indígena e a ruptura com a análise reducionista da percepção da ideia de “afro” e “indígena” como miscigenação biológica. Para tanto, a crítica da reprodução do essencialismo que estrutura ideologicamente modos de agir, pensar e fundamentam a colonialidade voltada à Amazônia nos serviu para afugentar armadilhas que aprisionam a emergência da identidade “afro-indígena” no debate teórico da academia que, neste artigo, apresentamos como problema de pesquisa.

Na terceira parte, o debate afro-indígena emerge como categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações e teses) e se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades indígenas e de matriz africana negras amazônidas, acionadas como referência de práticas culturais que fluem presentes em produções acadêmicas.

Afro-indígena como manipulação simbólica da colonialidade?

Não é nossa intenção puxar os fios de uma relacionalidade em suas confluências entre categorias “negro” e “indígena” em contexto situado na Amazônia paraense, muito menos pretendemos reforçar conexões como junções de categorias com dimensões significativas históricas distintas, ou trilhar por ideologias da mestiçagem celebradas pelo ideário colonial, que refutamos inequivocamente, que serviram como práticas de colonialismo interno.

O caminho para o debate afro-indígena em destaque rompe com análise reducionista da percepção da ideia de afro e indígena como miscigenação biológica, portanto nos baseamos no que Marcio Goldman (2021, p. 2) define como “contramestiçagem e contrassincretismo, na direção de uma crítica radical das leituras dominantes dos processos de encontro ou contato, leituras que, como se sabe, oferecem até hoje bases para as interpretações da chamada construção da nação brasileira”.

Vale salientar, então, o que Antonio Bispo dos Santos (2015, p. 27), quilombola, militante do movimento social quilombola e dos movimentos de luta pela terra, acentua, que “os colonizadores, ao substituírem as diversas autodenominações desses povos, impondo-os a uma denominação generalizada [índio], estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar”, ao enfatizar que também os povos africanos “se rebelaram contra o trabalho escravo e possuem as suas diversas autodenominações” etnicamente constituídas, a estes últimos como pertença identitária da diáspora africana. O que temos a destacar é que são experiências de mundo comunitárias, construídas no devir coletivo, de trocas, de visões e percepções de mundo.

Em referência aos quilombolas, João J. Reis e Flávio Gomes (2005, p. 19) postulam que a relação dos quilombos do Rio de Janeiro, como também de outras regiões, no século XIX “[...] com a sociedade envolvente, e não o seu isolamento, explica a sua formação e sobrevivência”, ao povoarem um “[...] ‘campo negro’, um território social e econômico, além de geográfico, no qual circulavam diversos tipos sociais [como os povos originários, de diversas etnias], não necessariamente negros ou apenas escravos [escravizados]”.

Mônica Conrado e Nazaré Rebelo (2012, p. 226) afirmam que “[...] há uma diversidade de modos de vida e de visões de mundo na Amazônia desrespeitada

e ignorada [...] Os conhecimentos locais de grupos e comunidades Amazônicas acabam por servir como forma de subalternização engendrada pelo domínio histórico-ideológico europeu colonial, ainda presente.”

Com Franz Fanon (2010), visamos compreender e atentarmos às estratégias coloniais de subordinação, animalização e violência forjadas como base ideológica do sistema colonial. A violência como base fundante e o racismo como estruturante do sistema ideológico colonial. Fanon descreve a colonização de modo radical, fundamentada em estratégias de violência, subordinação e desumanização que dizimam valores e sistemas de referência no mundo.

A colonialidade é uma estrutura de dominação. Aníbal Quijano (2005) faz uma distinção entre colonialismo e colonialidade em que esta última é outro lado da mesma moeda da modernidade do sistema moderno/colonial, que se funda em uma estrutura étnico-racial de larga duração constituída desde o século XVI.

Feministas descoloniais se opõem e enfrentam as estruturas coloniais e do Estado de nação colonial comprometida com a modernidade cuja base é uma classificação racial do mundo que nega a pluralidade epistêmica e societal, assim como o horizonte de justiça do mundo (Espinosa Miñoso, 2021), como também o fazem as feministas negras, em primeira mão. O feminismo latino-americano vem desenvolvendo um pensamento crítico e uma política que se fundamenta nas desigualdades de raça, étnicas e de classe que vivem uma porcentagem significativa de mulheres da região (Espinosa Miñoso, 2009), tendo como base que o racismo é inerente à experiência colonial (Restrepo; Rojas, 2010, p. 47). Confisco de suas terras, destruição de suas bases de economia e uma visão de inferioridade, a ser embutida e arraigada ao se falar de Amazônia pela lógica dominante e poder instituído, que se faz presente e presentificada. São vários povos e comunidades que povoam a Amazônia a partir de vários critérios definidores, como atesta Alfredo Wagner B. de Almeida (2004, p. 172), por exemplo, de que “a existência do recurso natural, por si só, não constitui critério definidor de um determinado grupo ou de seu respectivo território”, então não é suficiente dizer que uma comunidade é “naturalmente” ribeirinha ou pescadora, pois há “papéis” podem ser desempenhados simultaneamente; essas mulheres podem ser parteiras, bem como trabalhadoras rurais, entre outras formações, e isso não afeta suas identidades amazônidas. São mulheres quilombolas, trabalhadoras rurais (do campo, da roça, mulheres do Movimento Sem Terra – MST),

pescadoras, artesãs, indígenas, ribeirinhas, parteiras, seringueiras, castanheiras, quebradeiras de coco babaçu que podem ser extrativistas e/ou trabalhadoras rurais, ciganas, urbanas e da periferia. O caráter a-histórico às histórias de seus povos é justificado por lógica eurocêntrica dominante de explicação de mundo, como uma única e exclusiva possibilidade de inscrição no mundo, hierarquizando e destruindo formações sociais, culturais e modos de vida.

As imagens e representações sociais que se tem da Amazônia da exuberância da floresta não cessam a destruição de sua flora e fauna, do ecossistema amazônico (manguezais, floresta, várzeas, savanas, restingas), de conhecimentos e saberes milenares ameaçados com a dizimação de indígenas e demais povos da floresta, quilombolas, comunidades rurais, povos ribeirinhos com seus modos de vida ali existentes, não ganhando a visibilidade política que importa para manter pessoas, modos de vida e a floresta de pé. Para tanto, o imaginário colonial ainda prevalece acerca da Amazônia brasileira em território nacional e fora do país. A floresta à beira de sua porta, povoada por (quase) exclusivamente aldeamentos indígenas, ainda vigora como pensamento dominante apagando como registro histórico sociocultural a diversidade de povos, culturas, com práticas políticas e de grupos étnico-raciais ali presentes que distam, geograficamente, da capital onde se situam, em contexto urbano, as autoras deste artigo.

Neide Gondim (2007) destaca que muitas das descrições sobre a invenção desta Amazônia livresca apontam o indígena como indolente, preguiçoso. Predominantemente, as literaturas dos séculos XIX e começo do XX sequer apresentam os indígenas como atores, como agentes da sua própria história.

Nesse sentido, trazer a Amazônia em debate, que é diversa, múltipla, exige atentarmos à real necessidade de alterar as bases em que se fundamentam dispositivos analíticos respaldados em raízes colonizadoras de produção científica e acadêmica. É interrogar o lugar de onde falamos, que norteia a visão de mundo que concebemos e as epistemologias que nos guiam e nos orientam. Vale, então, a seguinte pergunta para reflexão epistemológica: qual é a imagem e representação que perfazem o seu olhar quando o tema é Amazônia (que são diversas)? A importância dessa problematização é trazida como premissa que pavimenta o debate afro-indígena que gera pertencças identitárias culturalmente constituídas, segundo herança ancestral em suas conexões, trocas e história de seus territórios, em destaque, na Amazônia paraense.

Segundo Avtar Brah (2006, p. 362),

o mesmo contexto pode produzir várias “histórias” coletivas diferentes, diferenciando e ligando biografias através de especificidades contingentes. Por sua vez, a articulação das práticas culturais dos sujeitos assim constituídos marcam “histórias” coletivas contingentes com novos significados variáveis.

Particularidades culturais e modos de vida que de modo algum nos nacionalizam, e sim nos regionalizam, nos situam, localmente, enquanto Amazônia brasileira.

A partir das abordagens teóricas trazidas até o momento, se pretende demandar representações de povos amazônidas – diversas, distintas e plurais – segundo produções acadêmicas que trazem a construção “afro-indígena” edificada como estrutura identitária por elas mesmas, por eles mesmos, sujeitas e sujeitos de sua própria história, dentro do próprio contexto sociocultural em que são produzidas.

Afro-indígenas: encruzilhada de tradição e conhecimentos

O debate afro-indígena como categoria presente em estudos acadêmicos (dissertações, artigos e teses) se impõe na afirmativa de uma categoria não abstrata remetida às ancestralidades negras e indígenas, acionadas como referências de práticas culturais, saberes familiares e/ou comunitários que estão vinculados a raízes de antepassados em aprendizagens geracionais que fluem presentes em produções acadêmicas.

Entre convergências e divergências, esses trabalhos trazem à tona algumas perspectivas que são marcantes nos estudos amazônicos: as tradições dessas populações que reverberam nas construções linguísticas, míticas, religiosas, ancestrais e de territorialidade como categorias políticas, dos direitos de contar e de ser em contraposição às histórias contadas pelos colonizadores sobre a Amazônia.

Goldman (2015, 2021), que se dedica a pensar a relação afro-indígena, faz constatações importantes sobre o lugar da antropologia no campo desses estudos: “Por que, afinal de contas, a proximidade entre ameríndios

e afro-americanos – ou seja, o fato inelutável de que, ao longo dos séculos, e ainda hoje, eles não puderam deixar de estabelecer e de pensar suas relações – sempre esteve acompanhada de um afastamento teórico [...]” (Goldman, 2015, p. 646), mas também entendemos que essas relações ultrapassam as bases da ideologia da miscigenação apresentadas em alguns trabalhos acadêmicos. O ir e vir desses povos, apesar do colonialismo interno aos quais foram submetidos, configura territórios dinâmicos, em resistência. São estudos que elucidam a formação dos territórios amazônicos. Neste artigo, território é compreendido como categorias de diferenciação, uma vez que “território é enraizamento” (Bonnemaison, 2002, p. 129) generificado e racializado.

Segundo Lívia A. P. de Mesquita e Maria Geralda de Almeida (2017, p. 2), “o território é entendido como um espaço apropriado e delimitado por relações de poder e constituído por relações materiais e simbólicas, as quais fornecem elementos para o desenvolvimento de territorialidades e para a constituição de identidades de homens e mulheres”.

Nos territórios amazônicos, as formas de ocupação e resistência têm sido múltiplas e, muitas vezes, entrecruzadas. Ser e afirmar as identidades afro-indígenas são complexidades abordadas há, pelo menos, 20 anos em estudos acadêmicos, como é o caso dos trabalhos que encontramos no catálogo de dissertações e teses da Capes no levantamento para este artigo. No conjunto dos trabalhos pesquisados, localizamos estudos por pessoas autodeclaradas afro-indígenas, amazônidas como pesquisadores que falam “de dentro”, com todas as implicações que suscitam o debate sobre o qual nos debruçamos.

Foram encontradas 45 referências ao termo “afro-indígena” ou “afroindígena” em teses e dissertações datadas entre os anos de 2000 e 2020 que desenhem uma encruzilhada de conhecimentos e tradições, nas diversas regiões e instituições universitárias do Brasil. Entretanto, é notória a existência de um ponto de concordância: afro-indígena é uma identidade formada no encontro entre os diferentes povos tradicionais que fundam o país. As reivindicações afro-indígenas estão fortemente sustentadas nos pilares das experiências de conhecimentos ancestrais, segundo os estudos.

Para chegar aos 45 trabalhos, foram revisadas as palavras-chave, os títulos e os resumos. São teses e dissertações de várias áreas de conhecimento: história, arte, sociologia, antropologia, ciência da informação, direito, educação, língua portuguesa, letras, linguística, psicologia, teologia, dentre outras. No entanto,

foram escolhidas as pesquisas desenvolvidas sobre o estado do Pará, que totalizaram oito trabalhos (teses e dissertações).

Luís Bandeira (2013, p. 85), que é historiador, recupera a memória da presença de 53 mil africanos na região amazônica chegados por meio da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778) e que, apesar do sequestro de seus territórios de origem, “recriaram, no ‘rastros/resíduo’ de suas memórias, práticas religiosas, rituais de cura, novas culturas materiais e imateriais, reinventando espaços de liberdade” por meio de estratégias de sobrevivência. Para Bandeira, na Amazônia, é onde aconteceram os encontros dos vários matizes e matrizes que atravessaram o território, “os amazônidas” seriam então formados pelos colonizadores europeus portugueses, holandeses e franceses, por povos que tradicionalmente habitavam na região e pelos povos africanos que, também em sua diversidade cultural e linguística, foram trazidos. Com isso, os modos de viver da população amazônica perpassam pelos rituais de pajelança, curanderias, benzedores, pais e mães de santo, parteiras, desafiando o sentido médico ocidental de curas (Bandeira, 2013).

O autor propõe uma leitura afro-indígena a partir da região do Marajó, no estado do Pará, pois considera que as relações sociais são imbricadas pela presença africana e dos povos originários. Bandeira fala de alianças culturais relacionadas por um padre jesuíta e registradas em cartas, no século XVIII, quando algumas pessoas negras escravizadas conseguiram fugir do Maranhão e conseguiram refúgio entre os Pacajá e essa relação influenciou nos modos de vestir daquele povo, além dos rituais de cura que Bandeira (2013, p. 88) define como “pajelança afroindígena” que reúnem cultos e rituais de candomblé, umbanda, catimbó, mina, jurema e pajelança. No Maranhão, são recorrentes os relatos de que, nas áreas rurais do estado, alguns terreiros foram abertos por pajés ou curadores. As religiões afro-indígenas, por serem tão antigas quanto outras com seus “mitos de criação”, possuem também sua própria mitologia e seu próprio panteão.

Como em todas as religiões antigas que possuem seus mitos de criação, as religiões afroindígenas amazônicas também possuem sua teogonia. Cabe a cada um compreender que negros, índios, e descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser afroindígenas, demonstrando o poder, a força e as *heranças das continuidades históricas* no presente. [...]

A população de ascendência africana e indígena, em seus processos diaspóricos, vivem em circuitos característicos de religiões ancestrais, de divindades e corpos itinerantes, que lutaram e lutam para manter vivas suas práticas e ligações que compõem seu universo de saberes mágico-religiosos. Terreiros, tendas, roças e casas de santo, em processos de migração, se configuram enquanto *locus* de memória, sobrevivência de saberes, crenças e encantarias. Isso por se configurarem enquanto foco de resistência religiosa e espaços sociais de cura. (Bandeira, 2013, p. 160, 167-168, grifo do autor).

É a relação com o encantado² que marca as “religiões afro-indígenas”. Nesse panteão, tanto pajés se relacionam com os espíritos da natureza em partilhas e aprendizados quanto os griôs também recebem as mensagens de seus ancestrais por meio das florestas, das águas, do fogo, do vento e dos animais. Daí a compreensão de que a ancestralidade indígena e de matriz africana se encontram e se complementam para os povos tradicionais da Amazônia, desde o Maranhão até o Acre.

É consolidado, desde as expedições naturalistas dos séculos XVI em diante, que a região amazônica é habitada por povos indígenas desde antes da colonização. Diferem as etnias espalhadas ao longo dos territórios. Jair da Silva (2014), em sua pesquisa com a comunidade de Jurussaca, menciona alguns trabalhos que destacam os Cariambá também conhecidos como Cariaba, que habitavam o Marajó e pertenciam ao grupo dos Tupinambá. Ele relata que, em razão das dúvidas surgidas sobre uma etnia indígena com esse nome no tronco Tupi, investigou mais a fundo e descobriu que Cariambá é um vocábulo que tem origem no quimbundo (*cariamba*) e é o nome de uma cidade localizada em Angola (o autor mostra a localização cartográfica da cidade no mapa do país africano).

A presença dessa ancestralidade é refletida também na língua falada. Ao observar o português falado na comunidade Jurussaca no estado do Pará, Jair da Silva (2014, p. 3) defende que a “variação” da língua falada na localidade é “afro-indígena” e não “afro-brasileira”, dadas “as suas questões étnicas de formação de contato com povos/pessoas africanas e povos/pessoas indígenas,

2 “[...] seres ou entidades que são normalmente invisíveis às pessoas comuns” (Maués; Villacorta, 1998, p. 88).

característica essa marcante nas comunidades quilombolas do norte do Brasil” cuja formação étnica é negra e indígena. Da mesma forma que há um português indígena, existe também um português negro, o pretuguês (Gonzalez, 2018) ou a “fala aquilombada” (Oliveira *et al.* s/d *apud* Oliveira *et al.*, 2015), e ambos se movimentam por “terras mistas” (de pretos e de indígenas) onde “o português é traço de identidade”, mas com as marcas específicas de cada comunidade, formando, então, o que Márcia Oliveira *et al.* (2015) conceituam como “português afro-indígena”. Mas a língua, destacam os autores, é formada pelas dinâmicas culturais dessas comunidades que são negras e são indígenas. Da mesma forma que Jair da Silva (2014), nomeiam algumas comunidades quilombolas como “afro-indígenas” em razão desses encontros entre os povos indígenas e africanos e os impactos desse encontro nas formações culturais desses territórios.

Quanto à ascendência indígena, Jair da Silva, ao trazer a comunidade de Jurussaca, mostra que vários trabalhos consideram que a comunidade, possivelmente, tenha herdado as influências dos Timbira, Kraô e dos Jê, bem como de falantes de línguas bantas, línguas cuás e os falantes de línguas defoides. Essas são as línguas predominantes nessa chegada, inclusive o pesquisador documenta que, em relatos da comunidade, quem deu início à localidade foram negros escravizados que, fugidos de terras maranhenses, paraenses e mineiras, fixaram moradia naquela região (Silva, J., 2014).

Gláycy da Silva (2017, p. 53) também realiza sua pesquisa na comunidade Jurussaca e afirma que, para compreender as territorialidades “afro-indígenas”, é importante saber que

as comunidades quilombolas não são obrigatoriamente originárias de grupos de escravos fugidos, mas compõem grupos e/ou comunidades negras (urbanas ou rurais) que resistem (sobrevivem) socialmente a partir de seus modos de vida tradicionais. A comunidade de Jurussaca é uma comunidade afro-indígena que muito se assemelha a outras comunidades rurais formadas nas fronteiras abertas entre o Pará e o Maranhão.

Em outro estudo no campo da linguagem, Cristiane Serra (2016, p. 1) observa os aspectos morfosintáticos do português falado na comunidade quilombola Siricari, localizada na região de Salvaterra – Marajó, Pará, e afirma ser notório que, nas comunidades rurais amazônicas, “apesar da inegável miscigenação,

a língua que se manteve ativa na trajetória de comunicação interétnica na Amazônia colonial foi a Língua Geral Amazônica (doravante LGA) e não o português trazido pelo colonizador” e, mais à frente, analisa que

ao longo dos dois séculos que separam a diminuição da LGA do efetivo uso da língua portuguesa em terras paraenses, é razoável haver traços morfossintáticos de substrato afro-indígena na formação do português contemporâneo dessa região. Isso nos autoriza a levantar a hipótese de que em locais mesmo pouco distantes do grande centro urbano, possam ser revelados traços desse substrato na fala do português de comunidades de histórico africano e/ou indígena. [...]

Nos quilombos visitados em Marajó parece haver uma identificação dos moradores com a constituição afro-indígena. Essa é uma característica contrária do que se tem observado em comunidades indígenas como nos povos Tremembé (CE) e Tapeba (CE), dos quais se imprime o caráter indígena sem a participação sucessora de etnias de descendentes africanos. Contrariamente ao que vemos nas comunidades marajoaras, eles se autodenominam quilombolas, mas não há qualquer negação de sua descendência indígena. Esse aspecto é uma interseção entre o comportamento social afro-indígena adotado intimamente pela comunidade Siricari (entre outras comunidades marajoaras) e as características etnolinguísticas defendidas neste estudo a partir da perspectiva do Português Afro-indígena. (Serra, 2016, p. 8, 22).

A pesquisa mostra que, antes das chegadas de africanos na região marajoara, seu povoamento era feito por diferentes povos indígenas que sempre se movimentaram e interagiram intensamente em toda aquela região, o que também faz cair por terra o estereótipo de que povos indígenas na Amazônia viviam em estado de isolamento do mundo moderno ou do desenvolvimento, tendo sido a colonização europeia que os tornou parte da história. A narrativa que Serra traz em sua pesquisa diz exatamente o contrário desse isolamento preconcebido pelos colonizadores que, em sua maioria, basearam-se em padres jesuítas.

Quilombos e mocambos estabeleceram, ao longo da história, um território marajoara singular marcado pelas identidades africana e indígena, símbolo evidente em nossa cultura brasileira. São estes aspectos tão evidentes em Marajó e, sobretudo, tendo confirmado étnico e historicamente tais características na

comunidade Siricari que faz desse local um rico ambiente de investigação linguística. (Serra, 2016, p. 41).

No campo das artes, o debate sobre as identidades “afro-indígenas” são muito profícuos também. Em sua dissertação defendida em 2012, a pesquisadora Keila Santos (2012, p. 27, grifo da autora) observa os fenômenos de articulação “afro-indígena” também no tambor de mina ou mina nagô praticado no estado do Pará:

No Tambor de Mina, religião afro-indígena da Amazônia paraense, manifestam-se *voduns*, orixás, deuses indígenas, nobres encantados, caboclos, pretos velhos, *erês*, entre outros, além de sultões e princesas do Oriente, como a *toya* turca Mariana, cujas histórias remontam, de acordo com os mineiros, à época das Cruzadas.

A pesquisadora observa a festa de São Cosme e São Damião no Terreiro de Mina Dois Irmãos, localizado no bairro do Guamá em Belém, e com mais de 120 anos de tradição. Sobre o terreiro, ela afirma que

o Terreiro de Mina Dois Irmãos possui bases ritualísticas da Mina Nagô, denominação dada à religião afro-indígena da Amazônia que cultua *voduns*, orixás, encantados, caboclos, reis, rainhas, nobres, *erês*, entre outros. [...]

No Terreiro de Mina Dois Irmãos realiza-se, diariamente, a história de resistência e lutas da prática dos conhecimentos tradicionais e ancestrais da cultura afro-religiosa na Amazônia. O tombamento do espaço físico é importante para a perpetuação do culto religioso e da tradição cultural, pois congrega amplo significado simbólico, com sua diversidade representativa do universo religioso paraense, em consonância com a realidade afro-brasileira. (Santos, K., 2012, p. 73, 76, grifo da autora).

Fábio Castro (2018, posição 321) fala sobre como o tabuleiro social da Amazônia é complexo, diverso, e lembra que nele também constam “as elites locais, intelectuais e artistas que constantemente recorrem aos tecidos mistificadores da identidade”, e que “nesse tabuleiro há também os ‘novos amazônidas’, largos contingentes populacionais trazidos para a região pelas políticas colonizadoras

do Estado Brasileiro nas três últimas décadas”, e complementa dizendo que “a diversidade dos ecossistemas amazônicos substancializa a diversidade de suas populações e a variedade”.

No trabalho de Augusto Nunes (2013), a cultura e os saberes nas manifestações culturais marajoaras são o contexto para a afirmação da arte “afro-indígena-marajoara” de mestre Damasceno, o protagonista de sua pesquisa, conhecido por sua dedicação à cultura tradicional do município de Salvaterra, no Marajó: compositor, poeta, ensaiador do búfalo-bumbá (expressão cultural popular da região da Ilha do Marajó que gira em torno da vida e morte do búfalo). A intenção de Nunes (2013, p. 67) é “revelar como esse sujeito percebe a si mesmo e como a comunidade local o enxerga” e como as suas influências ancestrais interferem em seu trabalho:

[...] neste emaranhado de culturas populares, mestre Damasceno acaba convivendo com as novidades, sem desaparecer, tal como o fez desde sempre, a exemplo dos embates com outros grupos de boi-bumbá em tempos idos. É muito provável, inclusive, que em sua trajetória artística, ele tenha trazido para si ideias novas que não lhe pertenciam, uma vez que, neste processo de produção corriqueira da cultural, acaba havendo sinais de reconhecimento e identificação, levando-se a uma recriação de experiências e atitudes.

É importante destacar que foi nesta troca de culturas que se formaram os afro-indígenas [...] (Nunes, 2013, p. 79).

E assim Nunes segue descrevendo todos os elementos simbólicos que identificariam mestre Damasceno como um sujeito afro-indígena, ressaltando que essas memórias são fundamentais para as marcas culturais de sua comunidade.

Voltando aos estudos etnolinguísticos, Mara Acácio (2020) traz os Tembê do rio Guamá para o centro de sua pesquisa sobre linguagens amazônicas. Os Tembê também são conhecidos por seu biotipo que é negro e é indígena e, por essa razão, a pesquisadora se debruça a analisar as marcas da formação linguística da comunidade (Acácio, 2020, p. 163). A autora menciona uma “miscigenação” entre indígenas Tembê e quilombolas de Narcisa, área do alto rio Guamá, o que gerou um português falado próprio entre essas comunidades. Porém, Márcia Oliveira *et al.* (2015), estudiosos dessas formações linguísticas, também

usam o conceito de miscigenação, mas eles mesmos afirmam que estas comunidades se afirmam politicamente como “afro” ou como “indígena”, sendo a língua uma das bases mais importantes nessas dinâmicas, visto que ela altera ou é alterada por perspectivas socioculturais.

Aspectos conclusivos

Buscamos trazer à tona como a categoria afro-indígena tem sido tratada na Amazônia paraense em teses e dissertações, defendidas no período de 2000 a 2020 no país. Isso nos levou a encontrar, através da literatura especializada, uma diversidade de comunidades em diferentes lugares do Pará que carregam a categoria afro-indígena como autoatribuição identitária construída culturalmente.

O intuito foi trilharmos uma abordagem que caminhe para ampliar as fronteiras discursivas que a cegueira da colonização impôs para uma narrativa oficial brasileira que dizima a multiplicidade das histórias e identidades culturais amazônicas. Portanto, a importância da descolonização é justamente a tentativa de nos despir de lentes da colonialidade que hierarquizam saberes, corpos, existências e territórios.

O percurso que fizemos foi promover a complexidade nela embutida de que a categoria afro-indígena não é sinônimo de via única de pertencimento étnico-racial. Nesse percurso, o que nos moveu foi acionar representações, tradições culturais, linguísticas e saberes ancestrais que estão em continuum, processo dinâmico em resistência, mas que também demandam construções identitárias em contraposição ao apagamento e dizimação de etnias indígenas e povos negros da diáspora africana amazônica em suas referências de mundo. Foi-nos evidenciada a complexidade trazida na autoatribuição afro-indígena que é contextual, dinâmica e temporalmente localizada.

Portanto, o convite está feito: o de compreender que os estudos sobre afro-indígenas não surgem por modismo, mas pela necessidade de entender a multiplicidade dos silêncios amazônicos provocados e mantidos, até hoje, pelo colonialismo interno. Da mesma maneira que é importante, também, conhecer as bases, fundamentação e história da Amazônia brasileira a partir de seus povos, etnias e comunidades.

Referências

- ACÁCIO, M. S. J. *Um estudo etnolinguístico centrado na variedade de português vernacular dos tembé do rio Guamá (PA)*. 2020. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-08052020-205124/publico/2020_MaraSilviaJucaAcacio_VCorr.pdf. Acesso em: 30 maio 2021.
- AFROINDÍGENA como autodeclaração em contexto amazônico. Colóquio virtual. Belém: NosMulheres, Universidade Federal do Pará, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/GPNosMulheres/videos/vb.1734687283421577/251849732764368/?type=2&theater>. Acesso em: 29 maio 2021.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Os fatores étnicos como delineadores de novos procedimentos técnicos de zoneamento ecológico-econômico na Amazônia. In: ACSERALD, H.; HERCULANO, S.; PÁDUA, J. A. (org.). *Justiça ambiental e cidadania*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 169-182.
- BANDEIRA, L. C. C. “Rotas e raízes” de ancestrais itinerantes. 2013. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12785>. Acesso em: 30 maio 2021.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORREA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.). *Geografia cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002. p. 83-131.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 1, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.
- CASTRO, F. F. de. *As identificações amazônicas*. Belém: NAEA, 2018.
- CONRADO, M.; REBELO, N. Mulheres negras amazônicas: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas. In: RIBEIRO, M. (org.). *As políticas de igualdade racial: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012. p. 219-243.
- DEUS, Z. A. de. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult Pará, 2019.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, [s. l.], v. 14, n. 33, p. 37-54, jul./dic. 2009.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. Yuderkys Espinosa: “El feminismo (blanco) es un programa totalmente moderno y si es moderno es racista”. Entrevista a Rosa Blanco. *Revista La Brújula*, [s. l.], 17 mayo 2021. Disponível em: <https://revistalabrujula.com/2021/05/17/yuderkys-espinosa-el-feminismo-blanco-es-un-programa-totalmente-moderno-y-si-es-moderno-es-racista/> Acesso em: 17 maio 2021.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015.

GOLDMAN, M. “Nada é igual”. Variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 1-39, 2021.

GONDIM, N. *A invenção da Amazônia*. Manaus: Valer, 2007.

GONZALEZ, L. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa... Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica*. [S. l.: s. n.], 1998. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As ‘outras’ religiões afro-brasileiras”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

MESQUITA, L. A. P. de; ALMEIDA, M. G. de. Territórios, territorialidades e identidades: relações materiais, simbólicas e de gênero no campo. *Revista GeoNordeste*, São Cristóvão, ano 23, n. 1, p. 2-16, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://llibrary.org/document/y62jo94z-revista-geonordeste-ano-n-jan-jun.html>. Acesso em: 30 maio 2021.

NUNES, A. C. M. *No palco da cultura marajoara*: identidades e saberes em mestre Damasceno. 2013. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura) – Universidade da Amazônia, Belém, 2013. Disponível em: <http://www6.unama.br/ppgclc/attachments/article/56/No%20palco%20da%20cultura%20marajoara;%20identidades%20e%20saberes%20em%20mestre%20Damasceno.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

OLIVEIRA, M. S. D. de *et al.* O português afro-indígena e a comunidade de Jurussaca. In: ORNELAS DE AVELAR, J.; LÓPES, L. Á. (org.). *Dinâmicas afro-latinas*: língua(s) e história(s). Berlin: Peter Lang, 2015. v. 1, p. 149-178. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/384937/mod_resource/content/1/Oliveira%20et%20alii_FINAL%20agosto%202014.docx..pdf. Acesso em: 30 maio 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. Disponível em: <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>. Acesso em: 30 maio 2021.

REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010. (Colección Políticas de la Alteridad). Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

SANTOS, A. B. dos. Invasão e colonização. In: SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2015. p. 25-43.

SANTOS, K. A. C. dos. *Os portais, o baú, o cavalo e o farol: a espetacularidade na festa de São Cosme e São Damião no Terreiro de Mina Dois Irmãos*. 2012. Dissertação (Mestrado em Artes) – Instituto de Ciências das Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Disponível em: http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/7670/1/Dissertacao_PortaisBauCavalo.pdf. Acesso em: 30 maio 2021.

SERRA, C. T. *Aspectos morfosintáticos do português falado no quilombo Siricari/Marajó: uma perspectiva afro-indígena*. 2016. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/21714>. Acesso em: 30 maio 2021.

SILVA, G. D. F. F. da. *Notas sobre identidades, territorialidades e religiosidades em uma comunidade quilombola na Amazônia Oriental*. 2017. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2017. Disponível em: <https://ppls.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2015/GLAYCE%20DE%20FATIMA%20FERNANDES%20DA%20SILVA.pdf>. Acesso em: 30 maio 2021.

SILVA, J. F. C. da. *O português afro-indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da comunidade a partir da textualidade*. 2014. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8142/tde-28052014-123049/pt-br.php>. Acesso em: 30 maio 2021.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência

The musical experiences of reggae and its impulses of resistance and (re)existence

Anderson de Jesus Costa¹

<https://orcid.org/0000-0002-9758-238X>

andersoncostajc@gmail.com

¹ Pesquisador independente – Salvador, BA, Brasil

Resumo

O presente artigo versa sobre as musicovivências do reggae, enquanto estética musical que emerge das condições impostas pelos processos de colonização, racialização e subalternização na Jamaica. Busco discutir as relações estabelecidas entre os elementos de formação do estilo musical jamaicano e sua constituição como expressão do processo de (re)existências das populações afrodiaspóricas nas Américas. A metodologia de análise utilizada para consecução da pesquisa atrelou dois elementos: uma revisão de literatura, reconstituindo os processos sócio-históricos e culturais que serviram de base para a formação do reggae, e o seu intercruzamento com os elementos biográficos dos principais músicos de reggae jamaicano, entre as décadas de 1960 e 1980. Busca-se assim delimitar a peculiaridade da relação entre música reggae e o cotidiano periférico vivenciado pelos músicos na composição do reggae. Demonstro as condições e estratégias de produção de um estilo que considero outsider, em relação ao estilo estético ocidental.

Palavras-chave: reggae; musicovivência; (re)existência; descolonização.

Abstract

The present article considers the musical experiences of reggae, as an aesthetic that emerges out of conditions imposed by processes of colonization, racialization and subalternization in Jamaica. I seek to discuss the relationships established between the elements that make up this Jamaican musical style and its formation as an expression of the process of (re)existence of Afrodiasporic populations in the Americas. The methodology of analysis used to develop this research involved two strands: a revision of the literature, reconstituting the socio-historical and cultural contexts that acted as a foundation for the emergence of reggae, and their interconnections with the biographical narratives of the main Jamaican reggae musicians between the 1960s and 80s. Seeking in this manner to outline the particularity of the relationship between reggae and the day-to-day experience of marginalization of the musicians in the emergence of reggae, I present the conditions and strategies for the production of a musical genre that I consider to be an outsider in relation to the Western aesthetic model.

Keywords: reggae; musical experience; (re)existence; decolonization.

Introdução

Debruçar-se sobre o processo de formação do reggae jamaicano, como uma das formas de (re)existência dos afrodiaspóricos nas Américas, requer que nos apropriemos do contexto histórico e dos cenários que serviram de base para conformação estética desse estilo musical do Atlântico negro. Nesse sentido, a retomada dos elementos históricos e de dados biográficos de alguns personagens importantes na trajetória do reggae jamaicano cumprirão aqui condições sine qua non à nossa compreensão.

Para consecução desses objetivos de pesquisa, optei metodologicamente por uma estratégia de investigação sócio-histórica e biográfica, que permitiu compreender o reggae jamaicano a partir das narrativas de vivências dos corpos pretos de Rita Marley, Bob Marley e Peter Tosh, localizados em um cenário complexo de relações entre o indivíduo, suas inscrições e seus cotidianos (History, [2018a], [2018b]; Marley, 2004; White, 2011). Foram utilizadas como técnica de investigação a revisão de literatura, a coleta de materiais sócio-históricos e biográficos por meio virtuais, e a análise de conteúdo documental. Nesse sentido, o escopo desta investigação se constitui por livros biográficos e sócio-histórico sobre o reggae, materiais audiovisuais, e matérias de jornais e revistas. Porém, os desafios apresentados para radiografar o processo de formação do reggae jamaicano, com base nas vivências musicais de um mundo racializado, foram inúmeros. A história das existências negras em diáspora é marcada pelo assalto de suas memórias e pela fratura das suas inscrições no mundo.

A música reggae desponta no século XX, assim como uma diversidade de expressões criadas pelas condições da diáspora pelos afrodiaspóricos nas Américas, como uma forma sociocultural engajada pela luta contra o colonialismo. A autoria dessas canções do Atlântico negro compõe um movimento outsider diante de uma estética vinculada aos padrões colonialistas.

Os percursos estéticos que seguiram o reggae jamaicano compartilham a mesma aura estética insurgente que a escritora Maria da Conceição Evaristo (2017) preconiza ao falar da escrita literária afrodiaspórica em realidades brasileiras, ao apontar uma escrita intitulada de *escrevivência*, cujo objetivo “não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2017).

Se a escrevivência emerge na literatura afro-brasileira enquanto uma escrita vinculada à vivência negra, as musicovivências eclodem na música afro-jamaicanas a partir de subjetividades que se alicerçam em sentimentos coletivos de existências que foram insistentemente negadas. Em forma de reggae, elas propagam os sentimentos, as dores, as alegrias, os gritos e os sussurros que emergem dos guetos do Caribe. Nesse sentido, denomino de musicovivência a práxis sonora desses três astros do reggae, que transformaram suas vivências nas periferias de Kingston, capital da Jamaica, e suas experiências afrodiaspóricas nas principais inspirações para a produção de suas músicas.

Na primeira seção, é apresentada uma discussão acerca do colonialismo e do seu modelo estético para explorar a relação deste modelo com a música popular nas Américas. Depois, apresento o estilo reggae jamaicano, construído a partir de um cenário de colonialidade, mas também de (re)existência, como um estilo outsider frente a um padrão estético colonial. Por fim, caminho para algumas considerações finais sobre como o estilo jamaicano, através de suas bases sonoras populares, manteve suas características estéticas em seu processo de internacionalização.

O colonialismo, seus sistemas estéticos e a música popular nas Américas

Em um mundo marcado pelo colonialismo e pela colonialidade do poder as formas de dominação socioculturais estão alicerçadas na tentativa de imposição de padrões de existência. Nesse cenário, tornou-se comum no campo da música a universalização dos pressupostos ocidentais, enquanto um parâmetro de forma/conteúdo. A música passou a ser vivida como se fosse um advento da civilização ocidental ou, por outro viés de entendimento, como se ela tivesse assumido a sua expressão mais virtuosa no Ocidente (Quijano, 2006).

Assim, mesmo quando as visões modernas sobre a música perpassam por uma diversidade, tal pluralidade sempre esteve situada nos horizontes construídos por uma forma/conteúdo de fazer música que se associa aos padrões estéticos dos grandes centros do mundo ocidental euro-americano. Dos parâmetros hegelianos de música romântica às rupturas antissistemas da música negativa adorniana, de um lado a outro desses extremos, os critérios de análises

musicais circunscrevem-se pelo privilégio a certos aspectos, que foram historicamente relevantes na tradição ocidental. Tais análises estão ensimesmadas na zona da racionalidade iluminista, com sua estrutura estética regida pela mensuração da suposta complexidade organizacional de suas elaborações.

A compreensão do campo da tradição musical ocidental estava presa à perspectiva iluminista de valorização da existência reflexiva. Esse entendimento se tornou um infortúnio, quando manipulado para hierarquizar os seres humanos e as suas sonoridades, a partir da definição de parâmetros de originalidade e complexidade, conformando o campo da música como um espelho do modo de existência colonialista.

Tais condições fizeram com que as tradições musicais ocidentais passassem a negar/diminuir as heranças do contato com outras formas/conteúdos de musicalidade, de outros povos e territórios. Assim, a história do Ocidente euro-americano, em suas mais diversas dimensões estéticas, está associada à sua longa relação de conflitos e dominação sobre outros territórios e povos, estabelecendo estruturas coloniais de hierarquização e distinção entre as formas de existência coloniais e as colonizadas, concomitante com um processo de exploração das riquezas materiais e simbólicas. Em suma, as teorias musicais ocidentais, embora tentem afirmar a pureza de sua musicalidade, comportam traços sonoros que acusam uma forte influência de outras culturais musicais em sua conformação.

Por exemplo, podemos lançar um olhar sobre as experiências do colonialismo ocidental e como estão associadas tanto ao terror das formas de dominação e exploração europeias, sobre povos não ocidentais, quanto a processos de troca, que envolveram os contatos desses povos com novas formas de existências, perpassando elementos musicais. Como nos relata Pahlen (1963, p. 305), sobre os primeiros contatos dos navegantes europeus com a musicalidade indígena:

Aventureiros, guerreiros e sacerdotes formam a vanguarda da Europa quando este continente, que se aproximava do apogeu, descobre a América, pelos fins do século XV. Em primeiro lugar são espanhóis e portugueses os realizadores das portentosas viagens que ampliam enormemente a terra. Recai sobre eles, ainda que só excepcionalmente pertençam às camadas mais cultas dos seus países, o reflexo de uma brilhante vida espiritual e artística, que naquele tempo animava cidades e universidades da Europa. A música índia, ao se lhes deparar no novo

continente, parece-lhes na sua maioria primitiva, estranha, feia, assim como, aproximadamente mil anos antes, pareceu aos romanos a música das tribos da Europa Central.

No entanto, ao seguir os caminhos ditados pela lógica civilizatória colonial, o percurso trilhado pelo contato, entre culturas e povos tão díspares, seguiu o que foi determinado pelo projeto colonial. No campo da musicalidade, as sonoridades ocidentais afirmaram-se em detrimento das demais. Segundo Carvalho (1992), as tradições musicais europeias modernas estão fundamentadas pelo modelo de racionalidade científica e certo autoconhecimento, que seriam peculiares à sociedade moderna. Para o autor, essas tradições estão presas ao formalismo dos fundamentos estéticos da música, uma vez que cada peça musical deve ser avaliada pelo critério de originalidade. Este, por sua vez, é entendido a partir de uma determinada concepção de forma, através de certa disposição das massas sonoras e em um trabalho localizado por um tempo musical específico.

A partir dessa busca da originalidade técnico-formal, apontada por Carvalho (1992), o Ocidente institui um modelo desejado para a forma/conteúdo musical. As produções musicais não europeias não se circunscrevem nesse modelo, ao passo que não são mobilizadas pela busca de uma originalidade distintiva, visto que suas composições musicais não enfatizam uma função de excentricidade, mas a valorização e absorção das heranças de músicas anteriores à sua constituição. É nesse sentido que Carvalho (1992) nos chama atenção às diferenças que primam na tradição musical entre o Ocidente e o Oriente:

Em contraposição a essa concepção de estética e eficácia, existem outras tradições musicais (como a indiana, a turca e a persa, para citar três que são, num certo sentido, comparáveis entre si a partir de suas estruturas eminentemente modais) em que a nova composição vem colocar-se ao lado das que já existem e não contra elas; de sorte que certos repertórios de gêneros musicais dessas tradições podem crescer até abarcar milhares de peças distintas sem ameaçar ou abandonar a tradição fundamental. (Carvalho, 1992, p. 108).

Ainda nessa linha, Napolitano (2002) argumenta que historicamente se estabeleceu uma falsa dicotomia no estudo da música erudita e da música popular,

posto que essa relação estava baseada, principalmente, em uma oposição derivada dos conflitos das sociedades coloniais – de que haveria na música erudita dos colonos um fator radicalmente diferente e de maior qualidade do que a música popular dos colonizados.

Portanto, diante desse enquadramento, argumento que essa dicotomização produzida dentro dos processos de dominações coloniais repercute em efeitos negativos no modo como a música popular nas Américas é analisada. Ao passo que, de maneira contrária, a música erudita e os estilos que mais dialogam com ela passam a compor o padrão positivo dentro de um sistema classificatório musical.

Desse modo, me posiciono contra o dispositivo de colonialidade que transformou a música popular – pela aparente aferição de sua autenticidade e complexidade, baseada nas normas dos sistemas estéticos ocidentais (principalmente, em sua relação com a música erudita) – em um estilo estético pobre. Seguir esse juízo de gosto estético colonizado corresponderia a reproduzir o mesmo processo de classificação hierarquizante ao qual foi submetida a música popular, pela tradição estética europeia, como nos aponta Napolitano (2002, p. 11):

A música popular nasceu bastarda e rejeitada por todos os campos que lhe emprestaram seus elementos formais: para os adeptos da música erudita e seus críticos especializados, a música popular expressava uma dupla decadência: a do compositor, permitindo que qualquer compositor medíocre fizesse sucesso junto ao público, e do próprio ouvinte, que se submetia a fórmulas impostas por interesses comerciais, cada vez mais restritivas à liberdade de criação dos verdadeiros compositores. Além de tudo, conforme os críticos eruditos, a música popular trabalhava com os restos da música erudita e, sobretudo no plano harmônico melódico, era simplória e repetitiva.

Tais processos de diferenciação produziram consequências marcantes nas relações entre os estilos músicas, pois o estabelecimento de hierarquias entre os próprios estilos os transformou em opostos. Nesse sentido, embora as relações entre os estilos e as construções de suas próprias identidades musicais não se repelissem, o prisma da relação construído pelos seres humanos, sob a égide do projeto de dominação ocidental, foi moldado em função de uma

hierarquização das músicas, produzindo-as como se fossem estilos purificados e divorciados uns dos outros. Diante de tais circunstâncias, criaram-se classificações musicais, que estavam baseadas no padrão musical associado ao modo de fazer música no Ocidente.

A música não estava, dessa maneira, isenta da cisão dos seres humanos pelo colonialismo e foi como consequência dessa cisão que a música produzida no Ocidente passou a ser considerada de qualidade, enquanto a que era criada nas periferias se tornou ruim. A música erudita tinha qualidade e a música popular era insignificante; os estilos musicais do Ocidente eram belos e os da periferia eram abjetos; a música do Ocidente era clássica e a das periferias, popular.

Pode-se citar o caso do jazz, por exemplo, que surgiu com uma forte influência de três tradições culturais europeias (a espanhola, a francesa e a anglo-saxã), que se fundiam com a tradição musical afro-americana. No entanto, na medida em que o jazz deixou de seguir um padrão étnico, dentro dos paradigmas da estrutura harmônico-melódica do Ocidente, passando acentuar seu desenvolvimento em estruturas étnicas não ocidentais (como uma célula rítmica), tornou-se grotesco para o Ocidente.

O processo de dominação colonial em curso transformou a relação entre as músicas em um reflexo das hierarquias entre os territórios e povos. O modelo civilizatório ocidental, com sua restrita capacidade de perceber o Outro, tardara para enxergar que não passaria a pautar as formas da musicalidade no mundo.

Dentre os estilos que se lançaram nesse embate pela ressignificação das amarras impostas à música pelos padrões ocidentais de classificação, encontra-se o reggae jamaicano. Esse estilo despontou na década de 1960, com toda a pujança das formas culturais negras frente à modernidade ocidental, e apresentou ao mundo a capacidade das músicas construídas pelo dilema das populações afrodiaspóricas transatlânticas em busca de Ser, a partir da confluência sonora, simultaneamente moderna e modernizante. Assim, Gilroy (2001, p. 159) nos sinaliza sobre a potência descolonizadora das sonoridades do Atlântico negro:

São modernas porque têm sido marcadas por suas origens híbridas e crioulas no Ocidente; porque têm se empenhado em fugir ao seu *status* de mercadoria e da posição determinada pelo mesmo no interior das indústrias culturais.

Nesse sentido, o estilo caribenho ganhou destaque no cenário de contestação construído pelos processos de (re)existência das populações afrodiaspóricas nas Américas. Na medida em que despontou do cotidiano da periferia, dotou-se de uma posição instável diante do capitalismo. Por outro lado, enunciou ao mundo uma musicovivência capaz de ao mesmo tempo se inserir nas condições de produção exigidas pela indústria fonográfica e desarticular a estreiteza dos padrões estéticos de música ocidental.

A seguir, exploro mais elementos sobre a produção do reggae e sua constituição como um estilo outsider e de enfrentamento.

Ecos outsider: a música reggae como processo de contestação

O reggae emerge no século XX como uma música fortemente ligada aos anseios de contestação e libertação das populações afrodiaspóricas. Imersas nessa realidade imposta pelas condições colonialistas nas Américas, as pulsões sonoras do gênero musical jamaicano estão diretamente relacionadas com o processo de reafricanização. Trata-se de algo semelhante ao que nos levanta Pinho (2003), a respeito do movimento realizado pelas expressões da cultura afro-brasileira, em Salvador, na Bahia.

O processo de reafricanização corresponde ao movimento de apropriação pelos(as) negros(as) dos rumos de sua existência, diante da negação colonialista de sua humanidade. Esse processo de (re)existência do sujeito afrodiaspórico condiz, segundo o autor, com a construção de referências orientadas por uma práxis de reconstrução dos seus horizontes de localização no mundo, a partir da formação de textos, objetos, narrativas, símbolos, discursos, performances, etc.

Assim, reafricanização configurou-se enquanto uma posição política diante dos processos de subalternização sociorraciais impostos pela colonialidade do poder aos povos afrodiaspóricos. Essa (re)existência afrodiaspórica, a partir da afirmação das matrizes africanas, conforma-se como uma práxis política frente as opressões – não como um modo imperialista de afirmação africana e negação de outras matrizes socioculturais (nativa americana, europeia, etc.). Assim, esse processo edifica-se enquanto uma estratégia política de resistência para os povos negros das Américas e não como uma negação da base híbrida de formação da cultura afrodiaspórica.

Aqui, veremos como o reggae jamaicano questionou o movimento que estabeleceu, através de classificações hierárquicas, o distanciamento entre a música produzida no Ocidente e a música produzida pela periferia, bem como o que ficou conhecido como padrão musical ocidental. Esse estilo realiza tal questionamento desde o modo como seus processos criativos se abrem para dialogar com outros estilos, passando por como se apresenta em forma/conteúdo estético, até as relações estabelecidas entre os artistas e as suas obras.

É isso que nos sinalizam, por exemplo, os escritos biográficos de Rita Marley e Peter Tosh, respectivamente:

Tia Gorda morreu quando eu tinha cartoze anos. O filho dela, meu primo Constantine “Deam” Walker, de onze anos, veio morar conosco. Como a casa deles ficava a uma quadra de distância, nós éramos muito próximos. Por causa das “Duas Irmãs”, crescemos mais como irmão e irmã do que como primos. Titia nos havia ensinado um pouco de harmonia. Dream passou a me ajudar nos ensaios, fazendo as vezes de banda e criando harmonias para que eu cantasse. Todas as noites, nos apresentávamos no quintal. Sabíamos de cor qualquer canção que tocasse no rádio. Ouvíamos rádios de Miami, que tocavam canções de *rhythm and blues* de artistas como Otis Redding, Sam Cooke, Wilson Pickett e Tina Turner, e de grupos como The Impressions, The Drifter, The Supremes, Pattila Belle and The Bluebells e The Temptations. Conhecíamos todos os sucessos da Motown. Quem vivesse na Trench Town daquela época ouviria também *ska* e tipos muito antigos de música baseada em tradições africanas, como os tambores Nyabinghi e o *mento*. Isso era natural para nós, como seria natural para um americano ouvir *soul* e música *pop* no rádio, mas também *folk* e *blues* de raiz. (Marley, 2004, p. 21-22).

Nascido Winston Hubert McIntosh, na paróquia rural de Westmoreland, Jamaica, em 1944, [Peter Tosh] mudou-se para a famosa favela de Trench Town [...] aos 16 anos. Sua mãe o influenciou fortemente, e sua sensibilidade se tornou aparente em suas letras e opiniões; ela estava particularmente preocupada que ele tivesse uma educação cristã. Ele frequentava a igreja local diariamente, e sua experiência lá – cantando no coro e aprendendo a tocar órgão – formou uma espécie de aprendizado musical que o preparou para sua carreira subsequente. (History, [2018a], tradução minha).

Peter também buscou refúgio dos rigores da pobreza na música pop, notavelmente o *rhythm & blues* e o *doo-wop* transmitidos para o Caribe por estações na Flórida e na Louisiana. Tendo cultivado suas habilidades na guitarra e seus expressivos vocais de barítono, ele começou a tocar com Bob Marley e Neville “Bunny” Livingstone no início dos anos 1960. (History, [2018b], tradução minha).

Como podemos perceber nessas passagens biográficas, o cotidiano dos afro-jamaicanos das periferias estava recheado por experiências musicais. A música vinha de muitos lugares e de diversas formas para ser absorvida e regurgitada em novas sonoridades. As sonoridades chegam através dos fluxos das ondas das rádios norte-americanas, das tradições musicais trazidas pelos colonos, dos discos que acompanhavam os trabalhadores marinheiros aos diferentes portos, dos cânticos religiosos do trabalho rural, das rodas de confraternização e dos rituais religiosos.

Assim, a composição musical do reggae jamaicano tem uma interface com estilos e gêneros locais como: as músicas indígenas, as músicas dos *marroons*¹, *mentos*², *ska*³ e *rocksteady*⁴. Desse modo, o reggae tem em suas bases uma forte influência de estilos e gêneros musicais de outros países, desde a influência exercida pelo calipso, gênero do seu país vizinho Trinidad Tobago, até as fortes conexões com os estilos e gêneros ingleses (nação que colonizou a Jamaica) e norte-americanos. A influência musical inglesa sobre a ilha acompanha os afro-jamaicanos desde o período de escravidão, quando os escravizados foram ensinados a tocar *valsas* tradicionais europeias para os seus senhores,

1 Correspondem as sonoridades produzidas pelos(as) negros(as) que compunham o quilombo Maroons, um dos primeiros quilombos das Américas, situado nas planícies agrícolas da Jamaica. Podemos citar como exemplo o *burru*, estilo musical dono de um ritmo cadenciado tocado entre os *maroons* e originário de países africanos.

2 O *mentos* é um gênero musical que tem relação direta com as práticas de trabalho na ilha caribenha.

3 O *ska* é um gênero musical que surgiu pela primeira vez nos estúdios da Jamaica entre os anos de 1959 e 1961, desenvolvendo-se a partir do *mentos*, anterior a ele. É caracterizado por uma linha de *walking bass*, ritmos acentuados da guitarra ou do piano no tempo fraco, e, por vezes, *riffs* jazzísticos nos metais.

4 *Rocksteady* era um estilo de música popular jamaicano surgido na década de 1960. Se diferencia do *ska* por conter a metade da velocidade, com o trombone substituído pelo piano e pelo baixo proeminente. As letras desse estilo são voltadas a temas sociais, com ênfase na consciência política.

e se estendeu até o século XX, com os adventos dos estilos que utilizavam instrumentos elétricos (bateria, guitarra, baixo, teclado, etc.), como o rock and roll inglês. Já dos Estados Unidos vieram a influência das músicas afro-americanas como o rhythm & blues, blues, o jazz, e o rock and roll americano (Bradley, 2014; Cardoso, 1997; Davis; Simon, 1983; Giovannetti, 2001; Silva, 1995).

Nesse cenário musical, os músicos afro-jamaicanos estão amparados em suas trajetórias pela mobilização de afetos, realizada por formas de sociabilidades como os laços de afinidades, a religiosidade, o ativismo político e a práxis filosófica marginal, que no confronto com o projeto do racionalismo ocidental perderam espaço. Em um cotidiano marcado pela colonialidade, para os afro-jamaicanos as relações afetivas e religiosas foram as poucas lacunas de liberdade encontradas por eles para continuarem o desenvolvimento de suas habilidades humanas, tais como a sensibilidade estética, a cultural e a manutenção da ancestralidade africana.

Nesse sentido, o reggae segue na contramão da predominância das formas de iniciações e criação estéticas dos grandes centros, que ocorriam em espaços especializados. As práticas artísticas e musicais dos afrodiaspóricos nos estados periféricos estavam relacionadas ao estabelecimento de laços afetivos, que transbordavam do domínio do ensino formal das escolas de arte. Esses espaços foram de fundamental importância para oferecer aos negros as condições necessárias para criação de suas musicovivências.

Como salienta a história de vida de Rita Marley e Peter Tosh, assim como a de muitos outros(as) cantores(as) afrodiaspóricos das Américas, seus processos de iniciação e criação musical se deram a partir de grupos de afetos e religiosidades. Foram nas igrejas, nos quintais, nos becos, nas rodas *nayambing*⁵ e nas esquinas que eles deram suas primeiras notas e começaram fazer seus processos criativos. As musicovivências do reggae são resultado dos momentos de confraternização em Trench Town, dos ritos de religiosidade rastafári, dos cultos das igrejas pentecostais, interligadas às condições de encruzilhada impostas pela diáspora do Atlântico negro e pelos processos de reativação da sua sensibilidade ancestral.

5 As rodas *nayambing* são espaços ritualísticos dos rastafáris, onde eles tocam tambores e fumam *ganja* (maconha) para se conectarem espiritualmente com o divino.

Rita Marley (2004, p. 21-22) afirma sobre sua iniciação musical e seu processo criativo:

Nossa família tinha o costume de se reunir todas as noites para cantar debaixo da ameixeira do quintal – a famosa “praça do governo” sobre a qual Bob cantaria anos mais tarde. [...] Às vezes eu e Dream organizávamos *shows* que atraíam muitas pessoas. Cobrávamos ingressos de meio *penny*. Toda a comunidade, os vizinhos, as crianças, os bons e os maus – todos queriam assistir às nossas noites de “entretenimento especial”. Até mesmo alguns dos músicos amigos de papai, gente como Roland Alphonso e Jah Jerry, apareciam para nos ouvir. Com a ajuda de papai, fizemos um pedaço de madeira na lata para servir como braço do violão, e depois colocávamos as cordas. Os “violões” eram pequenos, mas funcionavam!

White (2011, p. 137), também narra uma passagem interessante acerca dos aprendizados de Bob Marley e Bunny Wailer:

Ciddy o vira brincando e cantando com Bunny no quintal, o amigo arranhando uma guitarra improvisada a partir de uma enorme lata de sardinha servindo de corpo, uma vara de bambu servindo de braço e fios elétricos de cobre servindo de cordas, a imitar os sucessos de Sam Crooker numa versão de *Jim Dandya da Res-cue* e uma musiquinha que o próprio Nesta criara – sua primeira tentativa de fazer uma letra – chamada *My Fantasy*.

Os cenários criativos dessas musicovivências estavam alicerçados na precariedade e no terror da racialização, escravização e das necropolíticas adotadas pelo Estado jamaicano no século XX, a exemplo do que nos relata T. White (2011, p. 126-127) sobre as condições de miséria em que estavam imersas as populações negras nas *yard*, como as políticas de secessão e a política de extermínio, realizada pelo aparelho repressor do Estado sobre a juventude negra do país:

Extramuros, não havia rotina que comentar, e a única refeição de qualquer dia bem podia ser uma reles papa de farinha ou banana amassada. Mesmo entre os mais pobres, havia subdivisões marcantes. Os grandes niveladores sociais eram as quadrilhas políticas, dedicadas tanto ao Partido Trabalhista da Jamaica quanto ao Partido Popular Nacional, que extorquiam dinheiro a título de

proteção em troca do privilégio de um domicílio em dado distrito, e os caras-de-pau da delegacia policial de Deham Town, que mantinham o desespero da zona oeste de Kingston sob a pressão de seus rifles carregados com munição de calibre Mark 7, capazes de abrir um buraco do tamanho de uma moeda de porte médio na mais resistente das carnes humanas. [...] embora ninguém tenha percebido na ocasião, isso foi o início de uma guerra não-declarada entre a polícia e os pobres.

Dessa maneira, a Jamaica do século XX está fincada nessa estrutura de atualização das formas de dominações coloniais, baseadas em estados semi-independentes. O Estado semi-independente⁶ jamaicano, entranhado pelas lógicas impostas pelo capitalismo econômico e racial, em sua fase monopolista, aplicou uma política de austeridade e de redução das redes de proteção social. Os reflexos de escassez predominavam em vários âmbitos da vida do povo jamaicano. Assim, o país entrou no rol dos Estados contemporâneos que vivenciaram a instauração das políticas de soberania baseadas na necropolítica, que coloca em curso uma gestão da administração pública baseada nas condições sociais de classificação das existências jamaicanas a partir de políticas que elegem os sujeitos que devem morrer e viver (Mbembe, 2016).

O Estado jamaicano, ao seguir o padrão dos Estados ocidentais modernos, assim como os demais países semi-independentes, tratou de criar suas estratégias de fusão entre morte e política, tendo como um de seus principais mediadores a associação entre racismo e a segregação as classes miseráveis. A antiga Ilha da Primavera se transformou em um território inóspito para as populações afro-jamaicanas. Os reflexos da necropolítica para afro-jamaicanos foram nefastos. Nesse cenário, a capital, Kingston, foi lugar de aplicação intensa de necropolíticas. Os dois exemplos mais expressivos do desamparo e da desesperança vivenciados pelas populações afro-jamaicanas, a partir de sua conformação enquanto estado semi-independente, correspondem à realidade de miséria vivenciada pelo bairro de Trench Town e à formação dos Rude Boys, grupo de jovens que viviam de furto, espalhando terror e violência entre a população da capital.

6 Os Estados semi-independentes configuram territórios nacionais que passaram por processos de dominação administrativa pelo regime colonial, e conquistaram sua independência administrativa. Contudo, essa conquista não configurou o fim do colonialismo e das suas formas de subalternização, mas um processo de atualização dessas formas de subordinação.

O bairro de Trench Town é um exemplo clássico de construção de estigmatização e de práticas de subalternização de grupos inteiros, propulsores de um imaginário cultural de distinção social a partir do espaço. Esse bairro de Kingston foi construído através da iniciativa do governo de entulhar uma parte de porto pesqueiro ocidental da cidade, que logo foi ocupada por diversas famílias que sofriam do déficit habitacional. Muitos desses sujeitos eram oriundos do êxodo rural e migraram para a capital em busca de melhores condições de vida. Essas edificações habitacionais foram erguidas sem nenhum planejamento e apoio por parte do Estado. As casas foram construídas com base nas miseráveis condições financeiras que assolavam aquelas famílias; suas estruturas eram compostas de pedaços de madeira, de sucata de chapas férreas, e os moradores viviam sem nenhum acesso a energia elétrica ou água encanada.

Como nos relatam Davis e Simon (1983, p. 35),

Os bairros de lata (Trench Town, Ghost Town, The Dungle) cresceram, na verdade, por cima dum monte de lixo e de dejetos humanos. Uma auréola de moscas e miséria, uma mortalidade infantil comparável à Calcutá, uma paisagem lunar de desagregação.

Em bairros marginalizados, como Trench Town, começaram a surgir um modelo de moradia denominado de *yard*. Os *yards* modernos compunham pequenos aglomerados de moradias circundadas por muros ou cercas, onde cada unidade habitacional era composta por um único cômodo. O banheiro e a cozinha eram coletivos para todos os moradores do conjunto. Esses conglomerados eram geridos por um proprietário, que alugava o espaço para famílias de baixa renda, normalmente vindas do campo para a cidade em busca de melhores condições de vida. Somente a partir da década de 1930 o governo inglês, seguindo o modelo dos *yards*, tomou a iniciativa de criar um programa habitacional em Kingston. Os conjuntos habitacionais foram criados para grupos sociais de baixa renda, continham um número superior de unidades residenciais, com cozinha e banheiros individuais. Tratava-se de algo semelhante à imagem que temos dos cortiços brasileiros. Uma parte do bairro de Trench Town foi utilizada para implementar esse programa habitacional do governo.

É nesse cenário de miséria que foram forjados os principais representantes do reggae jamaicano, dentre eles Bob Marley, Bunny Walers e Peter Tosh. Como

nos relata White (2011), na biografia de Bob Marley, o cantor ainda criança migrou com sua mãe, seu amigo Bunny e o pai de Bunny (Toddy) da cidade de Santa Anna para morar em um *yard* de aluguel em Trench Town, na capital Kingston, alimentados pelos anseios de melhoria social.

[...] o novo lar ficava no centro de uma construção de estuque, com dois andares e doze apartamentos, em forma de ferradura, cercada por todos os lados de barracos de cupim tirados do lixo. Cada residência chegava a ter oito pessoas, totalizando cerca de 70 moradores. O apartamento não era muito maior que o de Toddy, embora mais fresco e menos depauperado, com paredes de alvenaria sólida e piso de ladrilho – uma grande melhoria em relação à moradia construída de tábuas arreventadas onde ele morava antes. Havia duas camas largas (uma para crianças e outra para adultos), um armário de pinho para a louça, uma penteadeira laqueada e duas cadeiras de palha, mobília desgastada, mas em estado de uso. A cozinha (compartilhada com o apartamento vizinho) tinha um forno a lenha e um tanque bojudo e sem torneira, mas com ralo. Bem diante da porta havia um outro recipiente raso, um braseiro apoiado sobre três pernas no qual o povo pobre da cidade preparava suas refeições. As instalações sanitárias eram coletivas e os vasos dispostos em quatro cabines (duas das quais há meses interditadas); contava-se também com quatro chuveiros (um com defeito) e duas bicas d'água. [...] Em Trench Town, entre uma e outra rua asfaltada pelo poder público, corria uma rede de acessos estreitíssimos sem pavimento para os pedestres; a nova moradia ficava na confluência de algumas dessas enredadas trilhas de chão batido. Poucas eram as árvores, a grama inexistente, cactos espinhentos e acácias eram o único tipo de vegetação que vingava ali. Ao caminhar, as pessoas logo se acostumavam aos estalidos de seus passos esmigalhando baratas, besouros e *chinks* (percevejos), mortos e ressecados sobre o solo. Só os muito pobres andavam descalços pelas redondezas devido ao perigo de pegar bicho-dopé, o minúsculo inseto tunga que penetra sob a pele para pôr seus ovos e transmite uma doença causadora de terríveis desfigurações. (White, 2011, p. 124-125).

A fragmentação do espaço na cidade Kingston demonstra a divisão existente entre espaço dos brancos e espaço dos negros, espaço de ricos e espaços dos miseráveis. O bairro dos afro-jamaicanos correspondia a um espaço de miséria, como relatado acima na biografia de Bob Marley.

As marcas construídas nesse cenário são violentas para esses sujeitos. Viver a realidade de miséria das favelas, como em Trench Town, corresponde a uma atualização dos processos de desumanização vivenciados na face mais cruel da escravização. Ser um ser humano negro na fase do colonialismo contemporâneo também produz ódio, violência e inveja. Em meio a esse contexto de agruras surgem, entre os jovens das periferias de Kingston, um grupo que tinha como critérios de unidade a rebeldia e a contestação de todas as regras sociais: os Rudes Boys. A tribo urbana dos Rudes Boys ficara estigmatizada por transformar o cotidiano das ruas da capital da Jamaica em um verdadeiro espaço de “vadiagem”. Eles utilizavam de violência, puxando navalhas mortais, furtando bolsas, roubando carteiras, estuprando e assaltando de maneira violenta. Se, por um lado, estes eram jovens famosos por serem perigosos e violentos, por outro, constavam apenas como números na estatística dos residentes da *yard* que viviam em condições de extrema pobreza, integravam o contingente de alto índice de evasão escolar e faziam parte de famílias de desempregados ou comerciantes informais.

Para alguns, a saída encontrada para esse cotidiano consistiu em estabelecer pulsões sonoras que pudessem transbordar o campo estético, dialogando com o campo da política e da filosofia marginal. Nesses cenários de crueldade, aos quais foram jogados os jovens afro-jamaicanos, restava-lhes compor uma canção que se tornasse um grande hit dos *dance hall* da cidade de Kingston, ao invés de conviver com a certeza do abreviamento de sua existência, pelo estado de exceção dos aparelhos estatais.

Se as primeiras experiências musicais dos escravizados africanos na Jamaica emergiram do contexto cruel de escravização – lembremos das músicas criadas por eles no exercício do trabalho rural, da formação de orquestras compostas por escravizados, que embalavam os sentimentos nas práticas funerárias⁷ (Davis; Simon, 1983, p. 16) – o contexto de terror, criado pelo Estado semi-independente da Jamaica, também suscitou práticas musicais como formas de resistência às opressões no século XX. Segundo Hall (2003, p. 12),

7 Essas canções são peculiares da região oeste da Jamaica. Cantadas por coros amadores, construídas como ladainhas, com o chamado e o chamado-resposta, junto com as repetições de pequenos fraseados musicais.

nesse contexto complexo, as políticas culturais e a luta em que os afrodiaspóricos se engajam operam em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive na vida cotidiana, na cultura popular e na cultura de massa.

Foram as desgraças produzidas pela condenação de existências afro-jamaicanas às condições de miséria que fundamentaram a base contestatória e potente para o cenário de eclosão do reggae. Diante de tais circunstâncias, o caminho percorrido pelo reggae jamaicano esteve relacionado com uma forma de fazer música diretamente associada a um engajamento sociopolítico. As composições e o ativismo político dos cantores Bob Marley, Rita Marley e Peter Tosh demonstram a latência política que estava presente nas bases de surgimento do reggae. A forma/conteúdo das pulsões sonoras produzidas por essas personalidades “regueiras” transformou em práxis a compreensão de intelectual orgânico, preconizada nas formulações de Gilroy (2001, p. 164) sobre as músicas negras:

As tradições inventadas de expressão musical, que constituem aqui meu objeto, são igualmente importantes no estudo dos negros da diáspora e da modernidade porque elas têm apoiado a formação de uma casta distinta, muitas vezes sacerdotal, de intelectuais orgânicos cujas experiências nos permitem focalizar com particular clareza a crise da modernidade e dos valores modernos.

Esses intelectuais da musicovivência do reggae produziram músicas, compartilharam subversão e afeto. Eles se portaram diante das condições impostas pelo capitalismo nas periferias e a ascensão das lutas antirracistas no mundo na década de 1960. Serviram como satélite da sensibilidade descolonizatória para os afro-jamaicanos.

Para os negros de todo o mundo, os anos 60 foram um tempo de conscientização. Nos Estados Unidos, as pessoas não apenas consideravam que o negro era lindo, mas havia chegado a hora do “Poder Negro”. Essas idéias também chegaram até a Jamaica. A certa altura estávamos todos esculpindo pequenos punhos negros em madeira, que vendíamos na loja de discos. As pessoas os compravam para usá-los no pescoço. Para a capa de um de seus discos, os Wailers posaram para fotografias empunhando armas de brinquedo e usando as boinas que todos associavam aos Panteras Negras. (Marley, 2004, p. 52).

A associação entre a música e a filosofia rastafári cumpriu papel sine qua non para estabelecer os princípios e horizontes a serem perseguidos pelos músicos na orientação das suas composições. A filiação de muitos dos intelectuais orgânicos do reggae ao rastafarianismo funcionou como um mediador da relação entre estética musical e filosofia marginal nas produções das músicas. Por exemplo, no conteúdo de músicas como *Rasta man chant* e *Loving Jah Rastafari* de Bob Marley se apresenta como a música reggae transborda, coadunando a sua forma/conteúdo estético e uma filosofia-política.

Ao estabelecer um diálogo com uma filosofia política marginal, o reggae jamaicano buscou redefinir os limites rígidos das formas ocidentais estéticas, já que estas estreitaram a compreensão sobre a música dentro de uma perspectiva de exclusão dos pares, à medida que concentraram a capacidade de produção do conhecimento e, por consequência, de sua transformação, em um campo muito específico: o saber científico.

Diante desse movimento, o reggae enquanto música forjada no Atlântico negro realiza o processo nomeado por Gilroy (2001) de uma “antimodernidade”. Assim, o gênero jamaicano realiza um processo de transfiguração das relações estabilizadas em uma ciência autônoma e asséptica, ao colocar em curso um processo de ruptura entre as fronteiras rígidas existentes entre a música e os saberes do mundo. O estilo adiciona as possibilidades de conhecer expressões sociais ligadas diretamente à esfera do sensível.

A educação musical dos cantores e instrumentistas do reggae estava diretamente ligada a um aprendizado cotidiano de entrelaçamento entre o continente africano e a diáspora, através das lutas e das expressões de (re)existências musicais das ancestralidades afrodiaspóricas.

Como salienta Letieres Leite (2017, p. 33), acerca das bases ordinárias do cotidiano presente na produção dos sons da diáspora negra no Atlântico, “os músicos vinham desses lugares de concentração afrodescendente, de bairros populares, onde se pratica música dentro do sistema da oralidade, onde a música era praticada e aprendida no cotidiano”. Trata-se de uma antropofagia musical.

O reggae é um estilo que terá suas produções sonoras firmadas nos principais dilemas que os afro-jamaicanos vivenciavam em sua realidade cotidiana. Posto que, aliado à efervescência da cotidianidade, estava o vigor da ancestralidade de matriz africana, que criou caminhos alternativos à colonialidade. Compartilhando sua idiossincrasia histórica por meio das artes e da oralidade.

A música reggae jamaicana é um estilo que não se restringe às partituras musicais, pois o seu compasso é marcado pelas nuances rítmicas que tocam o corpo (este já extremamente sensível às marcas históricas do colonialismo). Ela é uma música que surgiu do reconhecimento das marcas que estavam dentro dos afrodiaspóricos, a partir dos sons. Nesse sentido, o reggae foi um estilo criado para engrossar as fileiras antirracistas na música. O reggae veio com a obrigação artística de refletir o seu tempo, a luta contra o colonialismo. Não há como tocar uma música de corpos tão marcados sem se colocar na trincheira. Na realidade social afro-jamaicana, a música cumpriu essa incumbência de ser o baluarte de (re)conexão da sua herança ancestral com o dilema do que é ser negro nas periferias das Américas no século XX.

A combinação de elementos rítmicos das matrizes africana e indígena foi o fio condutor das novas sonoridades que, como já pontuado mais acima, não deixou de absorver também contribuições do Ocidente e dos grandes centros econômicos. Os músicos do reggae utilizavam a matriz africana na música em comum acordo com o desenvolvimento da tradição de ensino europeu. Essa hibridez musical levou à produção de músicas que em suas bases romperam com as diretrizes estéticas de padrão ocidental, visto que os sistemas instrumentais harmônicos e dissonantes estavam alinhados ao movimento estrutural das claves rítmicas. O reggae é um estilo que buscou expressar a diversidade dentro do contexto musical pautado no Ocidente, onde a universalização de um padrão único tornou-se a regra. Uma das coisas mais revolucionárias desse estilo é que ele produz sons que ensinam as pessoas a se comunicarem para além de suas diferenças (IFÁ, 2018).

Para Leite (2017), a influência das *claves* rítmicas nas músicas das diásporas negras nas Américas foi a marca mais salutar das heranças ancestrais das matrizes africanas para os afrodiaspóricos. Segundo o autor, as *claves* são pequenas partículas rítmicas, que funcionam como assinaturas sonoras, ou seja, um desenho rítmico mínimo que orienta o movimento dos sons de uma música. Assim, os estilos afrodiaspóricos que eclodiram nas Américas, tal qual o reggae jamaicano, trazem em sua substancialidade o reconhecimento de uma experiência ancestral, que foi ativada pela música através da utilização dessas *claves*.

A partir daí emerge na cultura musical jamaicana uma forma estética que coloca no centro do desenvolvimento dos sons o grave. Isso organizou

diretamente a maneira com que os afro-jamaicanos compuseram suas músicas, sem perder o contato com as músicas que chegavam de fora pelas rádios e pelos portos, mas aplicando a elas o método de utilização das *claves* rítmicas conduzidas pelo grave.

Quando a indústria fonográfica europeia reconheceu o reggae como uma potência musical, os afro-jamaicanos não deixaram de criar estratégias para manutenção da sua proposta estética, foram diversas as negociações e tensões em torno deste estilo musical. White (2011) salienta que, mesmo com o reconhecimento da qualidade das músicas produzidas pelo reggae, o seu processo de internacionalização só ocorreu a partir do momento em que algumas personalidades do centro passaram a legitimar o estilo e a tocar as suas músicas. Nesse momento, o centro se rendeu à pujança dos estilos vindos da periferia. Porém, esse processo de reconhecimento do reggae e de outros gêneros da música popular das periferias não trouxe só a satisfação de adentrar as fronteiras dos grandes centros econômicos do mundo, ele colocou para os artistas da periferia uma necessidade de aprender a negociar com a proposta de mercantilização presente de forma marcante na indústria fonográfica.

Assim, se apressadamente poderíamos entender a internacionalização do reggae como algo que aconteceu imerso em um cenário de facilidades, um olhar cuidadoso revela o contrário, pois evidencia um processo mergulhado em condições que trouxeram uma série de dificuldades para lidar com novas questões, trazidas pela indústria do entretenimento em massa, acostumada a lidar com um padrão estético ocidental. Para Alleyne (1994), esse encontro da hegemonia econômica ocidental com os compromissos criativos inevitavelmente é um elemento fundamental para definir o processo de internacionalização do reggae. Segundo o autor, a indústria fonográfica dos centros impõe aos estilos processos de regressão a seu conteúdo estético.

As grandes gravadoras com as quais os proeminentes artistas do reggae têm sido associados são capazes de exercer o poder de decisão final em relação ao foco estilístico e à representação da imagem estética. Esta posição não ignora a colaboração consciente dos artistas nesse processo ou tentativas de alguns deles de subverter e apropriar os recursos de um sistema que busca controlá-los. O que o título enfatiza é o controle ocidental da capital através do qual os artistas de reggae devem buscar acesso ao discurso global, e suas consequências criativas

e culturais para o processo de negociação através do ambiente predatório da indústria fonográfica. (Alleyne, 1998, p. 65-66, tradução minha).

As formulações e preocupações de Alleyne fazem todo sentido, na medida em que realmente o reggae jamaicano em seu processo de internacionalização passou por diversos cenários de coação para que se adequasse à indústria fonográfica. Esses processos correspondiam tanto à construção de um imaginário correspondente às expectativas preconizadas pelo público do Ocidente como à necessidade de criar um astro da música, enquanto representante do gênero reggae. Rita Marley (2004) aponta que as recomendações da gravadora Jad Record, em uma das idas dos The Wailers para os Estados Unidos, correspondiam a esconder, dentre outras coisas, a existência dela como esposa de Bob Marley.

Quando chegamos a Nova York surgiu mais um problema, já que a gravadora recomendava que a gente não revelasse aos fãs que Bob era casado. Como alguém poderia ser um marido devotado e ainda assim vender discos? Eu não sabia nada disso até que li uma entrevista em um jornal. Os jornais perguntavam: “Bob, ouvimos falar que você é casado. É verdade que você é casado com Rita?”, e ele respondeu: “Ah! não! Ela é minha irmã!”. (Marley, 2004, p. 89).

No entanto, as diretrizes das gravadoras referentes à internacionalização não se restringiam a recomendações relativas à criação de uma imagem adequada para os artistas, elas investiram de forma marcante sobre a estética do reggae. Segundo Alleyne (1998), o movimento de internacionalização de um estilo musical periférico para compor o mercado mainstream nos centros correspondeu a um processo intenso de pressões e negociações dos produtores com os artistas do reggae.

As consequências mais nocivas desse *crossover* do reggae estavam presentes nas intervenções propostas pelas gravadoras, que deveriam ser aplicadas na integridade textual e especificidade cultural do estilo para garantir uma relação alternativa com os ganhos econômicos e criativos de interface com a indústria de entretenimento. Os principais representantes do reggae nesse processo de internacionalização do estilo foram: Bob Marley, Peter Tosh, Bunny Wailer, que compunham a banda jamaicana The Wailers, e Jimmy Cliff.

As pressões exercidas pela indústria fonográfica para adequação das suas composições ao formato ideal do mercado consumido de massa eram frequentes. Danny Simso, proprietário da editora Cayman Music, um dos responsáveis por internacionalizar os The Wailers, chegou a deixar claro em entrevista que exercia pressão sobre Bob Marley para diminuir o conteúdo político de suas músicas.

Conforme o próprio Sims se gabara para uma repórter do *Village Voice* pouco antes do julgamento, “eu desencorajava Bob de fazer essa coisa revolucionária. Eu sou um sujeito comercial. Quero vender música pra garotinha de treze anos, não para marmanjo de arma em punho”. (White, 2011, p. 358).

Nesse sentido, também nos pontua Alleyne (1998), essa não era uma prática restrita a Sims e sua produtora Cayman Music, ela se estendia também sobre a agência da Island Records, através da ação de seu proprietário Blackwell. Essas ações foram bastante incidentes sobre a figura de Bob Marley, uma vez que para Blackwell “Marley era a única figura na Jamaica remotamente capaz de ter um impacto duradouro na música popular propriamente dita, o único com carisma para levar adiante seu talento atípico” (White, 2011, p. 232). Essa centralidade dada a Bob Marley levou inclusive à mudança do nome da banda de The Wailers para Bob Marley and The Wailers.

Esse foco da indústria fonográfica dado à internacionalização de Bob Marley, aliado às interferências no processo criativo das músicas, foram os principais fatores que inclusive levaram à saída de Peter Tosh e Bunny Wailer da banda.

Quando Chris Blackwell assumiu seu posto, continuou a dar algum destaque para Bob. Isso causou uma boa quantidade de atritos e confusões com os outros dois membros da banda. Para eles, era como se estivessem perdendo Bob para o todo-poderoso e implacável universo da indústria musical internacional. Ao fim da primeira turnê bem-sucedida dos Wailers, Bunny anunciou que nunca mais embarcaria em um avião na vida. Embora também tivesse suas restrições, Peter se mostrou um pouco mais compreensivo e nunca deixou seu rancor por Bob tornar-se evidente. Quando o contrato de três discos com Irland terminou, Bunny e Peter decidiram que não teriam nenhuma relação com Blackwell, turnês e *shows* promocionais. Eles mesmos queriam decidir quem ganharia isso ou aquilo – desejavam ter controle total. (Marley, 2004, p. 141-142).

A estratégia utilizada inicialmente pelos dois músicos – Peter Tosh e Bunny Wailer – foi de retornar à indústria fonográfica alternativa nas férias no trânsito entre as Américas e África. Peter chegou inclusive a lançar seu próprio selo, mas logo voltou a gravar pelos estúdios maiores, mas sem assinar contratos que lhe aprisionassem em sua criação (Costa, 2019; Costa; Catalan, 2020).

No entanto, de forma geral, essa também não foi uma tarefa fácil para esses empresários da música, uma vez que não estavam lidando apenas com os músicos e suas ambições de ascensão social; esses músicos eram rastas das *yard* jamaicanas. Como já salientado anteriormente, os músicos do reggae eram intelectuais orgânicos da música da diáspora negra no Atlântico. Esses cantores e instrumentistas não encaravam a música meramente como uma expressão artística, mas como um instrumento estético sonoro engajado em lutas políticas dos seus cotidianos afrodiaspóricos. As suas músicas e seus ideais estavam entrelaçados com as lutas do povo periférico negro no mundo. Como formula White (2011), os The Wailers eram um exemplo bem marcante da transgressão que representavam os artistas do reggae.

[...] os Wailers eram algo mais que uma fábrica de sucessos rejuvenescida, mais uma vez divertindo a galera da pesada que gostava de arejar a cuca e transar com as namoradas no sacolejo maluco do Skank em seus quatinhos apinhados de baratas lá em Dungle. Esses “irmãos” estavam trazendo os primeiros vislumbres de uma mudança fundamental na atitude jamaicana com relação à música. Liderados por Marley, eles estavam se expandido num sentido orgânico, apon-tando seu impoluto *dreadrock* para o mundo exterior, desafiante em sua crença doida de que o *reggae* rasta não era paroquial, não eram cânticos para os párias da favela – que era, sim, uma música que poderia interpretar, explicar e contestar a torpeza moral e a opressão racial do planeta. (White, 2011, p. 232).

Diante dessa adversidade, as pressões da indústria fonográfica sobre o reggae não encontraram um campo aberto para standardização de suas obras. As intervenções dos empresários com os artistas do reggae eram negociadas. Embora seja notória em vários momentos essa influência externa do mercado sobre as criações do estilo jamaicano, podemos também perceber que há um refluxo em meio aos interesses do mercado nas composições.

Os artistas do reggae, volta e meia, se utilizavam de formas de negociações para abrir concessões em alguns pontos de suas composições para que outros elementos de cunho político pudessem passar sem ser percebidos. A estratégia criada pelos músicos rastas, dentre eles Bob Marley, correspondeu a um processo de aceitação das influências da indústria cultural, mas ficando o reggae circunscrito a um gênero underground, o que lhe garantia manter em certa medida a sua identidade de música outsider e sua forma/conteúdo político.

O reggae, a partir da estratégia adotada, desse modo, conseguiu sobrepor fronteiras que o levaram a alcançar um público muito superior aos seus anseios periféricos. O estilo conseguiu que sua estratégia de resistência fosse ouvida pelos negros e negras, e por sujeitos subalternizados, espalhados pelo mundo. O encontro dessas pulsões sonoras com sujeitos, que de alguma forma são marcados pela diáspora negra, possibilitou ao reggae fazer parte da indústria de massa, mas sem ser necessariamente subsumido pelos seus interesses. A existência da internacionalização do reggae possibilitou que o mundo dos povos diaspóricos pudesse olhar para África e se identificar, ajudando a cantar as canções de liberdade, e foi marcada por uma afirmação de um estilo musical com estética híbrida e diferenciada do padrão ocidental.

Considerações finais

O reggae apresentou ao mundo, a partir de suas músicas, um diálogo intercultural, mobilizando, através das interações musicais com diferentes estilos e gêneros de diversos territórios e matrizes étnicas, a riqueza de produzir o soerguimento dos afrodiaspóricos. Isso sem precisar necessariamente essencializar a sua reafricanização, tampouco negar a riqueza da existência do Outro.

Diante desse processo de construção do reggae como um gênero/estilo dentro de um espaço de diálogo e formas de singularização, as diferenças estabelecidas entre ele e outros estilos não se construíram a partir dessa imagem de assepsia, criada pelos processos de classificação ocidental. Pelo contrário, o que nos apontam as evidências do cotidiano de formação das personalidades musicais responsáveis pelo processo criativo do reggae é que o seu dia a dia era recheado de contatos musicais com estilos e ritmos dos mais diversos.

Essa interface de contato com a diversidade de sons do mundo nos cotidianos desses jovens foi o combustível que alimentou as engrenagens do estilo, como uma expressão da descolonização dos gêneros musicais, da re(existência). Mesmo as tensões que emergiram com a internacionalização do reggae, que se deram por uma tentativa de colonizar o estilo musical, não conseguiram adequar a pulsão sonora jamaicana a um padrão estético ocidental.

Portanto, o reggae pode ser compreendido aqui como uma música popular, por ter suas bases estéticas mobilizadas, por um lado, pela relacionalidade entre as diversas culturas sonoras no mundo, por outro, por trazer em suas sonoridades a vivência de uma população que busca (re)existir, pela música, às agruras da colonialidade. Desse modo, o reggae se constitui como um estilo musical que contrapõe uma acepção universalista do modelo estético ocidental, criando uma estética que se conforma pelos diálogos entre os múltiplos saberes.

Referências

- ALLEYNE, M. Positive vibration?: capitalist textual hegemony and Bob Marley. *Caribbean Studies*, Rio Piedras, v. 27, n. 3/4, p. 224-241, 1994.
- ALLEYNE, M. "Babylon makes the rules": the politics of reggae crossover. *Social and Economic Studies*, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 65-77, 1998.
- BRADLEY, L. *Bass culture: when reggae was king*. Madrid: Machado Grupo de Distribución, 2014.
- CARDOSO, M. A. (org.). *A magia do reggae*. São Paulo: Martin Claret, 1997.
- CARVALHO, J. J. de. *Estéticas da opacidade e da transparência: mito, música e ritual no culto xangô e na tradição erudita ocidental*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- COSTA, A. *Você não vai ajudar a cantar essas canções de liberdade? ("Won't you help to sing these songs of freedom?")*: o reggae como pulsões sonoras de resistência. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- COSTA, A.; CATALAN, L. B. O emergir da música popular e suas interfaces com a indústria fonográfica. *Caderno CRH*, Salvador, v. 32, p. 517-535, 2020.

- DAVIS, S.; SIMON, P. *Reggae: música e cultura da Jamaica*. Coimbra: Centelha, 1983.
- EVARISTO, M. da C. Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra'. Entrevista a Juliana Domingos de Lima. *Nexo*, [s. l.], 26 maio 2017. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>. Acesso em: 18 jan. 2018.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- GIOVANNETTI, J. L. *Sonidos de condena: sociabilidad, historia y política em la música reggae jamaicana*. Buenos Aires: Siglo Vientiuno, 2001.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HISTORY. Early years. In: PETER TOSH. [S. l.]: Peter Tosh Estate, [2018a]. Disponível em: <https://petertosh.com/history/>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- HISTORY. The Wailers. In: PETER TOSH. [S. l.]: Peter Tosh Estate, [2018b]. Disponível em: <https://petertosh.com/history/>. Acesso em: 15 dez. 2018.
- IFÁ: bate-papo: Instrumental Sesc Brasil. Entrevista com a banda IFÁ no programa Instrumental Sesc Brasil. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (38 min). Publicado no canal Instrumental Sesc Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IRtTSUvg-Hk>. Acesso em: 20 nov. 2019.
- LEITE, L. *Rumpilezzinho laboratório musical de jovens: relatos de uma experiência*. Salvador: Instituto Rumpilezz, 2017.
- MARLEY, R. *No woman no cry: minha vida com Bob Marley*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2004.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Rio de Janeiro, ano 22, n. 32, p. 122-151, 2016.
- NAPOLITANO, M. *História e música: história cultural da música popular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- PAHLEN, K. *A história universal da música*. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1963.
- PINHO, O. S. de A. "O mundo negro": sócio-antropologia da reafirmação em Salvador. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

QUIJANO, A. Colonialidade e modernidade-racionalidade. In: BONILLA, H. *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. São Paulo: Hucitec, 2006. p. 417-426.

SILVA, C. B. da. *Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor*. São Luís: EDUFMA, 1995.

WHITE, T. *Queimando tudo: a biografia completa de Bob Marley*. Rio de Janeiro: Record, 2011.

Recebido: 25/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/25/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés

Listen the silence, my son: the racial experience of Dorival Caymmi and the silent epistemology of *candomblé* religion

Vítor Queiroz¹

<https://orcid.org/0000-0003-1735-4203>

queiroz.avila@ufrgs.br

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

A discussão sobre relações raciais, no Brasil e em outras margens do Atlântico, tende a privilegiar alguns signos exteriorizados, discursos e traços demarcadores da diferença. Porém, a condição de sujeitos reflexivos, capazes de analisar não apenas suas experiências, mas também de pensar múltiplas relações e alteridades, costuma ser negada a pessoas e grupos negros de diversas formas, mesmo na bibliografia especializada. Proponho neste artigo, na contramão dessas duas tendências, uma reflexão de cunho epistemológico sobre as noções de *silêncio* e *segredo*, centrais para o candomblé e para outras comunidades afrorreligiosas, a partir da trajetória do músico baiano Dorival Caymmi. Com isso, pretendo evidenciar certas dimensões não ditas, íntimas, dos processos de racialização brasileiros, que incluem o caráter estratégico do silêncio e das alianças solidárias, micropolíticas. Espero salientar, dessa forma, as possibilidades de agência e sobretudo a importância conceitual das ideias e histórias atualizadas pela vivência dos candomblecistas, suas entidades e seus terreiros.

Palavras-chave: segredo e silêncio; identidade étnica; Dorival Caymmi; candomblé.

Abstract

Race relations debates in Brazil, as well as other Atlantic shores, tend to pay attention to explicit signs of differentiation, discourses or boundaries. Nevertheless, the condition of reflexive subjects – able to analyze not only their own experiences, but also to comprehend multiple relations and alterities – is often denied to black people or communities, even at specialized forums. Against those trends, I propose at this article an epistemological reflection about *silence* and *secret*. Both notions, which play a central role at *candomblé* (an African Brazilian religion), will be addressed here through the trajectory of an important Brazilian musician, Dorival Caymmi. I intend to put in evidence, with those considerations, certain non-verbal and intimate dimensions of Brazilian racializing processes which are characterized, additionally, by the strategic use of silence, solidarity and micro-political alliances. By doing so, I seek to underline the agency and conceptual relevance of the ideas hold by *candomblé* followers, their entities and their temples.

Keywords: silence and secret; ethnic identity; Dorival Caymmi; *candomblé*.

Avamunha¹

Uma história verdadeira²

Participei, em abril de 2020, de uma atividade religiosa singela num terreiro de candomblé do interior paulista. Tratava-se de uma reza endereçada aos orixás,³ um pedido para que eles mantivessem a boa saúde dos presentes, fortalecendo-os também para lidar com a pandemia causada pelo novo coronavírus (Covid-19) com muito cuidado e paciência. Depois de todos acenderem suas velas, inclinando as cabeças e tocando com a testa o piso cimentado, o babalorixá contou-nos um mito. Aquele *itan* (“história verdadeira”, em iorubá) dizia que a Covid-19 ia causar mais estrago do que poderíamos imaginar. A crise duraria muito, vitimando milhares de pessoas. Naquele momento, tais previsões pareciam exageradas.

O mito havia sido contado por outro líder religioso da nação ketu,⁴ um famoso pai de santo ligado por laços de parentesco religioso (Flaksman, 2018)

1 Toque rápido utilizado para abrir e fechar as festas públicas de candomblé.

2 As ideias desenvolvidas neste artigo foram apresentadas pela primeira vez no 44º Encontro Nacional da Anpocs, em 2020, numa mesa coordenada por Mário Augusto Medeiros da Silva. Agradeço a este colega e parceiro intelectual pela oportunidade de construir e levar a público o diálogo do qual este trabalho resulta. Sem o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) – processo n. 2012/22714-2 – a pesquisa que possibilitou sua escrita não teria sido realizada. Dedico-a, como não poderia deixar de fazê-lo, a todos aqueles que, entre 2011 e 2016, contribuíram diretamente para tornar as indagações que fiz sobre a figura e a obra de Dorival Caymmi menos ingênuas e desinformadas. Agradeço, nesse sentido, especialmente à família dele e à *de* Carybé, pelo apoio constante, aos professores Gustavo Rossi e Heloísa Pontes, à Mãe Detinha, in memoriam, e a todo o povo de santo por compartilhar comigo, sempre com muito afeto e confiança, suas *histórias verdadeiras*.

3 “Donos da cabeça” em iorubá (*èdè Yorùbá*), idioma litúrgico utilizado em muitos candomblés. Tal expressão designa as divindades cultuadas nessas comunidades. Os líderes religiosos masculinos dessa religião são chamados frequentemente de babalorixás e os femininos de ialorixás, “pais” e “mães do orixá”.

4 Nações são segmentos culturais distintos, porém inter-relacionados, através dos quais os fiéis destas religiões subdividem-se (Lima, 2010). Seus nomes – jeje, angola, etc. – derivam dos etnônimos utilizados no contexto do tráfico negreiro. Este artigo refere-se apenas à nação ketu ou nagô, que cultua um elaborado panteão de origem oeste-africana. Tal comunidade assumiu um caráter hegemônico no candomblé brasileiro, através das redes e estratégias micropolíticas que serão comentadas adiante.

àquele terreiro. Nosso sacerdote, extremamente minucioso no que diz respeito a seus métodos de aquisição e transmissão do conhecimento, conforme veremos a seguir, chegou a nos mostrar as mensagens de WhatsApp de seu ilustre parente, comprovando aquilo que dizia. Por fim, ele pediu que mantivéssemos tudo em segredo.

Ao esboçar este artigo, voltei ao terreiro para saber se eu poderia mencionar um trecho daquele *itan*. O babalorixá recebeu-me com sua receptividade costumeira e logo inverteu nossa relação improvisada de informante e analista, pedindo-me que contasse o mito do meu jeito. Contento com meu desempenho narrativo, o sacerdote disse, para minha surpresa, que eu poderia contar o *itan* integralmente, dando ainda uma série de sugestões. A única coisa que eu não poderia fazer era revelar a identidade dos seus sucessivos narradores. Resumidamente o mito, tal como o recontei ao babalorixá, era o seguinte.

A Covid-19 é o efeito da ação indireta de Iku sobre o ayê, o mundo das experiências sensíveis. Iku, entidade que não tem morada certa e que é responsável – o pai de santo adicionou esta informação em nossa segunda conversa – por devolver à natureza, à terra, os elementos que constituem os seres vivos, é normalmente associada à morte. Pois bem, Iku está sempre com fome. Dessa vez, uma grande quantidade de insumos lhe havia sido prometida. Ora, a expectativa aguçou seu apetite. Iku então esperou pacientemente a ação antrópica chegar a um ponto crítico, produzindo mais desequilíbrios do que uma guerra qualquer, para iniciar sua culinária reversa. A Covid-19 é uma invenção humana, uma dádiva que inadvertidamente oferecemos à Iku (Queiroz, 2021). Sendo uma entidade muito antiga, os deuses devem a ela respeito e decidiram aguardar sua satisfação. A pandemia ia durar por muito tempo e todos deveriam se proteger escondendo-se de Iku, que anda por toda parte.

Deixo inteiramente de lado, neste artigo, o conteúdo do *itan*. Embora ele seja curto, não caberia fazer aqui uma análise de todos seus detalhes, os *enredos*⁵ que essa narrativa mítica traz à tona, relacionando suas ressonâncias menos óbvias para além da advertência moral implícita e da conduta cautelosa

5 *Enredo* é um conceito operante na maioria das religiões afro-brasileiras. Refere-se às homologias verificáveis entre coisas aparentemente díspares que se cruzam no interior dos mitos ou dos ritos, influenciando-se mutuamente. Além de serem frequentemente contraintuitivos, os *enredos* são revelados paulatinamente aos fiéis, passando pela política de transmissão do conhecimento que será tematizada no decorrer deste artigo.

que ela sugere. Para realizar essa tarefa satisfatoriamente seria necessário, afinal, adentrar no mato fechado que é a mitologia do candomblé e contar outros *itans* sobre a relação entre deuses, mortos e humanos. Sabendo, ainda, que os mitos sempre transbordam, produzindo ou sendo produzidos por excedentes simbólicos que se relacionam dialética e transversalmente com gestos rituais e conjunturas históricas específicas, seria também necessário refletir sobre a performatividade envolvida na narração desse *itan*, a renovação constante do pensamento mítico nas religiões afro-brasileiras e a estrutura ou o devir organizacional das comunidades de terreiro.

Neste artigo, o mito de Iku e da Covid-19 servirá como uma linha de baixo, um bordão que apoiará minhas observações a respeito daquilo que tenho chamado de *experiências raciais* (Queiroz, 2019b; 2019c), juntamente com os elementos implicados em suas formas possíveis de comunicação. Para tanto, utilizo como exemplo a trajetória de Dorival Caymmi (1914-2008), músico baiano que viveu o século XX praticamente todo e pôde acompanhar processos de racialização bem diversos. Porém, em vez de assumir o aspecto de um samba caymmiano, tomarei emprestado elementos estruturantes de formas musicais mais antigas, dos tempos de Johann Sebastian Bach, compositor da predileção de Dorival segundo o testemunho de seus filhos.⁶

Tentarei fazer uma espécie de invenção em estilo fugado, na qual, além do baixo mítico, o meu tema bipartido – meu *duplo sujeito* na terminologia musical – será desenvolvido a duas vozes. A primeira delas apresentará, de modo etnográfico-*arioso*, a expressão da *raça* no percurso biográfico-profissional de Caymmi enquanto a outra produzirá, em contraponto, algumas variações referentes à epistemologia do candomblé. Pretendo reuni-las, enfim, por meio do debate sobre memória e cultura negra – chamada propriamente de “cultura da fuga” pelo filósofo franco-centro-africano Touam Bona (2016) – e do diálogo com alguns autores, nomeadamente Fredrik Barth e Mário Medeiros da Silva.

Voltando ao *itan*, há uma questão intrigante, referente à sua cadeia narrativa descontínua, que talvez tenha chamado a atenção de vocês. Por que, em momentos sucessivos, mas muito próximos, eu deveria manter em segredo a totalidade dessa história, para, em seguida, poder contá-la livremente? Para

6 Informação obtida nas entrevistas realizadas com Dorival Tostes Caymmi (Dori) em 03/05/2012, no Rio de Janeiro, e Danilo Caymmi, em 23/05/2012, em São Paulo.

responder a essa pergunta será preciso, antes tudo, apresentar outro conceito do candomblé, a noção de *auô*, que envolve um equilíbrio instável entre fazer e poder dizer, entre mostrar e esconder determinadas coisas. Essa ideia, como tudo no candomblé, não é abstrata. Mais do que uma ciência, os cultos afro-brasileiros trabalham com uma filosofia do concreto.⁷ A próxima seção deste trabalho será dedicada a mostrar como uma série de coisas, práticas e objetos, estão implicadas na ideia de *auô* que, envolve, sobretudo, a produção de *pessoas* e *corpos*.⁸ Para isso, faço alguns comentários relativos à iniciação religiosa de Caymmi e à fala de uma irmã de santo dele.

A base da ideia de *auô* é a contenção verbal. Apesar de sua simpatia inabalável, Dorival Caymmi foi um homem extremamente reservado. Ele manteve uma discrição duradoura, por exemplo, em relação a quaisquer identidades e vivências raciais, conforme veremos. Este ensaio procede, na verdade, de um imperativo metodológico que sua postura obrigou-me a seguir. Como levá-lo a sério, respeitando seu silêncio e não o racializando à sua revelia? As evasivas do nosso compositor fizeram-me recorrer, enfim, à pedagogia do silêncio (Silveira, 2003) e à epistemologia do segredo dos candomblés, sendo que utilizei tais ferramentas não para *explicá-lo* – colocando tudo no plano da racionalidade causal, vendo-o de fora e sendo pouco sensível às experiências dele e do povo de santo – mas para verificar o que esteve *implicado* nas redes e relações que o constituíram.

7 Cf. Viveiros de Castro (2001, p. 3-6). A afirmação de que tais categorias são inseparáveis dialoga, no texto de Viveiros de Castro, com o problema do pensamento na antropologia de Lévi-Strauss. Ainda que este artigo siga a sugestão do primeiro autor de tratar as “ideias [nativas] como conceitos” (Viveiros de Castro, 2001, p. 32) válidos filosoficamente – e não apenas como descrições excêntricas de uma realidade conhecida de antemão –, colocando, também, as ideias de *relação* e *diferença* como procedimentos analíticos incontornáveis, não pretendo iniciar uma discussão propriamente filosófica nem intervir no enquadramento original deste debate, a etnologia indígena. O mesmo vale para os outros textos que serão citados e que não discutem nem questões raciais nem cultos afro-brasileiros – como os trabalhos de Strathern, Balandier e Sigaud –, incluindo-se as formulações de Fredrik Barth que norteiam meus argumentos, embora tenham sido produzidas a partir de pesquisas efetuadas na Melanésia e no Sudeste Asiático. Em todos esses casos aproprio-me das sugestões teóricas desses autores e não de seus contextos etnográficos.

8 As noções de *corpo* e *pessoa* utilizadas neste artigo devem ser entendidas, a partir das formulações de Marcel Mauss, como fatos morais e/ou categorias do pensamento e não apenas (ou não necessariamente) como elementos biológicos. Cf. Mauss (2003).

A adoção de um procedimento analítico desses enseja, contudo, um pequeno desvio em termos de perspectiva teórica. A produção bibliográfica – vale dizer, produzida por intelectuais letrados – sobre as religiões de matriz africana e, de modo geral, sobre as populações negras no Brasil e em outras margens do Atlântico é enorme.⁹ Porém, tanto o debate público quanto a rica seara de estudos sobre o tema muitas vezes abstraem o caráter íntimo de cada *experiência* particular, os aspectos sensíveis e muitas vezes indizíveis, por estratégia ou sofrimento, através dos quais os processos de racialização se reconfiguram continuamente. Por um lado, não se costuma privilegiar as dimensões não ditas, as *memórias* privadas (Balandier, 1969), práticas, rituais e incorporadas (Shaw, 2002) e reservadas dos mencionados processos de racialização. Por outro, a condição de sujeitos reflexivos, capazes de pensar suas experiências e compará-las com outras, costuma ser negada a pessoas e grupos negros de diversas formas, mesmo na literatura especializada.

Por isso, decidi começar minha invenção a duas vozes com uma história de candomblé. Mais do que um simples objeto, essa religião fornecerá as ferramentas analíticas e os conceitos que utilizarei. Trata-se, é claro, de uma tentativa de levar a sério também o pensamento dos terreiros, encarando suas ideias simetricamente, como conceitos (Viveiros de Castro, 2001, p. 32) e não elaborações de segunda ordem que encobrem estruturas e dinâmicas sociais irrefletidas. Espero, com isso, ressaltar tanto o caráter estratégico do silêncio, dos *roteiros ocultos* [*hidden transcripts*] (Scott, 1990) de artistas, acadêmicos e religiosos negros, quanto a solidariedade e a importância teórica desses intelectuais letrados e não letrados – como, muitas vezes, é o caso dos membros do candomblé e do próprio Caymmi, que não pôde concluir o que nós chamamos hoje de ensino médio – visando repensar a invisibilização histórica/epistêmica e as possibilidades de agência desses sujeitos.

9 A vasta bibliografia sobre *raça e relações raciais* no Brasil confunde-se com a constituição do próprio campo intelectual brasileiro (especialmente na seara das ciências humanas). Sugiro, apenas a título de localização, a leitura do último balanço da produção nacional sobre o tema (Pinho; Sansone, 2008). Para situar os debates a respeito das chamadas “religiões/cultos afro-brasileiras(os)”, indico a leitura de Johnson (2002) e Goldman (2012). Para o contexto afro-atlântico, cf., dentre outros, Apter e Derby (2010), Shaw (2002) e Bona (2016).

Auô

Na entrevista mais extensa que Dorival Caymmi gravou em sua carreira (Caymmi, 2004a), ele lembrou dessa forma sua iniciação no candomblé:

Eu resolvi, por decisão, ser um filho de santo. Bom, pedi os jogos de Mãe Menininha. [...] Ela jogou e disse: [...] “Xangô de frente, Oxalá”, viu... todas as águas. [...] Quer dizer, assim, “aqui está Iemanjá, aqui está Oxum, ali tem Nanã, Iansã, todas... quer saber de uma coisa, seu moço? O senhor tem tudo o que é orixá, todos eles.” [...] E eu resolvi que ia deitar pra fazer o santo, [...] me devotei e fui eleito pra filho de quatro orixás: Xangô, Oxalá, Iemanjá e Oxum. Então eu peguei, com a devida licença da mãe de santo, [...] eu levei minhas obrigações para o Axé Opô Afonjá e lá fui feito no tempo de mãezinha Ondina Pimentel, essa era a mãe de santo Ondina. Foi nessa época que eu fui feito obá de Xangô, um dos ministros de Xangô. Jorge Amado já era, Carybé, Pierre Verger [...] que é um título como ministro de Xangô, junto com onze mais, que estão lá até hoje. (Caymmi, 2004b).

Todavia, a relação de Caymmi com essa religião não foi simples nem direta. Por razões que desconhecemos, o processo de iniciação descrito acima foi, inclusive, atípico. Tendo deitado num primeiro momento “pra fazer o santo”, como ele mesmo disse, no terreiro do Gantois – cuja ialorixá era então a famosíssima Mãe Menininha – nosso artista teria concluído sua *feitura*, pouco depois, numa segunda casa de candomblé com outra mãe de santo. De todo modo, ele foi rapidamente agraciado com um dos cargos mais altos do seu novo terreiro, o Opô Afonjá, e do candomblé baiano de modo geral. Junto a seus *irmãos de esteira*¹⁰ célebres, os quais ele nomeia no trecho citado, tornou-se um dos ministros de Xangô, recebendo o nome litúrgico de Obá Onikoyi.

Caymmi havia deixado a Bahia em 1938, mudando-se para o Rio de Janeiro. Trinta anos depois, por insistência de Jorge Amado, a Câmara Municipal de Salvador aprovou a doação de uma casa para o compositor (Queiroz, 2019b,

10 A expressão “irmão de esteira” faz referência a um grupo de pessoas que saíram de um mesmo “barco”, que foram “feitas” em cima da mesma *esteira*, no chão da mesma “camarinha”, ou seja, que estão unidas por uma iniciação em comum. Essa locução pode marcar também o compartilhamento de um cargo na hierarquia religiosa do candomblé e/ou um *laço* forte de amizade entre determinados membros de um terreiro.

p. 55-110). Dessa vez ele viveria em sua terra natal por pouco tempo. Em 1972, Dorival já havia voltado para o Rio. Naquele momento, Caymmi já era um ícone da música popular brasileira. Sua imagem pública já estava suficientemente assentada e estereotipada através de alguns signos recorrentes. A partir de então, Dorival veria sua figura ser retrabalhada ad infinitum por ele e por outros artistas, mantendo por muitas décadas seu êxito inabalável.

As percepções raciais que atravessaram sua carreira formaram algumas dessas *imagens* icônicas, prototípicas, que são imprescindíveis para a compreensão do seu percurso biográfico-profissional. Caymmi e suas experiências raciais multifacetadas estiveram permanentemente conjugados, como a figura e o fundo de uma imagem. Porém, essa relação sempre foi perpassada por uma série de jogos de cena e silêncios. Para compreender melhor essa disposição peculiar de uma experiência racial e de seus indícios, situando-a no interior de uma perspectiva afrorreligiosa compartilhada por Dorival, recorro a um *momento etnográfico* (Strathern, 2017b) que vivenciei no terreiro dele.

Mãe Detinha de Xangô era uma das filhas de santo mais velhas do Opô Afonjá quando a entrevistei, em 2012. Depois de perder a sua desconfiança inicial, a anciã começou a contar uma série de histórias de “Pai Dorival” naquela roça de candomblé. Um dos momentos mais interessantes de sua entrevista, porém, não estava relacionado diretamente com o compositor. Ao fazer alguns comentários sobre a relação nem sempre harmoniosa entre os intelectuais, seus livros e o terreiro, Mãe Detinha acabou sintetizando a definição de segredo que permeia o candomblé dizendo: “*Segredo é segredo. Não tem nada de mais, não tem mistério, só tem segredo. Então se você pega e mostra, acaba tudo.*”

Auô (*awo*) quer dizer segredo, mistério, em iorubá. Mais do que uma palavra, *auô* é um conceito estruturante no candomblé brasileiro. Uma vez que o aumento de poder simbólico e mágico na hierarquia religiosa dos terreiros é diretamente proporcional à posse de conhecimentos cuja força está associada à sua circulação restrita (Barth, 1990; Silveira, 2003), o *auô* (*awo*) é, de acordo com um trocadilho comum nas roças de ketu, a base do *auô* (*áwo*). Essa última palavra, quase homófona, tem uma relação semântica estreita com o *segredo*. *Auô* (*áwo*), enfim, significa fundamento ou assentamento – ou seja, os alicerces que mantêm concretamente um candomblé de pé, os objetos enterrados ali, o que embasa em profundidade o poder daquela casa – e por extensão o próprio culto aos orixás.

Estes objetos são *plantados* ou guardados cuidadosamente sobre ou ao redor dos *otás* (pedras), entes dotados de vida e de agência que, normalmente, devem ser encontrados na natureza – “no tempo”, segundo o jargão do candomblé – e, após um ritual de consagração, transformam-se em verdadeiros *corpos* externos que *personificam* seres humanos e não humanos individuais ou coletivos. Em outras palavras, é através do manuseio meticuloso de determinados apetrechos (Johnson, 2002, p. 35) que toda e qualquer presença – de um terreiro, de um fiel ou mesmo de um orixá – é mobilizada ou conjurada (Barth, 1990), corporificada e colocada em relação com outros elementos, com outras existências.

Tais coisas, rodeadas de interditos, estão carregadas de historicidade, pois marcam momentos precisos da construção das *pessoas* e dos seus laços de parentesco religioso em sua “materialidade irredutível” (Pietz, 1985), mas também implicam negociações constantes, riscos e conflitos em potencial (Goldman, 2012; Sansi, 2009). Dentre essas tensões, as mais frequentes envolvem, como foi o caso de Caymmi, a mudança das *obrigações* – ou seja, de toda a parafernália assentada e carregada de poder – de um terreiro para outro (Rabelo, 2012).

Os *otás* são ritualmente construídos ao longo dos anos, recebendo progressivamente oferendas e sacrifícios que visam manter e ampliar o poder, a força vital (*axé*) da pessoa ou da comunidade assentada. O *axé*, contudo, é algo instável e dinâmico. Os limites entre seus diversos estados ou instanciações são pouco definidos, sendo constantemente deslocados (Cardoso; Head, 2015). Essa força depende, consequentemente, das posições e relações que produzem as coisas, que as fazem virem à tona. Exatamente por conta disso, a necessidade de controle intensivo sobre a produção dos corpos “nem inteiramente autônomo[s], nem inteiramente construído[s]” (Latour, 2002, p. 23) dos seres humanos e não humanos, dos *otás* e das prestações sacrificiais é uma fonte contínua de preocupação nessa religião.

Se as muitas possibilidades abertas pelas conexões variáveis e pelos estados transitórios das coisas (Cardoso; Head, 2015) mantêm essa relação de potência e perigo, a fala de Mãe Detinha é plenamente coerente. De fato, “não tem nada demais” na disposição dos *auôs*. Porém, saber com exatidão tudo aquilo que está assentado, a ordem certa das coisas, a história de cada objeto, etc. equivale a compreender como se construiu um determinado ente e, por reversão, enseja a possibilidade de desconstruí-lo ou alterá-lo à vontade.

A posse do conhecimento, da memória e da história é o fundamento do poder no candomblé.

O *corpo* de Dorival Caymmi foi construído em diversas camadas, dimensões e temporalidades. Tendo crescido na Bahia do início do século passado, ele foi refeito, décadas depois, no espaço fechado dos quartos de santo soteropolitanos. Além disso, sua imagem foi reproduzida incessantemente por LPs, homenagens, estátuas, etc. Seu caso, portanto, é um exemplo paradigmático da distribuição de uma *pessoa* formada e retroalimentada por suas múltiplas divisões e ramificações (Strathern, 2017a). Nesse processo, além da tensão inerente à construção de si no candomblé, e dos dissabores da superexposição midiática, outros desacordos apareceram no caminho de Dorival. E nosso protagonista sustentou, com maestria, uma economia da comunicação e uma política do conhecimento muito semelhantes ao manejo dos *auôs* levado a cabo pelos terreiros.

Vales e ecos

É uma sensação estranha, essa consciência dupla, essa sensação de estar sempre a se olhar com os olhos dos outros, de medir sua própria alma pela medida de um mundo que continua a mirá-lo com divertido desprezo e piedade.

W. E. Du Bois (1999, p. 54)

Em 1972 Dorival lançou um dos seus discos mais importantes (Caymmi, 1972). O álbum, chamado simplesmente de *Caymmi*, tinha sido concebido e produzido em paralelo à sua mudança para Salvador, mas, quando chegou às lojas, o compositor já estava longe de sua terra natal. O LP, permeado por músicas sobre orixás e sereias, parece começar e terminar dentro de um terreiro. O toque do *gan* (uma campana metálica) e dos *aguidavis* (varetas) percutindo os três atabaques sagrados do candomblé abre e fecha o disco e, de certa maneira, a discografia do compositor. Esse seria o seu último álbum de carreira. Depois dele Dorival lançaria, basicamente, gravações de shows e álbuns comemorativos.

O disco termina com um “Canto do obá” feito em parceria com Jorge Amado. A composição é uma afirmação enfática – nominal, em primeira pessoa e apresentando o cargo litúrgico ocupado pelo músico – da adesão de Dorival a religião dos orixás:

Meu pai Xangô é meu pai Xangô
É meu pail
Protege teu filho, teu filho Caymmi
Dorival Obá Onikoyi

Apesar da definição de *auô* de Mãe Detinha – que avistou Caymmi inúmeras vezes no Opô Afonjá, enquanto o Obá Onikoyi da casa vivia em Salvador e compunha as canções desse álbum –, parece haver sim um mistério nessa obra em particular e nas declarações públicas de seu criador, de modo geral. Dorival permitia-se falar explicitamente sobre essa religião, adotando, inclusive, um tom bastante orgulhoso depois da sua *feitura*. Porém, apesar disso e mesmo tendo alcançado um sólido prestígio profissional, ele nunca se pronunciou diretamente sobre quaisquer identificações ou questões raciais.

A atuação peculiar de Dorival distanciava-se das reflexões mais comuns sobre o tema da *raça* no Brasil e, podemos arriscar, no Atlântico negro (Gilroy, 1993) como um todo. Esse artista, extremamente silencioso em sua vida particular e também em suas obras – que, com o passar do tempo foram ficando cada vez mais espaçadas e sucintas –, jamais lançou mão de uma identidade racial definida e isenta de ambiguidades. Ao pesquisá-lo, precisei trabalhar com os avessos dos processos de racialização, normalmente sobrepostos a sujeitos e coletividades delimitáveis ou encarados na chave da presença e da mobilização política direta. As *experiências raciais* de Caymmi deram-se mais pela vivência, pela admiração estético-religiosa e pela ausência do que por afirmações inequívocas, racionais e programadas. Contudo, em vez de forçar uma cisão bibliográfica ou uma dicotomia que na verdade não existe, essa conceituação mais *silenciosa* da ideia de *raça* pretende apenas lançar luz sobre um aspecto íntimo e pouco articulado de todos esses fenômenos.

Partindo dessa perspectiva, *explicar* a reserva de Dorival não vem ao caso. Para não forçar uma racialização fixa e indiferente à história sobre um sujeito tão evasivo, o melhor a fazer é tentar atuar também de forma lateral e astuciosa. Sigo, portanto, um método que nos candomblés é chamado de *catar folha*. Essa expressão refere-se ao modo de adquirir novos conhecimentos num terceiro: sem ensinamentos explícitos, formais, o aprendiz deve *catar* fragmentos e indícios daquilo que quer saber até poder montar, retrospectivamente, um entendimento ou uma imagem do novo *fundamento* ou habilidade obtida. Essa

forma indireta de conhecer passa, consequentemente, pela experiência direta, pela prática sensível. Para vislumbrar algo da relação de Caymmi com o tema da *raça* é necessário, também, prescindir dos testemunhos explícitos e procurar certos sinais que podem ser depreendidos tanto nos interstícios da sua trajetória pessoal quanto em processos de racialização mais amplos que antecederam a gravação do LP de 1972 e sua entrada definitiva no *candomblé*.

Dorival nasceu em 1914. Seu pai, Durval Caymmi (1878-1964), mais conhecido como Ioiô, era um sujeito humilde que teve a vida atravessada por constrangimentos raciais. Ioiô, fruto de uma união não reconhecida entre o filho de um imigrante e uma “mulata”, nascera ainda no final do período escravista, na Salvador de Nina Rodrigues e de seu antagonista Manuel Querino (Corrêa, 2014). Ele foi, até o fim da vida, um *homem de cor*¹¹ extremamente elegante, dividido entre as rodas semiclandestinas de samba ou de *candomblé* e o universo tido como respeitável do funcionalismo público na Bahia da virada do século XIX para o XX.

Nosso compositor imitou, em parte, a astúcia do velho Durval, que tentava disfarçar suas embaraçosas marcas de origem com uma aparência impecável sem afastar-se da intensa e festiva socialidade negra de Salvador. As estratégias de ocultamento, a relativa invisibilização social de categorias potencialmente problemáticas num determinado contexto, são práticas absolutamente comuns. Todavia seus resultados podem ser divergentes, mesmo numa família só. A limitada ascensão social de Ioiô contrasta absolutamente com o êxito inabalável do seu filho Dorival. O “gênio da *raça*” (Depoimento..., 1985), muito mais hábil e menos espalhafatoso que seu pai farrista e mulherengo, conseguiu mostrar e esconder simultaneamente seus interesses, especialmente através de sua obra musical, conforme veremos a seguir.

Talvez a *expressão silenciosa* de suas canções, a busca incessante de amigos e de aliados socialmente poderosos que caracterizou toda sua vida, sua benevolência, e a percepção fina do que é possível fazer num dado momento – exemplificada, em sua trajetória, pela gravação do álbum de 1972, pela aproximação com o *candomblé* e pela própria intensificação de suas peculiaridades

11 A expressão “homem de cor”, hoje em relativo desuso, trata-se de uma categorização êmica (e normalmente eufemística) que vigorava, por exemplo, na Bahia dos tempos de Ioiô e da juventude de Dorival.

composicionais nas suas últimas décadas de vida – tenha sido compartilhada por muitas mulheres e muitos homens *de cor* no Brasil, quer eles tenham sido *peessoas* ilustres ou cidadãos desconhecidos.

As experiências e as tensões raciais brasileiras formam, afinal, a trama histórica dessas trajetórias, simultaneamente íntimas e coletivas. Não será possível revisar aqui toda essa questão – fundamental, inclusive, para nosso próprio imaginário enquanto país –, mas gostaria de salientar um elemento crucial, que esteve subliminarmente presente em todos os momentos da vida de Dorival e de seus companheiros de geração: a influência fantasmagórica, o peso dos constrangimentos, também *silenciosos*, do racismo à brasileira.

Lembremos que, no período de formação pessoal e profissional de Caymmi, o paradigma da mestiçagem enquanto convivência inter-racial harmônica ainda estava sendo engendrado (Gomes, 2004). Essa concepção, que ainda exerce um poderoso atrativo para boa parte da população brasileira e que há décadas vem sendo contestada, havia acabado de conquistar o seu lugar ao sol quando Caymmi estreou na indústria fonográfica cantando *O que é que a baiana tem?* ao lado de Carmen Miranda. Curiosamente esse samba inaugural possuía muitos dos ingredientes da nova identidade nacional, mulata e massificada, que se oficializava na Era Vargas (Williams, 2001). Dorival foi criado, portanto, em um universo no qual as identidades afro-brasileiras disponíveis e as experiências raciais possíveis eram radicalmente diferentes daquelas que vivenciamos no Brasil atual.

Se considerarmos que o Brasil foi a maior região importadora de africanos escravizados do mundo moderno e que intelectuais nativos ou visitantes esquadrinharam sua população durante o auge do racismo científico, na virada do século XIX para o XX, constatamos que o país escapou da segregação discricionária – ou seja, de uma modalidade de discriminação estabelecida por um aparato jurídico oficial – por pouco. Porém, isso não significa, de forma alguma, que o país esteve isento da violência racial aberta, frequente e organizada. Os jornais da juventude de Ioiô noticiavam, por exemplo, linchamentos de negros nas fazendas do interior do estado de São Paulo (Slenes, 2004, p. 15-26). A infância de Dorival, por outro lado, coincidiu com a recepção tensa – por nossas *guardas*, *grêmios*, associações e *frentes negras* de então (Butler, 2000) – da ascensão do *horror* segregacionista internacional, na Europa, na África do Sul e, especialmente, nos Estados Unidos (Slenes, 2004).

Não é à toa que os movimentos políticos dos *homens de cor* daquele mundo – junto à imprensa negra nacional, aos candomblés e às demais manifestações das sensibilidades e das identidades afro-brasileiras da época – decidiram apostar convictamente na retórica das *mães pretas*, da conciliação inter-racial e da administração dos conflitos através dum imaginário festivo que logo seria difundido pela nascente indústria cultural de massas.

Acho difícil que Caymmi tenha negligenciado os acirrados debates raciais daquele momento. Afinal, muitas das questões que estavam na ordem do dia o afetavam direta e duplamente, enquanto *artista popular* e enquanto sujeito racializado – ou, no linguajar eufemístico do seu certificado de reservista, enquanto um sujeito de “côr parda, cabelo crespo [...] [e] nariz grande”.¹² Décadas depois, o idoso compositor pôde acompanhar, de casa, o declínio do racismo científico dos tempos de sua juventude, a ascensão de novos movimentos negros que criticariam a atitude conciliatória de seus predecessores e a legitimação político-simbólica da cultura afro-brasileira no Brasil pós-redemocratização.

Em outras palavras, a vida e a obra de Caymmi oferecem-nos um ponto de vista estratégico para a apreensão das identidades, das experiências raciais no Brasil e de suas intensas transformações ao longo do século passado. A elegância espúria de Ioiô e o *silêncio* de seu filho estabelecem, afinal, uma ponte de ligação comovente entre as pressões sociais, simbólicas e psicológicas cruéis de um mundo declarada e oficialmente racista e as *glórias*, as *maldades* e as *ilusões*¹³ que definem as controvérsias raciais de hoje.

Temo, entretanto, ter atingido e talvez até ultrapassado o limite das fontes e da discrição do nosso simpático protagonista. Convém então continuar *catando folhas* em outros cantos. Antes, porém, de contornar a questão e mudar, mais uma vez, de direção, faço uma observação importante, embora brevíssima. Frente às vivências dos contemporâneos de Caymmi e das gerações precedentes ou imediatamente sucessivas, tanto na militância negra atual quanto nos

12 O documento “Certificado de Reservista de 2ª Categoria, de 12 fev. 1936” está disponível no site do Acervo Dorival Caymmi ([2021]).

13 Expressões retiradas de “Saudade da Bahia”, lançada pelo próprio compositor, segundo a *Discografia essencial da obra de Dorival Caymmi* (Caymmi et al., 2001, p. 599) – de agora por diante apenas *Discografia essencial* – em 1957.

debates acadêmicos, algo do mal-estar que tangencia, exatamente, o tema da politização, da expressão ou do orgulho racial permanece.

Em que pese o fato de que a produção bibliográfica recente sobre associativismos negros no Brasil e em chave transnacional venha apontando que não há exatamente uma descontinuidade, um vale intransponível entre as vivências e os ativismos negros de ontem e de hoje, mantêm-se em grande medida uma tendência seletiva e, no limite, anacrônica de valorizar, dentre os nossos “mais velhos”, como se diz no candomblé, alguns sujeitos excepcionalmente eloquentes. O silêncio, porém, era regra naquele mundo marcado pelo duplo olhar do ódio e da condescendência humilhante, pela dupla pertença – dos quais falava naquele mesmo momento, mas em outro contexto nacional, Du Bois – e pelo temor constante. Em outras palavras, saber ouvir os ecos sutis deixados pela maioria dos indivíduos negros da primeira metade do século XX continua sendo uma tarefa desafiadora.

É preciso encarar essa dificuldade, afinal, como diria o sociólogo Mário Medeiros da Silva (2019), devemos “estabelecer e recordar redes, conectando lutas e trajetórias em uma longa linha de ações, nem sempre reta e muitas vezes tracejada pela violência física e simbólica do esquecimento e do calar de vozes”. Não fazê-lo equivale a reforçar, sem querer ou sem saber, a dupla morte – o desaparecimento físico e a extinção de suas lembranças em nossa memória coletiva – à qual eles foram tantas vezes condenados (Silva, 2013, 2020).

Daquilo que se expõe, mas não se fala

Assim como Edgar Allan Poe havia intuído num de seus contos, *A carta roubada*, Caymmi parecia saber que, às vezes, a melhor forma de ocultar alguma coisa é deixá-la simplesmente onde ela está. Agindo assim, ele teria conseguido disfarçar paradoxalmente, através da explicitação, duas temáticas recorrentes em sua obra: a relação entre *povo* e *trabalho* e a descrição de determinadas *experiências raciais*, num regime de espelhamento formal – uma vez que estas últimas abrangiam tanto sua vivência quanto o cotidiano das suas personagens. Dizer, portanto, que Dorival nunca falou de *raça* seria inexato.

Nas suas canções, inclusive, todo mundo é *de cor*. No cancionário de Dorival não há nenhum personagem que seja chamado de “branco(a)”. Para dizer

a verdade, suas músicas insistem na racialização elogiosa de um desfile interminável de “moreno(a)s”, “preto(a)s”, “negas”, etc. A cor, a experiência, a fala, as atividades e o movimento desses sujeitos estão espalhados, num tom indubitavelmente entusiasta, por todas as suas criações.

Dorival começou sua carreira na década de 1930, quando, dentre outras coisas, os cultos afro-brasileiros eram duramente perseguidos pela força policial. Naquele momento, ele parece ter utilizado estrategicamente o universo totalmente controlado, em miniatura, de suas canções para negociar com o público e a crítica o *que* podia ou não ser dito e *como* fazê-lo. É engraçado constatar que, por décadas a fio, mesmo com os debates, impasses e desacordos raciais que caracterizaram o Brasil do século XX, atrás do dengo desse nego¹⁴ e de suas criações, afinal, todo mundo veio... porém, mais uma vez, será inútil procurar nelas referências diretas ao preconceito de cor, ou a qualquer tensão nesse sentido.

De todo modo, o cancioneiro de Caymmi é uma contínua celebração enterneçada dos prazeres, temores e afazeres da população negra da Bahia de sua infância e juventude. Sua obra descreve um território vivo, feito de gente humilde, mas que é capaz de dançar, comer e conversar com antigos deuses oeste-africanos, cheia da liberdade relativa das ruas ou do alto mar. A maioria dessas canções foi produzida e lançada no Rio de Janeiro. A obra de Caymmi pode ser ouvida, portanto, como uma reconstrução incansável de determinadas memórias, caracterizada por uma espécie de *pertencimento à distância* (Godi, 2001) que implica uma identidade refratada nas inúmeras *pessoas* negras que povoam suas composições e distribuída ao longo do circuito simultaneamente aberto e delimitado formado por seu cancioneiro.

A Bahia das canções de Caymmi também aparece nas obras daqueles artistas que já encontramos no depoimento de nosso compositor acerca de sua entrada no candomblé. Esses quatro criadores foram amigos íntimos e companheiros de trabalho desde que os dois membros estrangeiros dessa pequena confraria, Pierre Verger e Carybé, chegaram à Salvador, nas décadas de 1940 e 1950, conheceram Jorge Amado e iniciaram-se no terreiro do Opô Afonjá. Eles colaboraram uns com os outros a ponto de formar aquilo que chamei de “projeto artístico vitorioso”, sendo em grande parte responsáveis, junto ao poder

14 Referência à letra de Caymmi, “O dengo que a nega tem”, samba gravado por Carmen Miranda e por ele – segundo a *Discografia essencial* (Caymmi et al., 2001, p. 582) – em 1941.

público e à nata da intelectualidade local de meados do século XX, pela criação de uma identidade regional baiana ainda vigente (Queiroz, 2019a). Todos eram brancos, exceto Dorival.

Porém esse projeto não era apenas artístico. Não é à toa que a “velha Bahia” deles tratava-se de uma área circunscrita ao centro da cidade, a poucos terreiros de candomblé da nação deles e, especialmente no caso de Dorival, a praia de Itapua. Essa era, precisamente, a Salvador negra e popular, a “Roma africana” (Lima, 2010, p. 307-312) que já havia atraído uma série de estudiosos, de Nina Rodrigues a Edison Carneiro, de Melville Herskovits a Lorenzo Turner (Castillo, 2010). De certa forma esses artistas e intelectuais todos haviam caído nas redes de compadrio, favor e associativismo que marcaram a Bahia do final do período escravista e das décadas seguintes à abolição – a “terra do branco mulato, a terra do preto doutor”¹⁵ caracterizada por uma relativa ascensão social de uma burguesia negra e por uma intensa negociação de estigmas associados à cor (Queiroz, 2019b).

Os iorubás ou nagôs – a etnia dominante entre os escravizados na Salvador oitocentista, que formaria a nação ketu e que contava, inclusive, com uma diminuta, mas superinfluyente, elite letrada que circulava por rotas transnacionais (Castillo, 2010; Matory, 1998) – estavam, em diversos sentidos, no centro dessa rede sociomágica. Em algum momento, houve um amálgama entre esses intelectuais que buscavam seus africanismos na Bahia e os terreiros nagôs. No caso dos nossos quatro artistas essa confusão de interesses e perspectivas foi ainda maior. Caymmi e seus amigos saíram gradativamente da posição de curiosos simpatizantes ou de estudiosos que eles haviam ocupado inicialmente para tornarem-se membros ativos e intelectuais orgânicos do candomblé baiano. Todos eles passaram a agir, em maior ou menor grau, como seus propagandistas ou representantes diplomáticos. A relação do compositor com o candomblé é exemplar, nesse sentido.

Essa religião sempre chamou a atenção dele. Suas primeiras composições já traziam Iemanjás, batucajés e outras referências aos cultos afro-baianos. Porém, nessas produções iniciais, lançadas no Rio de Janeiro das décadas de 1930 e 1940, há uma série de estratégias de negociação e distanciamento. O culto aos orixás aparece nelas ora como algo soturno, ora como objeto de uma

15 “São Salvador”, samba gravado – segundo a *Discografia essencial* (Caymmi et al., 2001, p. 595) – pelo próprio compositor em 1960.

narração voyeurística e distanciada.¹⁶ O candomblé era, basicamente, um dos recursos que o jovem compositor empregava para dar cor local às suas canções.

Todavia, não dá para afirmar que ele não teve contato, antes de ir para o Rio, com os terreiros de Salvador. Já vimos que Durval Caymmi, pai do compositor, não perdia “um baticum de samba, batuque, capoeira e também candomblé”.¹⁷ Além disso, segundo seu neto Danilo Caymmi, o velho Ioiô estaria entre os primeiros membros do Opô Afonjá, fundado em 1910.¹⁸ Certamente o menino Dorival frequentou pelo menos algumas das festas públicas para os orixás, possivelmente no mesmo terreiro que o acolheria décadas depois. Com tudo isso, foi apenas no final da década de 1960 e já iniciado que ele se sentiu seguro para fazer esta passagem de observador externo a sujeito afrorreligioso. Ao mesmo tempo, ele trocava a sua antiga elegância de chapéus e smokings e começaria aparecer em público com suas contas de santo e com os belíssimos panos africanos que, segundo ele, o tornavam irresistível.¹⁹

Na mesma entrevista de Caymmi que citei anteriormente, logo depois de comentar sua entrada no candomblé, ele faria um belíssimo elogio a essa religião. Fica evidente, nas suas palavras, essa mistura de identificação e distância, de subjetivação e objetivação do culto aos orixás que o acompanhou por toda sua vida:

Bom, depois do conhecimento com uma mãe de santo como Mãe Menininha, depois de conhecer Senhora, eu fiquei mais ligado e mais baiano, nessa área, assim... mais homem da terra. [...] Há uma idolatria muito bonita, que é uma idolatria até poética e que você sente que é tão profunda e tão bonita e tão natural [...] que não tem nada a ver com os sentimentos, com as coisas do homem, com preceitos muito humanos. É uma adoração ao natural, é uma graça que se vê nas coisas concedidas por um deus... e não existe um deus específico pro negro

16 “A lenda do Abaeté”, por exemplo, conjuga ambos os procedimentos. De acordo com a *Discografia essencial* (Caymmi et al., 2001, p. 587), esta canção praieira foi lançada por Caymmi em 1948.

17 Trecho da letra de Caymmi, “Festa de rua”, samba gravado pelo compositor – segundo a *Discografia essencial* (Caymmi et al., 2001, p. 585) – em 1949.

18 Informação obtida na entrevista realizada.

19 A citação encontra-se no “Bilhete de Dorival Caymmi a seu irmão, quando este se encontrava em Londres” (cf. Amado, 1986, p. 186-187). Nele, o compositor encomenda a seu compadre “um pano africano para [...] fazer uma túnica e ficar irresistível”.

do candomblé. Supõe-se Olorum, que não se venera. Se venera mais a criação do que o criador. [...] Então você adora a água, como adora a árvore, como adora a terra, como adora a pedra, o calhau do mar, do rio, a rocha que... a raiz. [...] Em tudo a natureza fala mais alto. E os encantos... (Caymmi, 2004b).

Por outro lado, as ressonâncias entre a filosofia dos terreiros e a estética dele são impressionantes. É curioso observar que essa convergência de pensamento e até mesmo de forma parece ter existido desde a sua juventude. Muito antes de deitar pra fazer o santo, grande parte do cancionário de Caymmi já consistia “[n]uma adoração do natural.” Fazer “a natureza fala[r] mais alto” e expressar “os encantos” da água, da pedra, do rio, etc. foi, exatamente, o objetivo que ele perseguiu desde sempre.

Avamunha

Os mestres da palavra

El silencio
 Oye, hijo mío, el silencio.
 Es un silencio ondulado,
 un silencio,
 donde resbalan valles y ecos
 y que inclina las frentes
 hacia el suelo.
 Federico García Lorca

Nesse último depoimento Caymmi parece adotar noções desafiadoras de identidade que lembram as formulações da variabilidade do mesmo (*changing same*) e do pertencimento à distância (*long distance belonging*) criadas pelos estudos culturais para investigar as sonoridades da diáspora negra (Gilroy, 1991, 1993; Godi, 2001). Nosso compositor teria ficado “mais baiano [...] mais homem da terra” com o tempo, através da sua adesão religiosa e longe da Bahia, assim como milhares de pensadores, mães de santo e ativistas fizeram e refizeram a África ao longo de suas trajetórias pessoais, nas encruzilhadas das Américas.

Com sua mistura habilidosa de silêncios, adaptações e expedientes composicionais que se mostraram capazes de simultaneamente explicitar e esconder os conteúdos invariáveis de suas obras em momentos históricos distintos, o percurso biográfico-profissional de Caymmi tende, enfim, a desestabilizar qualquer noção de identidade substantivada.

Para estudar casos como esses, de trajetórias pessoais, segmentos ou grupos étnicos que desafiam identidades essencializadas, os trabalhos de Abner Cohen e Fredrik Barth lançados em 1969 (Barth, 1998; Cohen, 1969), e que por sua vez recuperavam discussões anteriores que remontam a Weber e Sartre, são mobilizados com frequência. Especialmente no caso dos estudos negros ou da escravidão nas Américas, as concepções deles tornaram-se verdadeiras *doxas*. Entretanto, “como todo consenso, este também [...] envolve um processo de esvaziamento semântico.” (Viveiros de Castro, 2001, p. 11). Esses autores se tornaram tão legíveis e canônicos que suas ideias viraram lugares-comuns e foram, ironicamente, naturalizadas (Sigaud, 2007; Strathern, 2013).

Dois problemas são particularmente recorrentes nesse sentido. Em primeiro lugar, há uma tendência a utilizar, e mesmo a criticar, as noções de identidade e etnicidade tomando-as por aquilo que elas não são, vale dizer, afirmando-se que elas consolidam ou reificam substantivamente a autodescrição ou determinadas características de determinados sujeitos ou coletivos. Esse entendimento é diametralmente oposto a essa corrente teórica que pretende trabalhar, exatamente, com os aspectos relacionais, fronteiriços e circunstanciais desses processos. Na direção contrária, ao utilizar tal perspectiva, corre-se o risco de encarar tudo como um jogo de estratégias racionais e maximizações de interesses, deixando o conflito inter-relacional e interétnico figurar como o fundamento último de qualquer identidade. Acontece que as coletividades e as pessoas, ou pelo menos a maioria delas, não são máquinas de calcular dividendos sociossimbólicos ambulantes. Caymmi e seu mundo definitivamente não caberiam nessa versão simplista e desencantada da vida social.

Em um texto de 1979, Manuela Carneiro da Cunha (2009), autora que introduziu essas discussões no Brasil junto a Roberto Cardoso de Oliveira, já refletia sobre o segundo desses problemas. Ela tentava resolvê-lo colocando, por baixo dos diálogos relacionais da identidade, a *cultura*, que ela definia como algo “residual, mas irreduzível” (Carneiro da Cunha, 2009). No entanto, uma questão

clássica é reaberta quando o problema é colocado dessa forma. Onde podemos situar a experiência subjetiva, que é formada basicamente por contingências e fenômenos particulares prismados por categorias sensíveis, sem voltar a uma ideia de estoque sociocultural substantivado e novamente reificado? E, além disso, como ser verossímil e fiel a essa mesma experiência caso essa dicotomia seja superada? Como diria outra etnóloga ao comentar um problema análogo, o deslocamento analítico do conceito de sociedade para o de corpo:

A sociedade não está em lugar algum senão no corpo, ou seja, na sequência dos conjuntos de relações envolvidas em sua construção e desconstrução. Esta perspectiva lida efetivamente com as muitas dificuldades levantadas por reificações sociológicas mais antigas, mas não é fácil reconciliá-la com qualquer visão plausível da individualidade, sendo difícil imaginar que as pessoas, na verdade, experimentam a si próprias simplesmente como uma sucessão de concatenações estruturadas de fragmentos, e ainda mais difícil, na ausência de uma subjetividade minimamente estável, dar conta da continuidade relativa da tradição. (Taylor, 2012, p. 213).

Décadas depois de do lançamento de *Grupos étnicos e suas fronteiras*, o mesmo Barth daria subsídios para a formulação de uma resposta interessante a essa questão ao redefinir o próprio conceito de cultura. Aos poucos esse antropólogo passou a privilegiar, em seus trabalhos, a transmissão de informações via situações específicas e sujeitos localizados, mantendo, entretanto, o aspecto intrinsecamente relacional de sua teorização anterior.

No artigo “O guru e o iniciador” (“The guru and the conjurer”) de 1990, por exemplo, ele traz uma discussão sobre diferentes modos de aquisição de conhecimento em contextos religiosos que, por si só, já seria pertinente para os estudos sobre candomblé. Barth reparte os métodos de instrução e aprendizagem entre as duas formas ideais que dão título ao texto. O guru das escolas corânicas, tipo que se aproxima do intelectual acadêmico, acumula uma erudição proveniente de leituras e dos ensinamentos de outros gurus. Sua posição é situada numa estrutura hierárquica docente já consolidada e muito ampla que, no limite, abarca todo o mundo islâmico. Quanto mais ele ensina e forma gerações de alunos, baseando seu prestígio em suas referências prévias, mais sua fama de guardião da tradição se espalha.

O conjurador, por outro lado, (re)produz o conhecimento através dele mesmo. A *pessoa* dele é o meio pelo qual o *mana* ou os espíritos são conjuráveis. Seu poder é localizado, necessariamente criativo, competitivo, extremamente pessoalizado e rodeado de interditos. Ele não possui turmas de alunos e sim grupos seletos de iniciandos que devem passar por uma série de provas penosas seguidas de ritos secretos. Apesar de acumular um prestígio impensável para um guru, seu conhecimento está sempre em xeque e é, de certa forma, trágico-agonístico. Por um lado a transmissão do conhecimento lhe é sempre penosa, o conjurador tira o conhecimento de si, e por outro ela é necessária. O *mana*, assim como o *axé*, só existe em função de sua dispersão num circuito de trocas, partições e prestações.

Deixando de lado seu esquematismo dual e ligeiramente simplista, essa divisão nos interessa pela inversão que produz. Barth enfatiza precisamente – para além da própria relação entre mestre x discípulos e iniciador x iniciados – a circulação de informações como elemento configurador da crença e, consequentemente, da *cultura*. Em outras palavras, mais do que os dados e símbolos culturais transmitidos, é a forma específica de transmissão deles que faz emergir aquilo que poderíamos chamar de *cultura* ou *sociedade*. As relações criam seus termos, e não o contrário. Outro aspecto, menos evidente, dessa reconceitualização da cultura é que o silêncio dos conjuradores não aparece como ausência, nem como decalque ou inverso da fala deles, mas é tomado também como uma dimensão produtiva de formas sociais específicas. Em outros textos de sua produção tardia esse elemento-chave torna-se uma das dimensões fundamentais de apreensão e/ou descrição etnográfica das chamadas “sociedades complexas”. A cultura, para Barth, aproxima-se mais do controle e da administração do não dito do que das afirmações explícitas, das arenas ou teatros do poder (Balandier, 1969).

Voltando à discussão sobre memórias negras, é interessante sublinhar que, embora partam de referenciais diferentes, as conclusões da produção recente sobre esse tema são análogas, chegando, em alguns pontos, a coincidir com as análises de Barth. A bibliografia sobre memória no Atlântico negro vem, desde os anos 1970, chamando atenção, por exemplo, para o papel dos indivíduos e de sua criatividade na produção das culturas negras (Mintz; Price, 2003), para o aspecto cotidiano e corporificado dessas memórias (Shaw, 2002) e para a centralidade da circulação de informações, valores, objetos, pessoas e lembranças na constituição política dos territórios afro-atlânticos (Apter; Derby, 2010;

Bona, 2016). O sociólogo Mário Medeiros da Silva (2020) sintetiza uma dimensão crucial deste debate ao comentar como “o problema da memória social se impõe para a vida negra”:

Recordar e esquecer são capacidades humanas. Elas estão entre as primeiras formas de aprender a conviver socialmente, socializados que somos em memórias dos outros, em comportamentos coletivos. Mas para isso é necessária a transmissão de conhecimento pelos sujeitos.

Memória social é uma forma de poder. A recordação coletiva não diz respeito ao passado. É uma tarefa sempre do tempo presente.

O final desta última citação de Mário da Silva pode nos levar de volta ao *itan* da Covid-19 e àquilo que podemos depreender de sua narração. Acredito que os aspectos políticos implícitos nessa maneira de contar uma *história verdadeira* no candomblé e a atenção dedicada a todos os detalhes envolvidos na transmissão ou reprodução do conhecimento e da memória coletiva – essa “forma de poder” – nessa religião tenham ficado indiretamente explícitos através da “expressão silenciosa” (Queiroz, 2019c, 2020) de um de seus grandes *oloiês* (“detentor de um cargo honorífico” em iorubá), Dorival Caymmi. O fino artesão implicado na seleção e no uso estratégico de figuras e fundos, exibições e ocultamentos, gestos e discursos que estruturam seus *auôs* fazem-nos – tanto o compositor como os demais afrorreligiosos – verdadeiros mestres da palavra.

Não há como negar que o mito recontado por mim é totalmente contíguo. Espero, porém, que esse fato reforce meu argumento de fundo. Não seria preciso, afinal, escolher um *itan* em especial para exemplificar como uma determinada política do conhecimento é exercida no candomblé e termina por estruturá-lo. Tanto melhor se essa narrativa mítica mobiliza o excedente simbólico de outros *enredos* para lidar com o transbordamento de sentidos provocado por um evento trágico e atípico como a pandemia da Covid-19. Dessa forma podemos captar o pensamento afrorreligioso em ato e em performance, no momento de sua criação. Contrabalançando o aspecto inespecífico e cotidiano desse *itan*, o contrário pode ser dito sobre Caymmi. Esse músico extremamente celebrado e reconhecido é um caso excepcional se tomamos como referência as experiências negras mais comuns. É pelo motivo simetricamente oposto, portanto, que seu caso também pode nos servir de exemplo.

Se há, afinal, uma série de paralelos entre a trajetória de Dorival, as *experiências negras* e o candomblé, é exatamente nesses extremos da vida social que tais homologias devem ser buscadas. As recorrências descobertas no caso insólito e o insólito redescoberto no dia a dia de qualquer terreiro podem ser dispostos lado a lado, iluminando-se mutuamente. Ainda que um procedimento como esse não procure explicar muita coisa, ele certamente aponta para o que está implicado em ambas as dimensões, quais elementos mantêm-se comparáveis em escalas tão diferentes (Strathern, 2017c). Então, devo agora contrariar os princípios do segredo e explicitar tais *auôs*, mesmo que todos eles já tenham sido expostos de modo mais ou menos cifrado. Passo então a nomeá-los, reprimando-os resumidamente.

Para além da questão inicial, a partir da qual desdobrei todo este artigo e que versava sobre o interdito ou a possibilidade de se contar uma mesma história em situações distintas, destaco, em primeiro lugar, as correntes de mensagens, de iniciadores e iniciados, ou melhor, de conjuradores e entes conjurados (Barth, 1990; Latour, 2002) pelas quais necessariamente passam os *enredos* de um *itan* e uma trajetória, como a de Dorival. Tanto uns quanto a outra não são nem cantigas sem acompanhamento nem coros uniformemente sincrônicos. O mito e a *pessoa* do nosso compositor foram construídos, propagaram-se e perduram em texturas formadas por muitas vozes, ora descontínuas, ora sobrepostas. Nessas correntes narrativas, fazeres rituais e fluxos de memória coletiva as dinâmicas de controle, parentesco – “de santo”, “de sangue”, pensemos nos filhos de Caymmi, e mesmo por extensão, no caso dos seus demais regravadores (Flaksman, 2018; Queiroz, 2019c) – e poder são onipresentes e determinam, em cada caso, o dizível e o não dizível.

Outro aspecto, apenas tangenciado aqui é a política da nação ketu que, em menor medida, foi seguida também por muitos outros afrorreligiosos brasileiros desde o final do século XIX. Tal política sempre foi marcada por uma tática dupla e deliberada, apesar da descentralização e da competição entre os terreiros. A bibliografia recente tem mostrado que tais estratégias foram, inclusive, estimuladas pelas tensões inerentes ao candomblé, tensões essas que vão da iniciação de um novo adepto, que envolve a possibilidade sempre problemática de saída ou de mudança de terreiro – como foi o caso de Caymmi – às grandes rivalidades, acordos e *oposições segmentares*, como diria Evans-Pritchard, que movimentam e dão vitalidade às comunidades afrorreligiosas (Rabelo, 2012;

Sansi, 2009). De todo modo, o chamado povo de ketu fez de tudo para colocar os membros de suas comunidades em posições de prestígio. Mãe Aninha, a fundadora do terreiro de Caymmi, sintetizou essa disposição com uma frase que se tornaria célebre: “Quero ver meus filhos com anel de doutor no dedo, aos pés de Xangô!” (Queiroz, 2019b, p. 76). A outra face dessa mesma estratégia foi estabelecer, conforme já vimos, alianças com intelectuais, artistas e políticos influentes.

Não podemos minimizar a capacidade desses sujeitos todos, de Caymmi aos candomblecistas, de agenciar seguidores e aliados. A nação ketu conseguiu, com uma verdadeira guerra de posições articulada no segredo das camarinhas, tornar-se o segmento hegemônico do candomblé brasileiro, expandindo seu panteão e suas casas pelo Brasil todo. O ketu baiano migrou há décadas, por exemplo, para o Sudeste. O terreiro do interior paulista com o qual iniciei minha partitura é um desses templos que saíram duma família de santo soteropolitana. Não é a toa que o babalorixá fez questão de mostrar-me, sendo eu baiano também, o WhatsApp do meu famoso conterrâneo que era a fonte do nosso *itan*. Nesse mesmo terreiro aquela mistura de acolhimento e aliança que Dorival e seus amigos encontraram no Opô Afonjá continua sendo a regra. O pai de santo em questão também reforçava nossos laços de confiança mútua ao permitir que eu contasse sua narrativa mítica, sendo que dessa vez cabia a mim o papel de intelectual aliado.

É importante salientar, porém, que problematizo aqui a própria noção de *intelectual*, estendendo-a a sujeitos letrados e não letrados, acadêmicos e extra-acadêmicos ou marcados por trajetórias ditas periféricas. Destaco, dessa forma, tanto o caráter estratégico do silêncio dos intelectuais negros quanto a solidariedade entre eles, visando repensar a invisibilização histórica/epistêmica e as possibilidades de agência desses sujeitos.

Tendo isso em vista, retomo a *noção de pessoa* e de *corpo* do candomblé não como uma crença exótica, mas sim como “uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensar” (Viveiros de Castro, 2001, p. 39), ou seja, como uma ferramenta teórico-analítica poderosa e simetricamente posicionada em relação aos conceitos das ciências sociais. Assim como não há uma dicotomia, na versão de Fredrik Barth da noção de cultura e na ideia de memória negra de Mário da Silva, entre os indivíduos ou sujeitos e a sociedade, a construção relacional de si que caracteriza os terreiros também implica a conexão inseparável entre

a transmissão de gestos, indícios e informações e construção de corpos específicos, posicionados e atravessados por outras trajetórias individuais.

A lenta e eminentemente prática formação da *pessoa* litúrgica no candomblé, junto a seu santo e uma multiplicidade interminável de trocas sacrificais que envolvem folhas, animais, objetos e, sobretudo, conhecimentos, é uma relação de relações, de cadeias de memórias históricas que são cuidadosamente (re)construídas e incorporadas no “tempo presente, por meio de seleções” (Silva, 2020). Boa parte dessas seleções é, finalmente, produzida, através do silêncio, pela reserva e pela circunspecção que devem cercar essa intensa cosmopolítica, essa feitura da natureza, com todos os seus encantos (Latour, 2002).

Se considerarmos que as divindades poderosamente transcendentais e os ancestrais – ou mesmo um artista muito famoso – também dependem da alimentação constante, proporcionada pelas oferendas ou pela lembrança dos vivos, e que tudo está sujeito ao curso inexorável do tempo, matéria-prima de todas as coisas para o povo de santo, podemos reencontrar, no pensamento afrorreligioso, uma formulação perspicaz daquilo que constitui a experiência. As pessoas e os coletivos não existem a priori. Eles são mais ou menos existentes e potentes – nos termos do candomblé, têm mais ou menos *axé* – a depender da quantidade de lembranças, relações, redes e alianças que são estabelecidas através deles e que podem, inclusive, ultrapassar o falecimento de alguém²⁰ ou a extinção de um terreiro. Como diria Guimarães Rosa (1983, p. 15), ou melhor, o jagunço Riobaldo Tatarana em *Grande sertão: veredas*: “O mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando.”

Nem a fome de Iku, nem o desalento de uma pandemia são capazes de eliminar tamanha beleza. Espero ter deixado claro, no entanto, que o segredo e o silêncio, por mais delicados e estratégicos que sejam, não são projetados sobre um fundo vazio. Pelo contrário, eles existem também em função da magnitude e da persistência dos silenciamentos, violências e constrangimentos. Seguindo uma mudança de foco na abordagem clássica das questões raciais

20 Considerando-se os rituais fúnebres do candomblé, essa sobrevivência pode ser, inclusive, material. Isso não é de forma alguma a regra, acontecendo apenas em raríssimas ocasiões e em poucos terreiros. Esse foi o destino, entretanto, do corpo de Caymmi, materializado em seu *otá*, ente-objeto que foi preservado e continua vivendo no Opô Afonjá. Essa história é contada com mais detalhes em Queiroz, (2019c).

afrodiaspóricas, proponho, neste ensaio, que podemos (re)pensar a *raça*, a *cultura* e um termo que faz a perfeita intermediação entre ambas, a chamada *cultura negra*, como uma série de figuras e fundos, de presenças fugidias e gestos não enunciados.

Devemos, portanto, aprender a ouvir o silêncio. As tramas da memória também podem ser observadas pelo avesso. Podemos examinar os interstícios que sempre estiveram diante de nossos olhos – não exatamente além, a contrapelo ou através dos conteúdos das histórias, daquilo que é dito explicitamente –, mas que a um só tempo se mostram e se escondem nas políticas de conhecimento e de controle que rodeiam todas as informações. Se, de acordo com Touam Bona (2016), desde a escravidão, as culturas negras foram culturas da relação e da tradução simultânea, do olhar duplo, da fuga quilombola e do contraponto, da invenção a várias vozes, nelas o domínio de si e do próprio corpo, a forma de narrar-se sempre foi o *auô* principal, o fundamento (*áwo*) e o segredo (*awo*). Trazer à tona as histórias célebres e anônimas desses e de outros intelectuais negros é uma forma de retirá-los dos domínios também duplicados de Iku e devolvê-los a este mundo que, afinal, deve tanto a eles.

Referências

ACERVO DORIVAL CAYMMI. [S. l.: s. n.], [2021]. Disponível em: <http://www.dorival-caymmi.com.br>. Acesso em: 11 maio 2021.

AMADO, J. *Bahia de todos os santos*. Rio de Janeiro: Record, 1986.

APTER, A.; DERBY, L. (ed.). *Activating the past: history and memory in the Black Atlantic world*. Cambridge: Cambridge Scholars, 2010.

BALANDIER, G. *Antropologia política*. São Paulo: Edusp, 1969.

BARTH, F. The guru and the conjurer: transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia. *Man, New Series*, London, v. 25, n. 4, p. 640-653, 1990.

BARTH, F. (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland, 1998.

BONA, D. *Fugitif, où cours-tu?* Paris: PUF, 2016.

BUTLER, K. *Freedoms given, freedoms won: Afro-Brazilians in post-abolition São Paulo and Salvador*. New Brunswick: Rutgers University, 2000.

CARDOSO, V.; HEAD, S. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 235-244.

CASTILLO, L. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

CAYMMI. Compositor e intérprete: Dorival Caymmi. Rio de Janeiro: Odeon, 1972. 1 LP.

CAYMMI, D. Caymmi, por ele mesmo. Entrevista a João Máximo. Apresentação: Madeleine Alves. *Rádio Cultura Brasil*, São Paulo, 2004a. Disponível em: <http://culturabrasil.cmais.com.br/programas/caymmi-por-ele-mesmo>. Acesso em: 23 maio 2021.

CAYMMI, D. Caymmi, por ele mesmo: lendas e crenças de um obá de Xangô. Entrevista a João Máximo. Apresentação: Madeleine Alves. *Rádio Cultura Brasil*, São Paulo, 2004b. Disponível em: <http://culturabrasil.cmais.com.br/programas/caymmi-por-ele-mesmo/arquivo/lendas-e-crencas-de-um-oba-de-xango>. Acesso em: 23 maio 2021.

CAYMMI, S. *et al.* Discografia essencial da obra de Dorival Caymmi. In: CAYMMI, S. *Dorival Caymmi: o mar e o tempo*. São Paulo: Editora 34, 2001. p. 579-605.

COHEN, A. *Custom and politics in urban Africa*. Berkeley: University of California Press, 1969.

CORRÊA, M. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014.

DEPOIMENTO de Caetano Veloso. In: CAYMMI: som, imagem e magia. Intérprete: Dorival Caymmi. Salvador: Fundação Emílio Odebrecht, 1985. 1 LP duplo, disco 1, lado A, faixa 8.

DU BOIS, W. E. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

FLAKSMAN, C. “De sangue” e “de santo”: o parentesco no candomblé. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 124-150, 2018.

GILROY, P. Sounds authentic: black music, ethnicity and the challenge of a “changing” same. *Black Music Research Journal*, Chicago, v. 11, n. 2, p. 111-136, 1991.

- GILROY, P. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.
- GODI, A. Reggae in Bahia: a case of long-distance belonging. In: PERRONE, C.; DUNN, C. (ed.). *Brazilian popular music and globalization*. Gainesville: The University Press of Florida, 2001. p. 207-219.
- GOLDMAN, M. O dom e a iniciação revisitados. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.
- GOMES, T. *Um espelho no palco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- JOHNSON, P. *Secrets, gossip and gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fei(t)iches*. Florianópolis: Edusc, 2002.
- LIMA, V. *Lesse orixá*. Salvador: Corrupio, 2010.
- MATORY, J. Yorubá: as rotas e raízes da nação transatlântica. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 9, p. 263-292, 1998.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2003.
- MINTZ, S.; PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- PIETZ, W. The problem of fetish, I. *RES: anthropology and aesthetics*, Chicago, n. 9, p. 5-17, 1985.
- PINHO, O.; SANSONE, L. (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA: EDUFBA, 2008.
- QUEIROZ, V. “Você já foi à Bahia, nêga?": raça, povo e religião em um projeto artístico vitorioso. *Novos Olhares Sociais*, Cachoeira, v. 2, n. 1, p. 150-180, 2019a.
- QUEIROZ, V. *Dorival Caymmi: a pedra que ronca no meio do mar*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019b.
- QUEIROZ, V. O corpo do patriarca: uma etnografia do silêncio, da morte e da ausência. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 743-776, 2019c.
- QUEIROZ, V. Caymmi e a velha Bahia. In: RISÉRIO, A.; CARDIA, G. (org.). *Cidade da música da Bahia*. Salvador: Prefeitura Municipal de Salvador, 2020.
- QUEIROZ, V. Quando o ser-humano cria, Iku vem à Terra: as mediações de Exu, a onipresença da morte e a Covid-19 em dois contextos afro-religiosos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 73, p. 299-319, 2021.

RABELO, M. Construindo mediações nos circuitos afro-brasileiros. In: STEIL, C.; CARVALHO, I. (org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 103-119.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SANSI, R. Fazer o santo: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social*, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 139-160, 2009.

SCOTT, J. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SHAW, R. *Memories of the slave trade*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

SIGAUD, L. *Doxa e crença entre os antropólogos*. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 77, p. 129-152, 2007.

SILVA, M. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

SILVA, M. Quando nos matam duas vezes, a luta negra ressurgue outras mil. In: BVPS. [S. l.: s. n.], 22 ago. 2019. Disponível em: <https://blogbvps.wordpress.com/2019/08/22/quando-nos-matam-duas-vezes-a-luta-negra-ressurgue-outras-mil-por-mario-augusto-medeiros-da-silva-unicamp/>. Acesso em: 30 dez. 2020.

SILVA, M. Preservar a memória negra e lutar contra a dupla morte. *Nexo*, [s. l.], 21 ago. 2020. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2020/Preservar-a-mem%C3%B3ria-negra-e-lutar-contra-a-dupla-morte>. Acesso em: 6 nov. 2020.

SILVEIRA, M. *A educação pelo silêncio*. Ilhéus: Editus, 2003.

SLENES, R. “O horror, o horror!”: o contexto da formação de identidades mestiças no Rio de Janeiro dos anos 1920. In: GOMES, T. *Um espelho no palco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. p. 15-26.

STRATHERN, M. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu, 2017a.

STRATHERN, M. O efeito etnográfico. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu, 2017b. p. 311-376.

STRATHERN, M. A relação: acerca da complexidade e da escala. In: STRATHERN, M. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Ubu, 2017c. p. 225-258.

TAYLOR, A. C. O corpo da alma e seus estados: uma perspectiva amazônica sobre a natureza de ser-se humano. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 21, p. 213-228, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A propriedade do conceito*. Apresentação na ANPOCS 2001, ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). [S. l.: s. n.], 2001.

WILLIAMS, D. *Culture wars in Brazil: the first Vargas regime, 1930-1945*. Durnham: Duke University Press, 2001.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Incorporando a mestiçagem: a fraude branca nas comissões de heteroidentificação racial

Incorporating miscegenation: White fraud in heteroidentification committees

Gabriela Machado Bacelar Rodrigues¹

<https://orcid.org/0000-0002-5242-9621>

gaabibacelar@gmail.com

¹ Universidade Federal da Bahia – Salvador, BA, Brasil

Mestranda em Antropologia (bolsista Programa de Bolsas Milton Santos)

Resumo

A partir de uma pesquisa de mestrado realizada com a Comissão de Aferição da Auto-declaração Étnico-Racial da Universidade Federal da Bahia (UFBA), este texto busca refletir sobre a fraude branca no sistema de cotas raciais que, na experiência de heteroidentificação racial, faz um corpo mestiço-negro. Esse fazer corporal, por meio da manipulação estética, é compreendido dentro do dispositivo da mestiçagem, e definido como um conjunto de técnicas discursivo-corporais, materialmente complementar ao mito da democracia racial. Dois outros fenômenos cruzam essa questão: o crescimento populacional negro no Brasil e a ampliação das políticas afirmativas destinadas a esse grupo. Mais pessoas estão denominando-se negras e, consequentemente, reivindicando acesso às cotas. Dessa forma, o problema do branco fraudador está sendo pensando, neste texto, em paralelo àqueles comumente apontados como “negros de pele clara” ou “pardos”: pessoas que se tornaram negras são as mesmas que fazem um corpo mestiço-negro para acessar as cotas?

Palavras-chave: fraude; mestiçagem; negros de pele clara; políticas afirmativas.

Abstract

Based on a master's research featuring the Ethnic-racial Self-declaration Assessment Committee of Bahia Federal University (UFBA), this paper aims to ponder over the white fraud in the racial quota system, which fabricates a mixed-black body in the context of racial heteroidentification. Such corporal fabrication, carried out through aesthetic manipulation, is comprehended within the miscegenation dispositive and defined as a set of corporal-discursive techniques materially complementary to racial democracy discourse. Two other phenomena intersect this question: the increasing number of black people in Brazil and the widening of affirmative actions targeting such group. As more people identify themselves as black, the access demand to quota system gets bigger. Thus, the white fraud issue is being addressed, in this paper, in parallel of those usually referred to as “light-skinned black” or “pardo (mixed)”: are the people who became black the same ones who fabricate a mixed-black body to have access to quota?

Keywords: fraud; miscegenation; light-skinned black people; affirmative actions.

Introdução

As políticas afirmativas, criadas num contexto de reconhecimento do racismo, por parte do Estado, e das identidades étnico-raciais para além da *brasilidade*, marcam um momento decisivo do que Ângela Figueiredo (2005, p. 156) vai chamar de “desarticulação da celebração da mestiçagem”. Essa desarticulação, segundo a autora, se dá a partir da década de 1970, momento em que se conforma o “uso de termos identitários branco-negro¹ no modelo político bipolar” (Figueiredo, 2005, p. 156). Schwartzman (2009), ao falar sobre a implementação das cotas raciais na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), primeira universidade brasileira a adotar essa reserva de vagas, coloca tal “ação política” como parte de um “novo projeto racial”,² cujo marco também seria a década de 1970: “O novo projeto racial do Brasil resulta de uma aliança entre ativistas do movimento negro e cientistas sociais orientados por metodologias quantitativas, que estudaram a desigualdade racial no Brasil” (Winant, 1992 *apud* Schwartzman, 2009, p. 224-225, tradução minha). Esse “novo projeto racial” estaria contrastando com o “velho projeto” da democracia racial, que, por sua vez, substituiria um ainda mais antigo, o projeto do branqueamento.³

Lembremos que, por muitos anos, a miscigenação foi o único fundamento de uma perspectiva de inclusão da população negra na sociedade brasileira. Os indicadores sociais, no entanto, mostravam que ela não tinha resolvido a

-
- 1 Existe uma longa discussão quanto ao dualismo dessas categorias; uma das mais importantes se refere ao apagamento dos indígenas dentro dessa relação. Sobre isso, reproduzo um trecho de Vêran (2010, p. 28) a respeito de um movimento nascido no Amazonas, o Nação Mestiça, e que toca diretamente nesse problema: “Fosse negro um mero agregado estatístico, não teria havido equívocos e conflitos. Mas diante da indissociação entre cor, origem e cultura, os caboclos tornaram-se invisíveis. Mais uma vez, como veremos, a questão não é meramente existencial: quando direitos fundamentais são definidos na base da identidade étnica, aceitar a invisibilidade é um suicídio político. Consequentemente, tornar o caboclo visível vai ser uma das preocupações centrais do Nação Mestiça.”
 - 2 Winant (1992 *apud* Schwartzman, 2009, p. 224-225, tradução minha), define esse novo projeto como: “[...] Simultaneamente, uma explicação da dinâmica racial e um esforço para reorganizar a estrutura social ao longo de linhas raciais específicas. [...] [Os projetos raciais são] uma iniciativa discursiva ou cultural, uma tentativa de significação racial e formação de identidade, por um lado; e uma iniciativa política, uma tentativa de organização e redistribuição por outro.”
 - 3 Apesar disso, diferentes autores (Hofbauer, 2006; Skidmore, 1976; entre outros) vão mostrar que a “democracia racial” será orientada pelo branqueamento da população, de forma a não serem dois projetos distintos entre si.

participação social desse grupo. É nesse sentido que, observando as desvantagens sofridas por pretos e pardos, os movimentos negros irão articular a categoria “negro” como constituída por ambos os grupos. Essa composição estará em função de uma luta política de emancipação, em sua unidade:

Trata-se, sem dúvida, de uma definição política embasada na divisão birracial ou bipolar norte-americana, e não biológica. Essa divisão é uma tentativa que já tem cerca de trinta anos e remonta à fundação do Movimento Negro Unificado, que tem uma proposta política clara de construir a solidariedade e a identidade dos excluídos pelo racismo à brasileira. Ela é anterior à discussão sobre as cotas ou ação afirmativa, que tem apenas uma dezena de anos. Mais do que isso, ela correu paralelamente à classificação popular cromática baseada justamente na multiplicidade de tons e nuances da pele dos brasileiros, resultante de séculos de miscigenação. (Munanga, 2005-2006, p. 53).

Na medida em que o racismo no Brasil não é apenas simbólico, mas material, Anjos (2005, p. 235) dirá que os movimentos para desconstituí-lo não podem estar limitados a uma “pedagogia (des)racial”, pois seu caminho está dentro do “âmbito da ação política”. Aqui é onde trago as problemáticas relativas às políticas afirmativas e ao instrumento que, demandado especialmente pelos movimentos negros, se insere nas seleções públicas para cotas raciais, como parte da necessidade de aperfeiçoá-las: as comissões de heteroidentificação racial. Essas comissões têm como objetivo garantir a lisura no acesso de pessoas negras às vagas para cotistas, por meio da aferição da autodeclaração racial dos candidatos. A aferição não pretende suspender o que, subjetivamente, o indivíduo formulou quanto ao seu pertencimento identitário. O intuito é observar àqueles que, a partir de uma leitura fenotípica, se justifica o acesso às cotas. Rios (2018, p. 236-237) nos fala:

Reconhecer ao fenótipo papel decisivo decorre da constatação de que, no racismo e na atribuição de identidades étnico-raciais, organiza-se uma taxinomia de indivíduos e de grupos humanos a partir da ideia de raça, fenômeno cultural que se utiliza de diferentes regras para traçar filiação e pertença grupal, conforme o contexto histórico, demográfico e social, [...] associação esta que se valeu, ao longo da história, de vários marcadores, desde a cor, até outras características antropológicas e psíquicas.

Osório (2013, p. 91-92) descreve três métodos de identificação racial;⁴ as comissões trabalhariam com os dois primeiros:

O primeiro é a autoatribuição, no qual o próprio sujeito da classificação escolhe seu grupo. O segundo é a heteroatribuição, no qual outra pessoa define o grupo do sujeito. O terceiro método é a identificação de grandes grupos populacionais dos quais provieram os ancestrais por intermédio de análise genética.

Uma das questões polêmicas dessa identificação é que, enquanto “é razoável esperar convergência entre os dois primeiros [autoatribuição e heteroatribuição] quando os sujeitos da classificação se apresentam de forma próxima ao estereótipo de um grupo” (Osório, 2013, p. 92), a divergência acontece quando os avaliados estão “na fronteira entre dois grupos” (Osório, 2013, p. 92); nesse momento temos os chamados “casos difíceis”.⁵

Apesar das suas controvérsias, a autodeclaração é o mecanismo mais valorizado para os processos de identificação racial. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho foi o “primeiro instrumento internacional que reconhece o direito à autodeclaração” (Rios, 2018, p. 224) e diz que a “pessoa se identifica como pertencente a este grupo ou povo; ou o grupo se considera indígena ou tribal de acordo com as disposições da Convenção” (OIT, 2003 *apud* Rios, 2018, p. 224, tradução minha).

A Comissão de Aferição da Autodeclaração Étnico-Racial, nos editais de processos seletivos para estudantes de graduação pretos e pardos, foi implementada na Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2019. Ela foi instituída pela Portaria Normativa MPDG n. 4/2018 (Brasil, 2018) e pela Portaria UFBA 169/2019 (Universidade Federal da Bahia, 2019).⁶ O trabalho da comissão

4 Definido por Osório (2013, p. 91) como “o procedimento estabelecido para decidir acerca do enquadramento dos indivíduos nos grupos definidos pelas categorias da classificação”.

5 O termo é fruto do trabalho da Profa. Dra. Marcilene Garcia de Souza na formulação do método Oju Oxê, que, por sua vez, orienta os trabalhos da Comissão de Aferição da Autodeclaração Étnico-Racial da UFBA.

6 No edital de 2020 (Universidade Federal da Bahia, 2020) constam citações de sua constitucionalidade através da Lei de Cotas (Lei n.º 12.711/2012), da Lei n.º 12.990/2014, que dispõe sobre a reserva de vagas em concursos públicos para cargos efetivos e empregos públicos, e da “jurisprudência do Supremo Tribunal Federal”, referindo-se à Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental n.º 186 e à Declaratória de Constitucionalidade n.º 41– DFADC 41-DF.

da UFBA se divide em duas fases: a fase de treinamento e formação dos membros, e a fase da aferição dos candidatos. Pude acompanhar ambas. Toda a organização do trabalho da comissão e a própria metodologia do curso de preparação se baseiam no método Oju Oxê, criado pela professora e socióloga Marcilene Garcia de Souza.

Políticas afirmativas e autodeclaração racial

O Brasil tem registrado um aumento da população negra no país, recorrentemente atribuído às dinâmicas do processo de autodeclaração étnico-racial: mais pessoas estariam se identificando como pardas e pretas. Não coincidentemente, esse crescimento acompanha a ampliação das políticas afirmativas. Manoel, autodeclarado negro, *de pele clara*, graduando do curso de História da Universidade Federal da Bahia (UFBA), foi aprovado pela Comissão de Aferição da UFBA como cotista em 2019. Apesar da inscrição no processo seletivo pelas cotas raciais, o “tornar-se negro” só vem acontecer depois do ingresso na universidade. Até a seleção, Manoel compreendia que seu direito à reserva de vagas se referia a uma autodeclaração parda, não negra. “As comissões de heteroidentificação”, diz a presidente da banca da UFBA, “também têm um papel educativo”.⁷

Isso desenha um desafio, porque diferentes casos denunciados⁸ pelos movimentos sociais apontam para a apropriação indevida dessas políticas pelos sujeitos brancos, que reivindicam uma *parditude* em referência a antepassados negros de sua família. É nesse contexto que a autodeclaração negra dos indivíduos pardos ou “negros pele clara” (Carneiro, 2016) é colocada em suspenso.

O Estatuto da Igualdade Racial, instituído em 2010, formaliza a metodologia que já era adotada pelo IBGE, de contabilizar pretos e pardos como negros

7 Essa fala aconteceu durante o curso de formação dos membros da comissão para o processo seletivo do primeiro semestre de 2020. Nesse momento, os membros participavam de uma aula que abordou a legislação das políticas afirmativas, das comissões, e sua institucionalização na UFBA, assim como questões do método Oju Oxê e dos processos classificatórios.

8 Faço referência aos casos veiculados na mídia de fraudes nos sistemas de cotas de universidades públicas e concursos para cargos públicos; como exemplo, ver Estudante... (2020).

– e busca garantir que as políticas afirmativas sejam destinadas a ambos. Esse é um marco importante, porque colabora para a positivação da identidade negra e para agregar aqueles sujeitos cooptados pela ideologia do branqueamento, pretos e pardos, que, através de diferentes estratégias, estariam buscando *amenizar* as marcas da sua negritude.

Para Paulo Neves (2005, p. 87), as políticas afirmativas, embora falem sobre discriminação positiva, cidadania diferencial e equidade, repercutem sobre as subjetividades quando “terão efeitos sobre o processo de construção das identidades, que retroagirão sobre as próprias políticas de identidade”. Podemos pensar, com isso, que essas políticas mexeram no tabuleiro racial do Brasil não só dinamizando a relação classe/raça, mas também as próprias autodeclarações raciais, ou seja, as proporções raciais do país.

A relação entre as políticas afirmativas e a reivindicação da identidade negra por parte desses sujeitos “pardos” acrescenta suspeita a essa autodeclaração. Apelida-se de “afroconvenientes”⁹ aqueles pardos, por exemplo, que supostamente passaram a denominarem-se negros em vista das vagas para cotistas. Os estudantes e ex-estudantes da UFBA autodeclarados negros, *de pele clara*, com quem conversei, relatam já terem sido apelidados como “afroconveniente”, “afrobege” e, até mesmo, “neoneguinha solidão”.¹⁰

O fato é que, se o mestiço implicava um desafio epistemológico para a compreensão do campo das relações raciais no país, esse desafio foi transposto para a política, através das políticas afirmativas (Eduardo Oliveira e Oliveira, 1974 *apud* Campos, 2013, p. 82). A plasticidade da categoria “pardo” informa a complexidade desse tema, ao mesmo tempo que esse grupo conforma um agregado político importante para que se reconheça a extensão do racismo na sociedade brasileira. No entanto, é fato que, se antes a negrura era rejeitada, hoje não só pretos e pardos estão progressivamente assumindo essa autodeclaração,

9 A pesquisa registra muitos usos do termo, às vezes atribuído a brancos que querem *passar por* negros nas seleções de cotistas, por exemplo; para referir-se às personalidades negras que maniplariam o discurso racial em benefício particular; ou para acusar “pardos” de uma autodeclaração negra instrumentalizada. Ver mais em Rodrigues (2021).

10 Jaci, uma das entrevistadas, entendeu que essa era uma forma de, ao mesmo tempo, negar a sua autodeclaração e desautorizar seu lugar dentro de uma pauta política, “a solidão da mulher negra”. Solidão essa que, sendo negra de pele clara, não sofreria, segundo a sua acusadora.

o fazem também sujeitos brancos, a fim de ingressarem nos cargos públicos como cotistas. Ou seja,

a ideia de que os brancos não se classificariam como negros, porque ninguém quer ser negro na sociedade brasileira ou porque as consequências sociais da negritude são muito pesadas, nem sempre é verdadeira. Os benefícios potenciais (pela primeira vez?) são muito grandes e, além disso, quem saberia da classificação, além do funcionário da universidade responsável pela admissão? A informação, certamente, não chegaria à polícia ou aos porteiros. (Telles, 2003, p. 292).

Como Edward Telles (2003, p. 263) nos mostra, esse problema está inserido na própria concepção das “políticas sociais brasileiras que visam combater o racismo e a desigualdade racial”, uma vez que, segundo o autor, além de um histórico relativamente recente, essas políticas encontram barreiras sociais e políticas para sua implementação.

Debatendo as fronteiras raciais

O treinamento dos membros da Comissão da UFBA de 2020, ano em que acompanhei o seu trabalho, foi realizado através de uma aula conduzida pela presidente da banca e outra professora, que chamarei respectivamente de Jurema e Mirtes. Elas discutiam desde questões legais, passando pela metodologia do trabalho da comissão, o Oju Oxê, até os critérios de aferição.

Mirtes, a professora que conduzia o curso, compartilhou, em um dado momento, as histórias que costuma ouvir, participando de bancas de heteroidentificação. Essas histórias, semelhantes entre si, falavam de pessoas que, no momento da aferição, ou, ao serem reprovadas, justificavam seu pleito através da alegação de um parentesco negro. Essa é uma questão antiga. Vamos aos exemplos dessa discussão na nossa história política: em ocasião da aprovação da lei estadual do Rio de Janeiro sobre a reserva de vagas nas universidades para pessoas negras, “o então secretário de Ciência e Tecnologia do Estado, Wanderley de Souza, que é um cientista da área da biomedicina, afirmou que ‘minha principal dificuldade é saber o que é negro e pardo no Brasil’” (Santos; Maio, 2008, p. 107). O desenrolar disso, contam Santos e Maio (2008), foram

as inúmeras ações judiciais¹¹ movidas pelos alunos brancos reprovados como cotistas, e a manipulação do argumento genético nesses processos. O professor de história da UERJ, José Roberto Pinto de Goês, “um crítico contundente da política de cotas adotada pela instituição” (Santos; Maio, 2008, p. 106), chegou a declarar:

Se você for candidato ao próximo vestibular da UERJ, declare-se negro ou pardo, está no seu direito. Você não estará mentindo. Você pode não saber, mas você também é meio africano. Todos somos crias da África, seja qual for a cor de nossa pele. (Santos; Maio, 2008, p. 110).

Gates Junior (2011), em alguns incursos pela América Latina, vai escrever, de uma forma um tanto anedótica, sobre as dinâmicas de autodeclaração e heteroidentificação étnico-raciais em alguns desses países. No Brasil, e mais especificamente em Salvador, um dos intelectuais com quem o pesquisador conversou foi Vovô do Ilê. Vovô teria explicado a Gates Junior (2011, p. 28) que “o Ilê Aiyê tem como missão preservar as formas tradicionais do candomblé e se restringe a membros negros”. Isso provocou o autor a querer saber como se determina a identidade negra “no arco-íris de pardos e pretos que configuram o rosto do Brasil” (Gates Junior, 2011, p. 28). Vovô riu

[...] e respondeu que compete aos candidatos se autoidentificar. J. Lorand Matory me informou que “o teste original de ingresso no Ilê Aiyê consistia em arranhar a pele do candidato com a unha. O candidato só era admitido se a pele ficasse cor de cinza”. De bom humor, “Vovô” acrescentou: “Nós sabemos a diferença”. Fiquei com a impressão de que a definição de afro-brasileiro de “Vovô” era muito cosmopolita: se alguém diz que é negro, negro passa a ser. (Gates Junior, 2011, p. 28).

11 A judicialização dessas candidaturas indeferidas para cotas raciais segue o seu curso. Isso explica, inclusive, a cuidadosa entrada que precisei fazer para acompanhar a comissão da UFBA, e o clima nitidamente tenso no dia das avaliações da banca. Narro, em outro lugar, como a minha falta de contato com alguns membros da banca despertou atenção sobre a minha presença: num momento de intervalo entre os turnos da manhã e da tarde, quando estava descansando, uma professora, membro da comissão com quem já havia estabelecido contato, passou por mim e, rindo, falou: “O pessoal estava lá falando, preocupado com você, eu falei que era a menina que está fazendo a pesquisa!”

Se fosse nos Estados Unidos, o autor continua, “uma enorme percentagem da população, demonstrada por seu DNA, quase com certeza atenderia aos requisitos da lei americana sobre hipodescendência, reafirmada pela Corte Suprema em 1986” (Gates Junior, 2011, p. 28). Esse debate entre fenótipo e sangue é uma questão que aparece no curso de formação que acompanhei. Em um dado momento da aula, um membro branco, que chamarei de Joaquina, pede a fala e cita o caso dos irmãos gêmeos da UnB.¹² O faz para defender que outros dados, além do fenótipo, precisam ser levados em consideração na hora da heteroidentificação. O fenótipo, ela diz, pode ser construído (manipulado). Esse comentário abre uma sessão de discussão interessante entre os membros. Uma professora negra contesta: “O racismo não é subjetivo, numa abordagem policial você não traz sua genética, o racismo não pergunta com o que eu trabalho. O racismo é objetivo.” Na medida em que as comissões não pretendem analisar elaborações subjetivas, o seu trabalho será calcular como cada fenótipo se insere num sistema de poder que demarca lugares sociais pela aparência/raça. Ou seja, o racismo é um elemento desse cálculo.

Trago aqui uma parte da conversa que tive com Dias. Ele foi um candidato cotista reprovado pela comissão da UFBA em 2019. Diferentemente do que acontece com as demais pessoas com quem pude conversar no processo de pesquisa, e diferentemente também do discurso estabelecido pelos movimentos negros, que permite aos mestiços-negros *migrarem* de uma identificação como pardos, morenos ou termos similares, para uma identidade negra ou preta,¹³ Dias não parecia elaborar, até o momento do nosso encontro, um sentimento de pertença com relação ao *ser negro*:

Gabriela: Você se entende como negro também [além de cotista]?

Dias: Olha, igual [como] a classificação da UFBA mesmo e até do IBGE, os pretos e pardos, eles estão meio que juntos, entendeu... Então, é... De qualquer forma, sim.

12 Gêmeos idênticos submeteram fotografias à comissão avaliadora da UnB: um foi considerado negro, o outro, não. Ver mais em Para UnB... (2012).

13 Sobre a polêmica da escolha das categorias “preto” ou “negro”, ver Valentim (2020). Cuti (2010, p. 4) também irá nos trazer que “na década de 60, a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos empregou a palavra ‘black’ cuja versão correta, no contexto social brasileiro, é ‘negro’ e não preto como querem alguns. Ou seja, este assumir a palavra ‘negro’ pelos próprios negros não é recente, nem tampouco local.”

Dias sintetizou o seguinte: se pardo é negro, e eu sou pardo, por consequência, sou também negro. Nosso contato se deu primeiramente por uma rede social da internet, iniciamos conversa e então Dias pediu que lhe telefonasse. Na ligação, ele me falava com muita ansiedade como ser reprovado pela comissão havia mexido emocionalmente com ele e sua família, Dias me perguntava como poderia resolver *aquilo*. Ele contou que sempre que era provocado, desde criança, a falar sobre sua cor ou raça, respondia como sendo pardo. É algo, inclusive, que teria constado no recurso que endereçou à banca. Dias diz que seu pai é negro e que sua mãe é amarela. Não por ela ser asiática ou descendente desse povo, mas porque “*ela é um branco pra amarelo*”. É assim que as pessoas elaboram as categorias do IBGE. Para Dias, uma conversa com os candidatos que incluísse o tema do histórico familiar poderia resolver a “*subjetividade da banca*”, algo muito problemático, em sua opinião. Por outro lado, como sabemos, a racialização no Brasil não acontece pela “gota de sangue”, como informa a regra da hipodescendência dos Estados Unidos. Aqui, o critério é fenotípico, estético, melanodérmico, pigmentocrático. A posição de Dias, no entanto, não é isolada. Santos e Maio (2008, p. 106-107) mostram que o argumento biológico da mistura sempre volta para as discussões sobre identidades raciais no Brasil:

[...] o historiador Manolo Florentino, ao findar um texto sobre Gilberto Freyre, que considera um interlocutor oculto na discussão sobre cotas, afirmou: “um conselho aos ‘brancos’ que forem reprovados em concursos públicos sob a égide das cotas: munidos de *Retrato molecular do Brasil*,¹⁴ reivindiquem as vagas dos negros” [...]. Em uma escala ainda mais abrangente, percebe-se a emergência de associações (como “nossa mestiçagem tem um teste de DNA”) que colocam os resultados da pesquisa genética como elementos questionadores da própria idéia de implementação de cotas raciais no Brasil.

14 Sobre a pesquisa, ver mais em Santos e Maio (2008, p. 93): “Publicado em português em 2000 (PENA *et al.*, 2000) na revista mensal de divulgação científica *Ciência Hoje* da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Dois artigos diretamente relacionados, com apresentação dos resultados em pormenores para a comunidade científica, apareceram no *American Journal of Human Genetics* (ALVES-SILVA *et al.*, 2000; CARVALHO-SILVA *et al.*, 2001), bem como um mais recente no *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PARRA *et al.*, 2003). A ampla repercussão que a pesquisa atingiu no Brasil se associa, sobretudo, ao texto de *Ciência Hoje*.”

Não é que, para Dias, a aparência seja um dado irrelevante. Ele elenca três fatores que devem ser levados em consideração no momento da avaliação das comissões: fenótipo, histórico familiar e “vivência”, que ele também chama de “cultura” – estaria inclusa, por exemplo, a experiência gastronômica e musical. Porém, para Dias, a comissão “só olhou quem sofre racismo”:

Por exemplo, eu não sofri preconceito, mas só porque eu não sofro preconceito não quer dizer que eu não faço parte daquela identidade; agora, e pra mim, eles tão fazendo essa seleção entendeu? De pessoas que sofreram ou não, ou podem sofrer preconceito na sociedade. [...]

O dispositivo da mestiçagem e o controle de acesso às políticas públicas

Começemos esta seção com uma imagem de Cuti (2010, p. 2) sobre a colonização:

Um assaltante que invade a sua casa com armas possantes, mata familiares seus, estupra, transmite doença, rouba seus pertencentes, faz você trabalhar para ele, obedecer às suas ordens, esse assaltante pode, se ele for fisicamente diferente de você, atribuir a essas diferenças a superioridade em relação a você, acreditar nisso e fazer até você crer nos argumentos dele, e ele pode também escrever livros e mais livros, produzir filmes e mais filmes, e ensinar para gerações e gerações, por vários meios, que você é inferior e ele é superior a você por conta das diferenças fenotípicas.

Weschenfelder e Silva (2018, p. 311) vão falar que, sendo parte do processo colonizador e a principal característica brasileira, “a mestiçagem funciona como uma engrenagem que produz verdades e formas de condução da população”. Os autores tratarão essa engrenagem como dispositivo. Eles falam que o tornar-se negro ou o “dar cor aos homens” seria constituído “por regimes de verdade” (Weschenfelder; Silva, 2018, p. 312), cujos “significados estão postos na epistemologização da raça e do corpo-espécie da população” (Weschenfelder; Silva, 2018, p. 312). Investindo numa análise sobre conteúdos produzidos para sites, os autores avaliam que

em diversas publicações, as blogueiras relatam que foram educadas para se perceberem como mulatas, mestiças, morenas, mas nunca como negras. Isso é entendido como algo extremamente negativo, como uma recusa do direito de afirmação da descendência africana. De modo geral, a crítica à mestiçagem está presente também nas produções acadêmicas e nas mobilizações negras, que denunciam o discurso da democracia racial e seus efeitos perversos para a população afrodescendente, uma vez que amorteceu qualquer luta antirracista. A blogueira Shirlene Marques sintetiza o que entendeu após ler sobre o tema: Eis que as respostas chegaram: a denominação de uma pele morena, no Brasil, é usada para camuflar a pertença à raça negra, de ter o sangue negro no corpo. Essa possibilidade discursiva faz parte do contexto atual, mas está diretamente vinculada às mudanças ocorridas a partir do final da década de 1970. (Weschenfelder; Silva, 2018, p. 321).

Observando que a mestiçagem não foi uma prática tão largamente desenvolvida nos países africanos de colonização portuguesa, Tadei (2002) conclui que ela não deve ser tomada como uma disposição própria do português em “misturar-se”, como queria Gilberto Freyre. No Brasil, a mestiçagem seria engatilhada por uma estratégia de dominação. Tadei (2002, p. 3) também compreende a miscigenação como um dispositivo definido por:

[...] um tipo de formação que, em determinado momento histórico, tem como função principal responder a uma urgência. Parafraseando Foucault, podemos dizer que o dispositivo pode se manifestar como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda até então. Pode ainda funcionar como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade.

Na forma de um dispositivo de poder, a miscigenação atuaria sobre a formulação de uma identidade nacional, domesticando as diferenças raciais e “gerando subjetividades dóceis, mal delimitadas e manipuláveis” (Tadei, 2002, p. 3). Seu alcance é extenso, se comporta como “estrutura elementar presente em tudo o que tem sido produzido sobre nosso país e nossa identidade nacional em termos discursivos” (Tadei, 2002, p. 3). Osmundo Pinho (2004, p. 100) demonstra isso quando fala sobre a funcionalidade do mito da democracia racial em

desmobilizar os componentes étnicos da nação: “A síntese freyreana, como um instrumento de conversão ideológica, favoreceu a imobilidade – bem descrita nas estatísticas raciais – exatamente ao tentar demonstrar a modernização pela mestiçagem.” Na medida em que se produz o mestiço como “um objeto indeterminado, incapaz de propor-se como um sujeito” (Pinho, 2004, p. 104), sua posição é útil para o controle social de uma “estratégia de bio-poder característica das formações sociais latino-americanas” (Pinho, 2004, p. 104). A guinada para fora do círculo de controle começou a ser dada pela iniciativa das organizações negras, quando houve

[...] a emergência de novos sujeitos sociais afrodescendentes que, reflexivamente, passaram a produzir suas próprias interpretações sobre si e sobre a história das relações raciais em Salvador, deslocando formas cristalizadas de representação para a raça e para o gênero [...]. (Pinho, 2004, p. 105).

Na medida em que as políticas afirmativas incidem diretamente sobre o mito da democracia, desarticulam o dispositivo. Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga Filho (2006, p. 305) nos falam que “os que são contra dizem que as cotas só aumentarão o racismo, porque incentivarão as disputas entre negros e brancos”, como se essas políticas estivessem produzindo uma clivagem racial na sociedade brasileira que por si só já não existisse. Ao contrário disso, continuam os autores,

trata-se de reverter – e não inverter – este quadro. Não se trata de uma coisa contra o branco, até porque o branco pobre é também contemplado em muitas propostas de cotas. A ideia é, simplesmente, de oferecer oportunidade para todos. Essa é a obrigação dos governos, e deve ser o objetivo das sociedades. (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 305).

Sendo a universidade um lugar ocupado historicamente pela elite, os movimentos negros encararam os discursos contrários às cotas como formas de manter a exclusão de negros e negras desse ambiente, afinal, como nos fala Roger Bastide e Florestan Fernandes (1959, p. 114, grifo dos autores), em um país miscigenado, foi importante zelar pela brancura para não ser confundido com um mestiço, mantendo os círculos da elite branca fechados para negros:

O que definia socialmente a noção de “raça”, no entanto, era o sentimento de comunhão dentro de um sistema de graduação social, de prestígio e de valores culturais. Daí a preocupação dos brancos: evitar o acesso dos negros e dos mestiços, tanto quanto possível, ao núcleo legal da família patriarcal; impedir toda espécie de equiparação com o negro, em qualquer esfera da vida social. Os atributos pròpriamente raciais contavam como decorrência. Por isso, para eles as “raças” negras se compunham de indivíduos que se caracterizavam duplamente: pela condição de escravo e pela cor da pele. De outro lado, é preciso considerar que êstes dois elementos se confundiam completamente na representação social da personalidade-status do negro e do mulato. *Negro* equivalia a “indivíduo privado de autonomia e liberdade”; *escravo* correspondia (em particular do século XVIII em diante), a “indivíduo de cor”. Daí a dupla proibição, que pesava sobre o negro e o mulato: o acesso a papéis sociais que pressupunham regalias e direitos lhes era simultâneamente vedado pela “condição social” e pela “cor”.

É justamente esse antecedente histórico e o processo de atualização do racismo que fazem com que a população negra lidere os piores indicadores sociais. Nesse sentido, temos o mito da democracia racial como um discurso politicamente intencionado, não como mera fábula ou mentira. Chauí (2000, p. 5) fala de um mito fundador, tomado em seus sentidos antropológico e psicanalítico, como um “repertório inicial de representações da realidade”. Seu poder simbólico ou representacional é tão poderoso que

[...] em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente. (Chauí, 2000, p. 5-6).

O mito opera aqui tanto para negar os pertencimentos étnico-raciais em nome da identidade nacional quanto para reivindicá-la mestiça e, portanto, passível de ser mobilizada por qualquer brasileiro, independente da sua *aparência*.

A fraude no sistema de cotas raciais por sujeitos brancos passa pela atualização do mito do qual fala Chauí. Se antes, para desconstituí-las, a tônica estava sobre a suposta racialização que as políticas estariam criando, hoje, a fim de fraudá-las, o discurso se formata para legitimar o ingresso de brancos em vagas de pessoas negras. Sobre isso, cabe lembrar que o estudo “Retrato molecular do Brasil” foi muito bem recebido em diferentes círculos do país, como nos disse Santos e Maio (2008).

A pesquisa, já citada, se baseava na investigação genética de 200 homens autotransclassificados brancos, de quatro macrorregiões do país (Norte, Nordeste, Sul e Sudeste). Elio Gaspari (2000, p. 14 *apud* Santos; Maio, 2008, p. 86), um articulista da *Folha de S. Paulo*, referiu-se ao trabalho como “um artigo fenomenal, [...] uma verdadeira aula, motivo de orgulho para a ciência brasileira. [...] É a comprovação científica daquilo que Gilberto Freyre formulou em termos sociológicos.” Falando sobre a magnitude da mestiçagem no Brasil, ele continua: “Há mais gente com um pé na cozinha do que com os dois na sala” (Gaspari, 2000, p. 14 *apud* Santos; Maio, 2008, p. 86). O “pé na cozinha” é uma expressão utilizada, inclusive, pelo presidente Fernando Henrique Cardoso quando em campanha, em meados da década de 1990. “Retrato molecular do Brasil” teria provado que, mesmo entre a população brasileira autodeclarada branca, existiam consideráveis misturas genéticas, inclusive de povos africanos. Dessa forma, o estudo fundamentou um argumento cientificista, geneticista, que comprovou a amplitude da miscigenação no país, base da democracia racial.

Brancos fraudadores e “casos difíceis”

Durante o curso de formação, a preocupação com os “casos difíceis” tomou grande parte do tempo. “Casos difíceis” é o termo criado por Marcilene Garcia de Souza para designar os “pardos” ou pessoas que estão no entrelugar de negros e brancos. Aquelas pessoas sobre quem, em outras palavras, você poderia se perguntar: é negro(a) ou branco(a)? A respeito disso, Mirtes cita as elaborações da professora Marcilene Garcia de Souza sobre as “bancas de inverno, de verão, do Nordeste, do Sul...”. É que a heteroidentificação precisa ser contextualizada; dados relativos à estação do ano, à classificação da cidade como interiorana ou litorânea, nordestina ou sulista, influenciam na

organização estética dos candidatos que irão se apresentar. Eles poderão estar mais ou menos bronzeados, por exemplo.

O bronzeamento é uma prática interessante. Barickman (2009, p. 189) explica que, sendo uma moda que começou nos Estados Unidos, quando chegou ao Brasil “os frequentadores de Copacabana e Ipanema tiveram de ajustar suas noções de cor e raça; e, nesse ajuste, tiveram, no mínimo, de aceitar que uma tez ‘marrom-escur[a]’ não era necessariamente incompatível com o *status* e a identidade como branco”. O autor traz ainda trechos da matéria de um jornal de Florianópolis, *O Estado*, que, no início da década de 1930, teria dito que as mulheres da “alta sociedade” na praia queriam “ficar com a epiderme da cor de Josephine Baker” (Barickman, 2009, p. 195).¹⁵ Nilma Lino Gomes (2006, p. 328) indica dois caminhos possíveis para compreendermos essa prática:

[...] como a manifestação de uma variação individual, uma modificação voluntária, que permite uma aproximação do “outro”, a partir de critérios essenciais da diferença, e como a assimilação de uma lógica de mestiçagem, que remete ao questionamento da supremacia branca.

Com isso, Gomes (2006) nos dá uma pista para analisarmos o bronzeamento no contexto das bancas de aferição, ainda que a tônica seja outra. Vejamos: naquele contexto de pesquisa,¹⁶ enegrecer não parecia ser uma opção, assim, tão largamente praticada pela branquitude do país. Hoje, por outro lado, as crescentes denúncias de fraudes no sistema de cotas raciais mostram que o bronzeamento é uma opção para buscar aprovação nas comissões de heteroidentificação dos editais. É pertinente, da análise da autora, a observação de que “o corpo mestiço do/a brasileiro/a, mesmo aquele produzido mediante bronzeamento artificial, não pode ser entendido fora do contexto do mito da democracia racial” (Gomes, 2006, p. 331).

15 Josephine Baker (1900-1970) foi uma artista negra norte-americana, cujo legado se destaca não só nas artes cênicas, como também na luta antirracista nos Estados Unidos e na resistência francesa antinazista, país onde viveu muitos anos de sua vida.

16 O livro de Nilma Lino Gomes, publicado em 2006, se baseia na sua tese de doutorado, defendida em 2002.

Na internet, um termo popular para esses *brancos pintados de preto* é o *black-fishing*. Oliveira (2019) explica que ele deriva de *catfishing*, “que significa impostor, neste caso é a prática de uma pessoa branca usar de elementos próprios da cultura negra”. A autora classifica-o como um “fenômeno sócio-comportamental” em que

[...] as pessoas usam características étnicas com intuito de tirar proveito pessoal dessa identificação, algo que vem se tornando cada vez mais comum nos últimos anos pelo crescimento da representatividade negra nos debates raciais. [...] Além dos cabelos, estilos e trejeitos, as pessoas chegam ao ponto de usarem várias camadas de bronzeadores até adquirirem um tom de pele negro, o famoso moreno claro. (Oliveira, 2019).

Essa definição me remete a “afroconveniência”, termo que aparece em muitos momentos da pesquisa. Luís, um dos membros da comissão da UFBA, o define da seguinte maneira:

Eu vou me aproximar desse pertencimento africano em determinados contextos. Ora eu vou me africanizar, ora eu não vou me africanizar. Então assim: “Para uma cota eu me africanizo, depois eu me desafricanizo, já passei.” Aí depois que você chega lá em medicina, em direito, em sociologia ou qualquer outro curso, diz[em] assim: “Poxa, cotista como?” [É] porque ela estava africanizada, ou ele.

Retomando o argumento que comecei a esboçar a partir de Gomes (2006), e trazendo para o contexto das bancas de aferição, o bronzearmento parece ser uma técnica de manipulação estética engatilhada pelo mito da democracia racial. Ao ser repetido ao longo da nossa história de nação, o argumento da mistura genética minimizou retoricamente as diferenças raciais e pavimentou o percurso que sujeitos brancos estão atravessando para montar um fenótipo mestiço-negro. É dessa forma que, possivelmente, o *blackfishing* (Estados Unidos) e o “afroconveniente” (Brasil) se diferenciam conceitualmente. O primeiro termo irá se referir, por exemplo, à Rachel Dolezal que alega uma “transracialidade” (Ideia..., 2017). O “afroconveniente” será alguém que se diz fruto da mistura de raças, e cuja manipulação estética encontrará terreno ideológico já constituído, o de que a miscigenação amorenou brancos e pretos. Ambos os termos denotam

a mesma prática, mas cada *modus operandi* responde às diferentes regras dos seus respectivos sistemas classificatórios. O “transracial” ou o *blackfishing* irá admitir seu pertencimento racial com *desejo* ou *sentimento* de pertença em outra raça, oposta a que lhe é socialmente designada. Dentro de um sistema classificatório explicitamente rígido, o *blackfishing* aponta para trânsfugas que reconhecem previamente as posições raciais estabelecidas. De outro modo, no Brasil, os “afroconvenientes” tomarão para si um sistema classificatório retoricamente dúbio e uma prática de mestiçagem largamente constituída. Da perspectiva de quem fraudava, não se trata de brancos que *se sentem* negros ou que *o querem ser*, mas brancos geneticamente mestiços, cuja manipulação fenotípica alegará parte de sua *natureza*. Quando conversei com Dias, por exemplo, ele me disse que, apesar dos seus traços finos e cabelos lisos, apesar de nunca ter sofrido racismo, e de nunca ter, sequer, se percebido negro, sua pele clara não era “branca” (então era morena) e seu avô e pai seriam homens negros. Dias, lembremos, não foi aprovado pela comissão da UFBA e me falava que seu “histórico familiar” tinha que ser considerado. Dias não se sentia um *branco querendo ser negro*, mas um pardo cuja mistura racial era parte da sua *identidade*.

Durante o curso de formação, os membros ironizavam o fato de alguns candidatos se *fantasiarem* de negros, e brincaram sobre a necessidade de “trazer [levar] água micelar para tirar maquiagem” (Jurema). Essa manipulação estética à qual se referia Jurema é uma prática recorrente na nossa história de relações raciais, para um lado ou para o outro. Domingues (2002, p. 580), por exemplo, nos fala que

[...] o “branqueamento estético” não se restringia ao alisamento dos cabelos, atingia a principal marca definidora de raça no Brasil: a cor da pele. Alguns produtos prometiam a proeza de transformar negro em branco mediante a despigmentação, ou seja, através do “clareamento” da pele:

Atenção. Milagre!...

Outra grande descoberta deste século, é o creme líquido. Milagre. Dispensa o uso de pó de arroz... Formula Científica alemã para tratamento da pelle. Clarea e amacia a cutis (*O Clarim D'Alvorada*, São Paulo, 28/9/1930).

O registro a seguir, trazido por Thales de Azevedo (1955, p. 36), informa um processo de transformação da cor que se constata pelo branqueamento e pela americanização:

Por influência de livros e de filmes cinematográficos norte-americanos, ouve-se às vezes falar em colored. Uma profissional morena diz que sabe que é colored; um diário local também descreveu com esse termo um político mestiço. Um escritor bahiano assim resume, em livro recente, os problemas de semântica relacionados com a caracterização dos tipos físicos locais: “O preto claro se chama de mulato, mulato claro é moreno, sarará passou a louro. Pardo ninguém sabe o que seja. Branco fino se diz daquele cujas origens e aspecto não dão margem a que se desconfie de mestiçagem. E os que são brancos mestiços não gostam nada de mostrar retratos dos avós”.

Notemos que o fenômeno social da mudança de cor, no Brasil, se deu historicamente por duas vias: da *palavra* – onde uma diversidade de 135 cores apareceram como categorias furtivas à identidade negra em pesquisa do PNAD de 1976; e através das *tecnologias de ordem estética*. Nesse sentido, o bronzamento ou o encrespamento dos cabelos no contexto das bancas de verificação estão inseridos em um conjunto de técnicas discursivo-corporais que habitam o imaginário social brasileiro e apontam para fronteiras de cor retoricamente fluidas. Essas fronteiras se movem no espaço comum constituído pela mestiçagem, do qual todos os brasileiros fariam parte. O *gene mestiço* pode ser ativado revelando a avó negra ou tomando sol. Lembremos que o mesmo procedimento, às avessas, era estimulado para o comportamento de brancos mestiços e mulatos. Skidmore (1976), por exemplo, fala que o trabalho de esconder os parentes negros é algo para levarmos em consideração e não exagerarmos na hora de dizer que a regra da “gota de sangue” não tem aplicabilidade no Brasil, se referindo a um momento em que a avó negra devia ser escondida, e não liberada do armário. Tudo isso demonstra que a ideologia da mestiçagem pavimentou o caminho pelo qual pessoas brancas se moveriam entre os dois lados da fronteira racial negro-branco, como algo próprio da *brasilidade*.

Conforme tenho traçado, a mobilidade nessas fronteiras de cor também foi estimulada para a população mestiça-negra como sinal de higiene, boa educação, boa aparência e obediência à norma. Essa “metade branca”, porém, do seu genótipo, não lhe serviu como passaporte para a *incorporação* de uma identidade branca. Mauss (1974) nos fala algo muito interessante sobre o fazer corporal. Essa seria uma prática que incorpora a sociedade: “Chamo de técnica um ato tradicional eficaz (e vejam que, nisto, não difere do ato mágico, religioso,

simbólico). É preciso que seja tradicional e eficaz. Não há técnica e tampouco transmissão se não há tradição” (Mauss, 1974, p. 217).

As fraudes no sistema de cotas raciais, portanto, não configuram apenas um ato de roubar, mas de mobilizar um discurso basilar ao “fazer-se mestiço”, o mito da democracia racial. O branco fraudador manipula um conteúdo da tradição brasileira, o da mistura, ele faz, na linha do que Mauss escreve, seu corpo mestiço.

Trabalho com duas ideias que perpassam o campo das religiões afro-brasileiras: “manifestar” e “incorporar”. Essa é a intenção do título deste texto. Tentarei explicar brevemente: manifestar o orixá é a ideia de que essa divindade faz parte do próprio indivíduo, ela não se acopla ou se incorpora, como algo exterior a ele. Incorporam-se aquelas entidades que não constituem o sujeito, aquelas que lhe são alheias. Os “negros de pele clara” manifestam uma auto-declaração racial mediada por um contato com debates políticos e processos autorreflexivos. É assim que Manoel, por exemplo, começa a reenquadrar as rejeições sociais sobre sua aparência, ou discriminações diversas sofridas ao longo da vida, como situações motivadas pelo seu processo de racialização. Narrativa essa que, mesmo identificando-se como pardo, Dias não pode contar. Tornar-se negro é observar como a racialização construiu a sua autopercepção e como construiu também os caminhos da sua própria trajetória – atrelada a outros engajamentos, como de resistência, por exemplo. Diferente disso, o branco que fraudas as comissões de heteroidentificação racial pelo enegrecimento da imagem *incorpora* uma identidade mestiça. Ele toma para sua organização estética um discurso nacional. Nesse sentido, é o corpo branco, e não mestiço, que está submetido ao fazer corporal de fronteira. O entrelugar não é negro, é branco pintado de marrom.

Considerações finais

Os brancos que performam mestiçagem o fazem através da encarnação do mito da democracia racial. Ao corpo branco é facultado o direito ao trânsito racial, parte das suas prerrogativas de poder. A manipulação estética, portanto, tomada no contexto das comissões de heteroidentificação, conforma técnicas discursivo-corporais inseridas no dispositivo da mestiçagem. Como um

dispositivo, a mestiçagem atua no controle dos indivíduos racializados e dos seus movimentos políticos. Nesse contexto, o seu controle também se exerce no acesso às políticas públicas. Na ênfase da desconstituição das políticas afirmativas, as controvérsias recaíam sobre uma inconstitucionalidade e sobre a crítica de que, a partir dali, a sociedade brasileira estaria sendo racializada. A afirmação era que as políticas afirmativas eram descabidas, visto que no Brasil só existe um povo, o povo brasileiro, entre o qual não haveria barreiras de cor. No entanto, na medida em que essas políticas avançam, o argumento se formata. A ideia passa a ser que, sendo o povo brasileiro mestiço, todos deverão ter direito às cotas, e, sendo necessário provar, os recursos estéticos serão parte complementar desse discurso historicamente constituído pela democracia racial, pelo mito. Por isso, na medida em que o racismo é um dado objetivo, esse lugar de fronteira muito pouco estará habitado por pretos e pardos.

Referências

- ALBUQUERQUE, W. R. de; FRAGA FILHO, W. O Movimento Negro no Brasil contemporâneo. In: ALBUQUERQUE, W. R. de; FRAGA FILHO, W. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 279-306.
- ANJOS, J. C. dos. O tribunal dos tribunais: onde se julgam aqueles que julgam raças. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 232-236, jan./jun. 2005.
- AZEVEDO, T. de. Os tipos étnicos bahianos. In: AZEVEDO, T. de. *As elites de côr: um estudo de ascensão social*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955. p. 27-37. (Brasiliense, v. 282).
- BARICKMAN, B. J. "Passarão por mestiços": o bronzearamento nas praias cariocas, noções de cor e raça e ideologia racial, 1920-1950. *Afro-Ásia*, [s. l.], n. 40, p. 173-221, 2009.
- BASTIDE, R.; FERNANDES, F. Côr e estrutura social em mudança. In: BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de côr na sociedade paulistana*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959. p. 77-162.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão. Secretaria de Gestão de Pessoas. *Portaria Normativa nº 4, de 6 de abril de 2018*. Regulamenta o procedimento de heteroidentificação complementar à autodeclaração dos candidatos negros, para fins de preenchimento das vagas reservadas nos concursos públicos federais, nos termos da Lei nº 12.990, de 9 de junho de 2014. Brasília: MPDG, 2018. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/centrais-de-conteudo/igualdade-racial/portaria-normativa-no-4-2018-regulamenta-o-procedimento-de-heteroidentificacao-complementar-a-autodeclaracao-dos-candidatos-negros-em-concursos-publicos/@@download/file/portaria-normativa-no-4-2018-regulamenta-o.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

CAMPOS, L. A. O pardo como dilema político. *Insigh Inteligência*, São Paulo, ano 16, n. 63, p. 80-91, out./dez. 2013.

CARNEIRO, A. S. Negros de pele clara. In: CEERT. São Paulo: Ceert, 25 set. 2016. Disponível em <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara>. Acesso em: 26 jun. 2020.

CHAUÍ, M. Com fé e orgulho. In: CHAUÍ, M. *Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000. p. 2-7.

CUTI. Quem tem medo da palavra negro? *Revista Matriz*, Porto Alegre, p. 1-12, nov. 2010.

DOMINGUES, P. J. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 563-599, 2002.

ESTUDANTE denuncia que pessoas que não se enquadram no critério de seleção entraram em medicina na através das cotas UFBA. *G1*, [s. l.], 17 nov. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/11/17/estudante-denuncia-que-pessoas-que-nao-se-enquadram-no-criterio-de-selecao-entraram-em-medicina-na-atraves-das-cotas-ufba.ghtml>. Acesso em: 20 nov. 2020.

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Periódicus*, [s. l.], n. 3, v. 1, p. 152-169, maio/out. 2005.

GATES JUNIOR, H. L. *Os negros na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GOMES, N. L. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HOFBAUER, A. Branqueamento, democracia racial e tipologias étnico-raciais. In: HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora Unesp, 2006. p. 215-288.

'IDEIA de raça é uma mentira': americana branca que se passou por negra se diz 'transracial'. *BBC News Brasil*, [s. l.], 28 mar. 2017. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-39413853>. Acesso em: 20 nov. 2020.

MAUSS, M. As técnicas corporais. In: LÉVI-STRAUSS, C. (org.). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU: Edusp, 1974. p. 211-233.

MUNANGA, K. Algumas considerações sobre "raça", ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 46-57, dez./fev. 2005-2006.

NEVES, P. S. da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 20, n. 59, p. 81-96, 2005.

OLIVEIRA, T. O que é o blackfishing? *Alma Preta*, [s. l.], 21 jan. 2019. Disponível em <https://www.almapreta.com/editorias/o-quilombo/o-que-e-o-blackfishing>. Acesso em: 27 jun. 2020.

OSÓRIO, R. G. A classificação de cor ou raça do IBGE revisitada. In: PETRUCCELLI, J. L.; SABOIA, A. L. (org.). *Características étnico-raciais: classificações e identidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. p. 82-98.

PARA UnB, um era branco e outro, negro. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 28 out. 2012. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/noticias/geral,para-unb-um-era-branco-e-outro-negro-imp-,951965#:~:text=H%C3%A1%20cinco%20anos%2C%20os%20irm%C3%A3os,do%20sistema%20de%20cotas%20raciais>. Acesso em: 23 nov. 2020.

PINHO, O. de A. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 23, p. 89-119, jul./dez. 2004.

RIOS, R. R. Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. In: DIAS, G. R. M.; TAVARES JUNIOR, P. R. F. (org.). *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*. Canoas: IFRS campus Canoas, 2018. p. 215-249. Disponível em https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2019/03/Heteroidentificacao_livro_ed1-2018.pdf. Acesso em: 30 out. 2019.

RODRIGUES, G. M. B. *(Contra)mestiçagem negra pele clara, anti-colorismo e comissões de heteroidentificação racial*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34195>. Acesso em: 10 set. 2021.

SANTOS, R. V.; MAIO, M. C. Genótipo e fenótipo: qual “retrato do Brasil”? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica. In: PINHO, O.; SANSONE, L. *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2 ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. p. 83-120.

SCHWARTZMAN, L. F. Seeing like citizens: unofficial understandings of official racial categories in a Brazilian university. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, n. 41, p. 221-250, 2009.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

TADEI, E. M. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia, Ciência e Profissão*, [s. l.], v. 22, n. 4, p. 2-13, 2002.

TELLES, E. E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Tradução: Nadjeda Rodrigues Marques, Camila Olsen. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Gabinete da Reitoria. *Portaria nº 169/2019, de 5 de dezembro de 2019*. Salvador: UFBA, 2019.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA. Pró Reitoria de Ensino de Graduação. Coordenação de Seleção e Orientação. *Anexo complementar III – Edital 2020.1*. Salvador: UFBA, 2020. Disponível em: https://ingresso.ufba.br/sites/ingresso.ufba.br/files/anexo_iii_ingresso2020.1.pdf. Acesso em: 20 nov. 2020.

VALENTIM, M. L. Negro ou preto? Eis a questão. *Mídia Ninja*, [s. l.], 2 abr. 2020. Disponível em: <https://midianinja.org/editorninja/negro-ou-preto-eis-a-questao/>. Acesso em: 23 nov. 2020.

VÉRAN, J.-F. ‘Nação Mestiça’: as políticas étnico-raciais vistas da periferia de Manaus. *Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, [s. l.], v. 3, n. 9, p. 21-60, jul./set. 2010.

WESCHENFELDER, V. I.; SILVA, M. L. da. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras. *Análise Social*, Lisboa, v. 53, n. 227, p. 308-330, 2018.

Recebido: 19/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/19/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriepistêmica

Meeting of Knowledges: toward an anti-racist and multi-epistemic university

Pablo de Castro Albernaz^I

<https://orcid.org/0000-0003-3510-4048>
pablo.albernaz@ufr.br

José Jorge de Carvalho^{II}

<https://orcid.org/0000-0003-3415-3534>
jorgedc@terra.com.br

^I Universidade Federal de Roraima – Boa Vista, RR, Brasil

^{II} Universidade de Brasília – Brasília, DF, Brasil

Resumo

O artigo discute o projeto Encontro de Saberes, desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa e iniciado na Universidade de Brasília em 2010, como um movimento de inclusão étnica e racial e de descolonização das bases eurocêntricas dos currículos das nossas universidades. O foco central do Encontro de Saberes é trazer os mestres e mestras dos saberes das comunidades tradicionais (indígenas, afro-brasileiras, quilombolas, entre outras) para que atuem como docentes nas universidades, mesmo quando não possuam escolaridade alguma. Na medida em que os mestres e mestras são também pessoas negras e indígenas, sua presença no lugar de autoridade acadêmica, porém com uma formação intelectual com base em epistemes não eurocêntricas, contribui para o enfrentamento da dupla face do racismo constitutivo das nossas instituições de ensino superior e pesquisa desde sua fundação: o racismo étnico e fenotípico e o racismo epistêmico.

Palavras-chave: universidades pluriepistêmicas; Encontro de Saberes; antirracismo; notório saber.

Abstract

The article discusses the Project Meeting of Knowledges, developed by the Institute of Inclusion in Higher Education and Research and hosted in the University of Brasília since the year 2010. It can be described as a movement of ethnic and racial inclusion and of decolonization of the Eurocentric foundations of the curriculum of our universities. The main focus of the Meeting of Knowledges is to bring masters (male and female) of knowledges of our traditional communities (Indigenous, Afro-Brazilian, Maroons, among others) to act as visiting or temporary lecturers, regardless of the fact that they have no formal schooling. Given the fact that the masters are also Black and Indigenous persons, their presence in the role of academic authority, although formed on the basis of non-Eurocentric epistemic systems, make a substantial contribution to confront the double face of the constitutive racism of our academic institutions: phenotypical and ethnic racism, and epistemic racism.

Keywords: pluriepistemic universities; Meeting of Knowledges; anti-racism; acknowledged higher knowledge.

Ações afirmativas e Encontro de Saberes

Nas últimas décadas, dois movimentos de introdução do tema das relações étnico-raciais e de descolonização das universidades passaram ao centro dos debates acadêmicos no Brasil. Primeiramente, entre os anos 1999 e 2000, as reivindicações acerca das cotas ganharam amplo destaque dos veículos de imprensa nacional e resultaram na lei federal nº 12.711/2012 (Brasil, 2012), que instituiu as cotas para estudantes indígenas e negros nas universidades brasileiras.¹ Com essa lei e o ingresso dos cotistas, as universidades brasileiras passaram por uma transformação sem precedentes, com a inserção nos cursos de graduação de alunos indígenas e negros que contribuíram para o processo de rompimento de uma lógica segregacionista que acompanha as universidades brasileiras desde a sua fundação.

A reflexão sobre as relações étnico-raciais e sobre o racismo institucional em sua expressão acadêmica gerou a demanda pelas cotas também nos cursos de pós-graduação e na docência. Esse segundo movimento de dispositivos desracializantes questionou o fato de que a criação de cotas para alunos negros e indígenas ignorando os currículos eurocentristas e racistas seria uma espécie de reificação do racismo, ao desconsiderar os saberes desses grupos.

Esses movimentos de desconstrução do racismo são fundamentais tendo em vista que há uma alusão explícita às características de raça no meio universitário. Esse racismo aberto colaborou com a discriminação racial e foi fundamentado pelo meio acadêmico, que rejeitou, em suas proposições universalistas, a racialização como categoria de pensamento do espaço social (Carvalho, 2006, p. 7-8). Pode-se afirmar, portanto, que o racismo brasileiro foi caracterizado por um intenso preconceito fenotípico e uma poderosa ideologia de “convivência pacífica entre as raças”, fundamentada pelos conhecimentos acadêmicos e por uma suposta (e de fato até hoje inexistente) “democracia racial”.

As práticas históricas de genocídio, etnocídio, roubos de terras ancestrais, racismo e epistemicídio contra os povos indígenas e negros são reproduzidas pela lógica de um racismo estrutural que é institucionalizado pela formação universitária. Se é na academia que são formados os profissionais que irão

1 Ver Carvalho (2006, 2016).

ocupar os espaços de poder na sociedade, é fundamental que o ensino universitário possibilite uma formação pluriepistêmica aos jovens brancos e aos cotistas, visto que o racismo enquanto processo histórico e político constrói subjetividades e molda práticas sociais. A luta antirracista dos acadêmicos deve começar no ambiente acadêmico, assim como a luta descolonizadora deve começar na academia colonizada (Carvalho, 2006, 2020).

A luta antirracista, no contexto acadêmico, corresponde à intervenção em todos os espaços da universidade, não apenas no corpo discente, mas também no corpo docente, nos currículos dos cursos de graduação e de pós-graduação, e na própria constituição da instituição universitária. Argumentamos, desse modo, que o Encontro de Saberes, projeto desenvolvido pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), é uma ação de continuidade à política de cotas étnico-raciais, ao mesmo tempo que de ruptura com relação ao racismo institucional da academia brasileira. Sem o Encontro de Saberes, as universidades continuariam reproduzindo uma desvalorização das epistemologias indígenas e afro-brasileiras, o que pode reafirmar a ideologia racista de superioridade dos conhecimentos ocidentais de cunho eurocêntrico. Esse movimento de inclusão pode ser considerado como “cotas epistêmicas” porque busca romper com a lógica do epistemicídio imposta historicamente às populações negras e na qual a educação exerce um papel fundamental ao legitimar uma visão de conhecimento que inferioriza o negro do ponto de vista intelectual, consolidando a supremacia branca e seu privilégio epistêmico (Carneiro, 2005).

Racismo e a luta antirracista

O termo “raça” tem sua origem do latim *ratio*, que significa “ordem cronológica”, e quando transplantado para a biologia esse sentido permaneceu na ideia de raça como um conjunto de caracteres biológicos e psicológicos que interligam seres em uma mesma linhagem. De um uso inicial ligado ao mundo animal, o termo migrou, a partir do século XVI, para a reflexão sobre o ser humano. A palavra “raça”, em sua origem, significava tanto uma diferenciação das espécies como também das classes sociais ou linhagens/famílias. No século XVIII, esse termo passou a ser utilizado com mais frequência para tratar

das diferenças entre seres humanos; para designar certos grupos de pessoas. A evolução gradual do uso e da reflexão sobre o conceito de “raça” se deu a partir de 1750 a 1850, passando a se relacionar com as discussões sobre as diferenças da espécie humana para com os animais e, também, sobre as diferenças entre seres humanos (Mendes, 2012, p. 102).

Montesquieu (2000, p. 239), em *O espírito das leis*, de 1748, ao tratar das leis em sua relação com a natureza do clima, elaborou uma correlação entre questões de ordem climática e geográfica e o estado civilizatório das diferentes sociedades. Com isso, definiu pela primeira vez o que viria a ser o determinismo climático, teoria dominante no universo intelectual europeu do século XVIII que possibilitou explicar os “níveis” de civilização a partir de variantes geográficas e climáticas consideradas determinantes. O iluminismo desenvolveu, assim, uma ideologia em torno da noção de raça que serviu de fundamento para os interesses coloniais das nações europeias. Acrescida à teoria do clima, a noção de poligenia colaborou com a ideia de que nem todos os grupos humanos derivaram do mesmo processo de criação (Mendes, 2012, p. 103).

Outro importante teórico racista que teve grande influência no pensamento social brasileiro foi Arthur de Gobineau. Pouco antes de sua primeira estada diplomática no Brasil, De Gobineau escreveu seu célebre ensaio sobre a desigualdade das raças (De Gobineau, 2022). Publicada em 1854, a obra busca dar uma resposta alternativa ao que ele chama de “males do organismo social” responsáveis pelos declínios de “grandes civilizações”, que não seriam consequências de maus governos, fanatismos ou irreligião, mas de um problema mais profundo, o da degeneração pela miscigenação racial, resposta essa decorrente de sua crença na desigualdade das raças. Com essa obra, De Gobineau deu origem ao conceito de arianismo, marco do nazismo e de diversas teorias racistas de supremacistas brancos. Apesar de ter um olhar crítico ao Brasil e sua composição étnico-racial, baseada, segundo ele, em raças inferiores, seus escritos tiveram influência importante entre os intelectuais brasileiros.

Mendes resume em três ideias principais a teoria racial construída no século XIX: 1) a de que a espécie humana é divisível em distintas raças; 2) que as capacidades morais e de intelectos variam nas distintas raças existentes; 3) que as aptidões mentais são dadas naturalmente e relacionadas a certos predicados raciais que são marcados nos membros de certa população. Essas teorias tiveram importância na antropologia física do século XIX e XX, calcando raízes

no imaginário social até os dias de hoje e popularizando a ideia de raça. Nos anos 1930, dá-se início à crítica biológica à noção de raça com a genética moderna e a comprovação de que as diferenças biológicas entre as raças humanas não são absolutas, nem estabelecem nenhuma hierarquia cognitiva que possa fundamentar qualquer ciência baseada nelas. Após a Segunda Guerra Mundial, o termo “raça” passou também por uma crítica antropológica profunda, e a visão de múltiplas humanidades desenvolvida pelas teorias racialistas foi substituída pela noção filosófica de homem universal. Apesar desse declínio no uso do termo “raça” em seu valor biológico, ele ainda possui um valor social, ao qual se relacionam outras categorias identitárias, permanecendo ainda como “uma ideia organizadora da vida social e política das comunidades humanas” (Mendes, 2012, p. 105-107).

O conceito de raça deve ser entendido como relacional e histórico, intrinsecamente relacionado à constituição das sociedades contemporâneas (Almeida, 2020, p. 24-25). A ideia de raça é fundamental para lidar com a inerente incoerência entre o ideal universalista da razão ocidental e o processo de expropriação operado pelo colonialismo, que se fundamentou num discurso sobre a inferioridade racial dos povos expropriados (Dussel, 2005).²

As ligações entre Estado colonialista e racismo foram abordadas por Ellen Meiksins Wood (2011) e David Theo Goldberg (2002). Para Wood, a história do capitalismo moderno foi possivelmente caracterizada pelos mais virulentos racismos já conhecidos. Esse racismo generalizado contra os negros no Ocidente não se deu apenas devido ao espólio cultural do colonialismo e da escravidão. Essa necessidade foi uma resposta à ideologia da igualdade e da liberdade formais, e sua negação, nos planos jurídico e político, da desigualdade e falta de liberdade da relação econômica capitalista. A pressão contra a diferença extraeconômica gerou a obrigação de justificar a escravidão excluindo da raça humana os escravos, tornando-os pessoas alheias ao universo normal da liberdade e igualdade (Wood, 2011, p. 230-231). Em *The racial state*, Goldberg (2002) chama a atenção para o fato de a história do Estado

2 “Ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’. O ‘eurocentrismo’ da Modernidade é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como ‘centro’. O *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro* (eu conquisto) prático do luso-hispano que impôs sua vontade (a primeira ‘Vontade-de-poder’ moderna) sobre o índio americano” (Dussel, 2005, p. 30).

moderno estar intrinsecamente articulada com as explicações e definições de cunho raciais, embora as teorias do Estado não tenham tratado devidamente dessa questão. Para o autor, a ideia de raça é uma obsessão complementar do surgimento, desenvolvimento e transformações do moderno Estado-nação.

Nota-se, nessa rápida descrição, que o conceito de raça funcionou historicamente sob duplo registro, enquanto categoria biológica e categoria étnico-racial, fundamentando muitos processos discriminatórios. Com a decadência desse racismo biológico, simplista, ocorreu um refinamento conceitual do racismo, que passa a se utilizar de eufemismos para se manifestar, ocorrendo, aí, uma passagem do racismo pretensamente racional, individual, baseado no genótipo ou fenótipo, para o racismo cultural, tornando-se objeto do racismo não “o homem em particular, mas uma certa forma de existir” (Fanon, 2021, p. 71).

O intelectual negro martinicano Frantz Fanon buscou analisar as consequências do racismo através da cultura, enquanto parte de um conjunto mais amplo de opressão metódica de um povo. A desvalorização dos modos de vida e dos valores culturais, como linguagem, técnica, vestuário, utilizando-se do poder opressor do exotismo como marca simplificadora da cultura do grupo dominado, camuflando técnicas de dominação novas, é característica do projeto racista “assombrado pela consciência pesada” (Fanon, 2021, p. 75). Os efeitos do racismo nos grupos vitimados são eficientes e duradouros, causando sentimentos de culpabilidade e inferioridade. Numa sociedade racista, o racismo é normalizado como parte integrante da cultura, apesar de possuir especificidades que variam de sociedade para sociedade (Fanon, 2021, p. 79).

No caso brasileiro, o pensamento social se ocupou com afincos sobre a questão racial desde a formação da república, algo importante para a construção da identidade nacional de um país que foi construído sobre a exploração de quase quatro séculos de escravidão. Abdias do Nascimento (2016) denunciou a origem estrangeira dessas teorias e da mentalidade colonizada dos pensadores brasileiros em suas ideias, padrões estéticos e atividades científicas, como os conceitos racistas e o ideal ariano. Essas teorias científicas foram o fundamento do racismo que idealizava extirpar os negros e que fundamentou, por exemplo, a política migratória em fins do século XIX e que foi base da política nacional também ao longo do século XX.

A interpretação mais célebre sobre o Brasil que procura eufemizar o racismo brasileiro foi o mito da “democracia racial”, cunhado por Gilberto Freyre, e que

concebe as relações étnico-raciais no Brasil como fundadas numa fluidez e positividade que teriam possibilitado a miscigenação e as transferências culturais entre portugueses e negros. Esse mito permanece latente no imaginário nacional, e ainda é tratado por alguns acadêmicos como uma interpretação verossímil do Brasil que, de antemão, interdita qualquer discussão mais profunda sobre a questão racial, ajudando a dar continuidade às várias formas de racismo, violência e exclusão do povo negro, o que confere a essa elucubração teórica um “caráter compulsório e dogmático”, como denuncia Abdias do Nascimento (2016) em *O genocídio do negro brasileiro*. Nascimento (2016, p. 54-95) argumenta que a elite propagadora do mito da democracia racial tem em suas mãos, desde o começo da história do país, o controle sobre os meios de comunicação e do aparelho educacional, e que ambos servem à formulação de conceitos e valores dessa elite, que são propagados como verdades nacionais que não permitem questionamentos; em suma, uma “estranha ‘democracia racial’ que não permite reivindicações de direitos pelas vítimas da discriminação”.

Esse importante pensador negro constrói em seu livro uma contundente crítica à ficção ideológica da “democracia racial”, que seria um processo de genocídio, e não de mistura harmoniosa, ou um “amalgamento de raças e culturas”, como quis sustentar Freyre (2015, p. 127), ao mesmo tempo que afirmava sem nenhum tipo de ressentimento que “os negros estão agora desaparecendo rapidamente do Brasil, fundindo-se com os brancos”. Para Abdias do Nascimento, a democracia racial deve ser considerada a metáfora perfeita do racismo ao estilo brasileiro: um racismo mascarado, porém eficaz institucionalmente. Como podemos ver claramente em Gilberto Freyre, o único privilégio para o negro na “democracia racial” seria o “direito” de se tornar branco (Nascimento, 2016, p. 111), como, antes, a única saída teria sido a sua escravização.³

3 Em *Casa-grande e senzala*, podemos ler a seguinte defesa explícita de Gilberto Freyre (2006, p. 323) à escravidão no Brasil: “Teria sido mesmo ‘um crime escravizar o negro e levá-lo à América?’, pergunta Oliveira Martins. Para alguns publicistas foi erro e enorme. Mas nenhum nos disse até hoje que outro método de suprir as necessidades do trabalho poderia ter adotado o colonizador português no Brasil [...] tenhamos a honestidade de reconhecer que só a colonização latifundiária e escravocrata teria sido capaz de resistir aos obstáculos enormes que se levantaram à civilização do Brasil pelo Europeu. Só a casa-grande e a senzala. O senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime escravo.”

Racismo individual, institucional e estrutural

Em *Black power*, Hamilton e Kwane (1967) afirmam que o racismo, seja ele explícito ou implícito, pode ser definido em dois tipos, um individual, aberto, exercido por brancos individuais contra negros individuais ou contra coletivos negros, e outro institucional, menos aberto, mais sutil, que não é identificável em termos individuais, mas através das operações de força exercidas sobre a sociedade. Esse racismo pode ser tão ou mais violento e destrutivo para a vida das pessoas submetidas a ele, visto que mantém os negros sujeitos aos abusos jurídicos, à exploração econômica, política e social. O racismo institucional precisa se manter a partir de atitudes ativas e generalizadas, estabelecendo um consenso quanto à posição de superioridade dos brancos frente aos negros, que devem por isso ser subordinados, atitude que se estabelece no nível individual e institucional.

Os negros reconhecem facilmente a estrutura monolítica de poder branco como real e concreta, para a qual as instituições são fundamentais no manutenção dessa supremacia branca. Por isso, o movimento Black Power buscava redefinir a identidade negra a partir de critérios afirmativos, resgatando a história e cultura negra e lutando por um processo de modernização política que visava questionar valores antigos e instituições calcadas no racismo através de novas formas de estrutura política que atem para a resolução de conflitos políticos e econômicos, e, por fim, a ampliação política dos negros nos processos de tomada de decisão e nas estruturas de poder.

É possível acrescentar às perspectivas individual e institucional a noção estrutural de racismo:

assim como a instituição tem sua atuação condicionada a uma estrutura social previamente existente [...] o racismo que essa instituição venha a expressar é também parte dessa mesma estrutura. As instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista. (Almeida, 2020, p. 47).

Como resposta a essas múltiplas formas de racismo (a individual, a institucional e a estrutural), é fundamental que as instituições combatam o racismo

através da implementação de práticas antirracistas eficazes, promovendo a igualdade e diversidade em sua composição interna e desenvolvendo publicidades que reflitam essa equidade. Outra ação importante é a de remoção de obstáculos para que pessoas negras assumam posições de prestígio na instituição, mantendo espaços de debate sobre as práticas institucionais.

A discriminação racial – seja ela direta ou indireta – se baseia no poder, sendo uma expressão normal da nossa sociedade – e não um tipo de ação anormal ou comportamento patológico –, manifestando-se tanto no nível individual quanto no das instituições (Hamilton; Kwane, 1967). A tese do racismo institucional se fundamenta no entendimento de que os conflitos raciais são parte das instituições. A desigualdade racial passa a ser vista não como ação de grupos ou indivíduos isolados, mas como componente das instituições que são dominadas por determinados grupos raciais. Assim, temos na cultura, nos padrões estéticos, espaços de imposição de valores da cultura branca dominante, que se apresenta nessas instâncias de legitimação como padrão civilizatório a guiar toda a sociedade.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon fazia a mesma denúncia de Abdias do Nascimento de que o racismo da cultura europeia concedia aos negros apenas um destino possível, o de virar branco, impondo-os um “desvio existencial”, um complexo de inferioridade decorrente do “sepultamento de sua originalidade cultural” (Fanon, 2020, p. 27-32). O objetivo do autor é o de ajudar os negros a se emanciparem dos complexos criados no ventre da situação colonial e tomarem consciência de outras possibilidades de existência calcadas em suas próprias epistemologias, rompendo com a alienação cultural inventada pela sociedade burguesa ocidental (Fanon, 2020, p. 236).

A universidade (e o sistema educacional como um todo) constitui-se em poderoso instrumento de controle cultural e social e de reprodução do racismo e do colonialismo, contribuindo para “destruir o negro como pessoa, e como criador e produtor de uma cultura própria” (Nascimento, 2016, p. 112). É evidente, portanto, que a ruptura epistêmica buscada através da inserção dos saberes afro-brasileiros nos currículos é pauta histórica do movimento negro. Enquanto ação vinculada à luta antirracista e às leis de cotas e leis nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) e nº 11.645/2008 (Brasil, 2008), o Encontro de Saberes deve ser entendido como a consolidação dessa perspectiva, propondo uma formação antirracista através da descolonização das universidades. Esse projeto foi implementado

em diversas universidades brasileiras, em uma universidade colombiana e uma austríaca, o que estabelece uma ruptura com a história da formação tardia das universidades no Brasil e seu tradicional eurocentrismo.

O Encontro de Saberes

A primeira oferta do Encontro de Saberes ocorreu em 2010 no curso de graduação em antropologia da UnB e contou com mestres e mestras dos saberes tradicionais de todas as regiões do Brasil. Em 2012, o curso foi ofertado para o Doutorado em Estudos culturais na Pontifícia Universidad Javeriana, e a partir de 2014 deu-se início à ampliação da oferta da disciplina nas universidades brasileiras, como a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Estadual do Ceará (UECE), Universidade do Sul da Bahia (UFSB) e Universidade Federal do Cariri (UFCA). Em 2016, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul deu início à oferta da disciplina. Em 2017, a Universidade Federal Fluminense (UFF) e, em 2019, a Universidade Federal de Roraima (UFRR) e Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Com a ampliação do projeto Encontro de Saberes, ocorreu uma expansão dos modos de oferta do curso, mantendo, entretanto, o núcleo central da proposta – a inserção de mestres e mestras na docência no ensino superior e dos saberes tradicionais nos currículos acadêmicos –, em suas quatro dimensões básicas, a da inclusão étnico racial, a dimensão política, a dimensão pedagógica e a dimensão epistêmica (Carvalho, 2020, p. 93).

A primeira dimensão merece especial atenção, tendo em vista que trata da ruptura da histórica exclusão étnico-racial que marca a constituição e a história das universidades brasileiras, baseada num racismo crônico abordado no artigo intitulado “O confinamento racial do ensino superior brasileiro” (Carvalho, 2006). É preciso, nesse sentido, que as universidades alterem o padrão de racismo institucional para os quais elas contribuem desde sua fundação.

A segunda dimensão, a política, está estreitamente ligada à causa antirracista e à luta pelas cotas, e se refere à descolonização das universidades através da alteração no panorama daqueles que detêm o poder nessas instituições: o corpo docente. Ao serem convidados para lecionar nas universidades mestres

e mestras dos saberes tradicionais que não possuem diplomas, mas um saber fundamentado em tradições e epistemologias próprias, será necessário à universidade uma reformulação burocrática para receber esses conhecedores. Será preciso também aceitar a relevância de seus saberes para a formulação de novas soluções para justificar e manter a presença desses sábios em posição similar à de um professor substituto ou visitante.

A dimensão pedagógica fundamenta a perspectiva antirracista ao estabelecer mecanismos de interlocuções pluriépistêmicas nas múltiplas áreas do saber. As artes e ofícios passam a ser reintroduzidas nas universidades, propondo diálogos distintos com os campos das ciências ocidentais. Com esse movimento, as epistemologias afro-brasileiras, quilombolas, negras e indígenas passam a se constituir em mananciais de saberes que estabelecem intercâmbios diversos com os saberes acadêmicos, opondo-se, ao mesmo tempo, à quantificação do conhecimento nos moldes da ciência racionalista, bem como aos critérios de cientificidades dominantes.

Os saberes tradicionais não são capturados por uma única área da ciência ocidental, são complexos, transdisciplinares (atravessam os nichos compartimentalizados da instituição acadêmica), multirreferenciais (ligados a fontes diferentes de produção e validação) e multidimensionais (com diversos níveis de realidade, regidos por diferentes lógicas e irreduzíveis a um só nível de entendimento). Busca-se, assim, um espaço de diálogos interepistêmicos, mesmo que, em certos casos, esses saberes possam ser intraduzíveis às disciplinas acadêmicas, criando, a partir de uma fundamentação pluriépistêmica, protocolos de interação e diálogo entre representantes de epistemes distintas (Carvalho; Flórez, 2014).

A dimensão epistêmica busca criar um ambiente propício para o convívio entre saberes de distintas matrizes socioculturais, agenciando a diversidade específica de cada área do conhecimento. Em áreas como a música, por exemplo, é questionável o eurocentrismo de suas matrizes curriculares que excluem as manifestações sonoras indígenas e afro-brasileiras, assim como as artes plásticas deveriam dialogar de modo mais profundo com a arte afro-brasileira, indígena, as artes populares, os artesanatos, etc. A literatura, por sua vez, tem como desafio combinar a oralidade e a escrita, superando a falsa oposição ocidental entre a escrita e a oralidade, e pensando como a “economia escriturística” “capitalista e colonizadora” (De Certeau, 2000, p. 226) é reapropriada pelas

epistemologias negras e indígenas e como esses conhecimentos podem contribuir para uma descolonização das universidades e do pensamento acadêmico.

O modelo epistemológico de uma área como a farmácia, que se fundamenta nos elementos químicos enquanto princípios ativos, torna necessária uma postura de abertura para outras terapêuticas de cura, vinculadas aos saberes tradicionais que consideram as plantas como seres vivos sensíveis e em biointeração, trazendo novos sentidos às concepções cientificistas de tratamento e de cura. O mesmo pode ser dito com relação à psicologia, que muito tem a ganhar do ponto de vista epistêmico com o contato com as terapias de cura dessas epistemologias do “cosmos vivo”, que concebem as plantas como terapeutas, ou “terapeutas de uma terapeuta” (Carvalho, 2020, p. 96-97). Cada um dos mestres e mestras dos saberes tradicionais que ministra aulas no Encontro de Saberes traz múltiplos questionamentos sobre as grades curriculares dos cursos universitários e o paradigma monoepistêmico reinante na academia nos seus moldes ocidentais.

Contracolonização e Encontro de Saberes

O projeto Encontro de Saberes se vincula à luta antirracista e aos movimentos de descolonização contemporâneos, dialogando com as teorias pós-colonial e decolonial. Entretanto, há diferenças que devem ser salientadas. Conforme observado em Carvalho (2020, p. 86-89), apesar das importantíssimas contribuições, a teoria pós-colonial foi elaborada em língua inglesa e em universidades que ocupam posições de proeminência em países ocidentais, enquanto a chamada teoria decolonial, apesar de propagar uma guinada decolonial centrada numa crítica ao eurocentrismo, não propôs até então nenhuma intervenção concreta de descolonização e desracialização das instituições acadêmicas. Cumpre avançar nesse movimento de desconstrução do racismo acadêmico, através da inclusão epistêmica dos saberes quilombolas, afro-brasileiros e indígenas nas universidades brasileiras.

Uma atitude antirracista necessita de uma tomada de consciência acerca do lugar da academia brasileira em relação às tradições acadêmicas dos países da América Latina e Caribe; acerca, também, de nossa relação com a academia nos países ocidentais e, ainda, com relação às universidades no continente

africano, na Ásia, Oriente Médio e demais regiões do mundo, para, por fim, lidar com a indagação fundamental: “O que é a nossa academia em termos dos mais de trezentos povos e nações indígenas do Brasil, das inúmeras tradições afro-brasileiras, das culturas populares, dos quilombolas e dos demais povos tradicionais?” (Carvalho, 2020, p. 89-90). A questão racial não pode fugir à discussão sobre a racialização da academia brasileira, sua branquitude e eurocentrismo. É preciso que as cotas avancem para a pós-graduação e para a docência, e que o Encontro de Saberes seja implementado em mais universidades e amplie seu diálogo com as diversas áreas do conhecimento, trazendo para a academia a presença dos corpos negros e de seus saberes ancestrais, alterando, assim, a expressão colonizada e racista dessa instituição de saber. Trata-se de um duplo movimento: o de se desvincular da obrigatoriedade de se vincular unicamente à matriz europeia de conhecimento acadêmico e, em seguida, o de refundação de nossa academia a partir de uma matriz pluriepistêmica e antirracista (Carvalho, 2020, p. 90).

Diversos mestres e mestras negros, quilombolas e representantes das religiões de matriz afro-brasileira ministraram aulas nos cursos do Encontro de Saberes ofertados nas universidades vinculadas ao projeto. Na Universidade Federal de Roraima (UFRR), por exemplo, instituição acadêmica localizada no norte no país, numa região amazônica predominantemente indígena, a primeira oferta da disciplina do Encontro de Saberes foi ministrada por mestras e mestres de distintas tradições das religiões de matriz afro-brasileira e um xamã indígena: Mãe Vera de Oxóssi da nação ketu, Mãe Yatylyssa, sacerdotisa da nação mina jeje nagô fôn, Tátà Bòkúlé, mestre iniciado no candomblé nação angola e Mãe Michele de Oxum, da nação cabinda do Rio Grande do Sul, além do xamã Vicente Castro Ye'kwana.⁴ Na segunda oferta do curso, em 2020, já em tempos de pandemia da covid-19, o curso teve por formato rodas virtuais de conversas com mestres, acadêmicos indígenas e afrodescendentes, e pesquisadores vinculados à rede Encontro de saberes. A disciplina contou com a participação, dentre outros, de Ibã Huni Kuin, Jaime Diakara Desana, João Paulo Tukano, Viviane Ye'kwana, Célia Xakriabá, Davi Kopenawa Yanomami, Mãe Michele de Oxum, Mestre Cica de Oyó, Yashodan Abya Yala, Tátà Bòkúlé

4 Ver Ponso e Albernaz (2021).

e Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo. Detemo-nos, por uns instantes, nos ensinamentos transmitidos por esse mestre atuante na rede Encontro de Saberes, que ministrou aulas na UnB, UFMG e UFRR, dentre outras universidades brasileiras.

Em seu livro *Colonização, quilombos: modos e significados* (Santos, 2015), Bispo realiza uma interpretação a contrapelo dos temas estudados pelas interpretações clássicas do Brasil, tais como o modelo de colonização católico, a dominação sofrida pelos diversos povos indígenas, a centralidade da escravidão na formação econômica e social do Brasil, a ideologia da mestiçagem, a democracia racial e os modelos de desenvolvimento capitalista (Carvalho, 2015). Essas interpretações elitizadas sobre a formação do Brasil vêm sendo reproduzidas desde os anos 1930 sem grandes alterações, e afirmam, em linhas gerais, que somos um povo especial por saber conviver de forma harmoniosa com nossa diversidade, diferentemente dos países ibero-americanos e dos Estados Unidos. Ao adotar por tema essas mesmas questões, Nego Bispo chega a conclusões transversalmente opostas às da democracia racial, destacando as revoltas, as rebeliões e as lutas antirracistas contra as classes e grupos raciais dominantes deflagradas pelos povos indígenas e negros (chamados, no livro, de afro-pindorâmicos), e trazendo à luz uma outra imagem sobre os contatos étnico-raciais no Brasil através da perspectiva antirracista e contracolônizadora baseada na epistemologia quilombola (Carvalho, 2015).

Para Bispo, os processos de colonização no passado e atualmente operam pela mesma lógica do racismo ambiental que atua nas franjas do racismo cultural que estrutura as relações sociais no Brasil. Ao abordar comparativamente as religiões monoteístas com a cosmovisão dita pagã politeísta (e todas as suas semelhanças com o Estado laico e o sistema judiciário), Bispo opõe o conceito de trabalho como castigo divino ao conceito de biointeração como força vital que integra todos os seres, através da influência mútua entre pessoas e natureza, através das “relações com deusas e deuses materializados em elementos do universo que se concretizam em condições de vida” (Santos, 2015, p. 41). De acordo com a redatora do posfácio, Maria Sueli Rodrigues de Souza (2015, p. 112-113),

biointeração é a categoria com que Bispo premia as instâncias de elaboração do pensamento na sociedade brasileira que se localizam na academia, mas também no roçado, nos laboratórios, mas também na mata, nas universidades, mas

também nas comunidades. Sem conceituar com a abstração, mas aprendendo a materialidade da biointeração, Bispo nos ensina a pensar pela materialidade, pela experiência vivida em substituição às tradicionais categorias analíticas abstratas que funcionam como encaixes para a realidade, produzindo como conhecimento uma espécie de deformação da realidade [...] Biointeração [...] é transformar o trabalho em vida, arte e poesia. É transformar as divergências em diversidades. É retirar as notas pesadas do castigo do trabalho para fazer fluir, confluir a interação, a biointeração.

Bispo afirma que sua fala visa contracolonizar a colonização imposta pelos eurocristãos, apresentando-nos uma perspectiva contracolonial dos mestres e mestras do Encontro de Saberes que, assim como ele, sugerem uma aliança entre contracolonizadores e descolonizadores: “Nem pós-colonial nem decolonial, trata-se de construir a aliança descolonização-contracolonização” (Carvalho, 2020, p. 91). Essa aliança deverá ser feita entre os mestres dos conhecimentos tradicionais e os docentes brancos, que, ao se desvencilharem do pacto colonial, rompem com a lógica de segregação e de racismo epistêmico, abrindo as grades curriculares dos cursos de graduação e pós-graduação para a entrada dos saberes não ocidentais dos mestres contracolonizadores. Os sábios passam a ensinar dentro das universidades os seus saberes contracoloniais, com a potencialidade de produzir uma verdadeira refundação das universidades brasileiras.

Todos os mestres vinculados às epistemologias afro-brasileiras que ministram aulas no projeto Encontro de Saberes nas universidades demonstraram a complexidade e multiplicidade dos saberes tradicionais ligados à ancestralidade e ao pensamento negro, praticados nas mais diferentes regiões do país. Essas aulas, bem como a produção oral, visual, escrita desses mestres, podem ser entendidas dentro da perspectiva antirracista e contracolonial, ao possibilitar o ensino de lógicas para além das relações interétnicas ou interculturais, baseadas no que Bispo chama de “confluências cosmológicas” e que foram, para Bispo, desde a colonização, a base para o entendimento entre negros e índios, bem como entre estes e os demais seres do cosmos. Não narrativas ou teorias, mas cosmologias politeístas, afro-indígenas, afrodiáspóricas, afroquilombolas, etc.

É importante notar que as confluências são distintas das coincidências, posto que as coincidências não se explicam e as confluências se esclarecem

enquanto encontro de seres, de vidas que se compartilham.⁵ Algo que, para Bispo, só acontece em cosmologias politeístas, pois a confluência é orgânica e cosmológica, ao passo que a interculturalidade é algo restrito aos humanos. Há uma diferenciação clara, em seu pensamento, entre os povos que fundamentam seu sistema de crenças no monoteísmo, que possuem uma epistemologia monolítica, linear, vertical, e os povos de pensamento politeísta, que possuem um pensamento plural, circular e horizontal (Santos, 2020).

Bispo critica a noção abstrata de homem universal, base do humanismo científico que fundamentou a exclusão, a partir da noção de raça, dos povos colonizados. Para ele, confluência não se reduz às noções de interculturalidade e de relações étnico-raciais, mas trata de relações cosmopolíticas mais amplas, pois, como afirmou em sua aula na UFRR, “só as vidas humanas morrem, as outras não. A humanidade é a doença do mundo.” É preciso, pois, resgatar das epistemologias indígenas e negras outra imagem de homem, que nos reconecte com o cosmos vivo, num “humanismo generalizado” (Lévi-Strauss, 2012, p. 33) baseado na profunda noção de que a humanidade não é um atributo exclusivo ao homem, mas compartilhado entre os diversos seres do cosmos, no que Bispo chama de confluências e biointeração.

Notório saber como combate ao racismo epistêmico

O movimento Encontro de Saberes faz surgir no horizonte das ações antirracistas e contracoloniais uma nova pauta de discriminação positiva: a concessão do título universitário de notório saber para os mestres e mestras dos saberes tradicionais.⁶ Nosso modelo de ensino superior se constituiu como uma réplica das universidades europeias, em especial o modelo humboldtiano (de universidade pesquisa) que serviu de base para a criação das instituições acadêmicas

5 É de se observar as ressonâncias entre a noção de confluência e o conceito junguiano de “sincronicidade” (Jung, 2014). Em seu prefácio a *I Ching: o livro das mutações*, um clássico da sabedoria oriental (Wilhelm, 2006), Jung (2006, p. 16) observa que “o que chamamos de coincidência parece ser o interesse primordial desta mente peculiar e o que cultuamos como causalidade passa quase despercebido”, pois “o emaranhado de leis naturais que constitui a realidade empírica é mais significativo para ele que uma explicação causal de fatos”.

6 Para uma argumentação mais detalhada sobre o tema, ver Carvalho (2016, 2021).

no Brasil (Terra, 2019). Toda a formação do sistema universitário brasileiro se baseou na compatibilização do modelo de ensino nas universidades europeias e norte-americanas sem levar em consideração nenhum tipo de adequação à realidade e aos saberes locais das sociedades indígenas, de matriz afro-brasileira, das culturas populares e tradicionais do país.

Por mais de um século, esse modelo excludente e monoepistêmico de conhecimento se associou às múltiplas formas institucionais de exclusão étnico-raciais e de classe, sem sofrer grandes alterações até o surgimento das políticas de cotas, já no século XXI. O movimento de criação e implementação das cotas étnico-raciais criou uma ruptura no padrão de segregação étnico-racial preponderante nas universidades públicas, pois, pela primeira vez, alunos negros, indígenas e de classes populares passaram a expor o racismo epistêmico das disciplinas acadêmicas baseadas exclusivamente nos saberes europeus e ministradas por professores brancos em sua esmagadora maioria. Com esse quadro de ruptura do racismo acadêmico em seu corpo discente, surgiu uma pressão por mudanças no perfil epistêmico na docência e nos currículos, com a obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira e indígena e com a participação de mestres tradicionais em aulas nas licenciaturas interculturais indígenas e licenciaturas acadêmicas regulares. A presença desses mestres no espaço universitário possibilitou aos acadêmicos o aprendizado desses saberes vivos diretamente com os guardiões dessas tradições, contribuindo na desconstrução do imaginário de que os saberes válidos academicamente estão necessariamente capturados pela lógica da palavra escrita.

Em 2005 e 2006, ocorreram dois Seminários de Políticas Públicas para as culturas populares, organizados pelo Ministério da Cultura, ocasião nas quais os mestres e mestras tradicionais demandaram o direito de ministrarem seus conhecimentos nas salas de aula das universidades. Em 2010, como resposta a essa reivindicação dos mestres, o INCTI formulou com a colaboração do Ministério da Cultura o projeto Encontro de Saberes, que tem por objetivo principal a inclusão de reconhecidos mestres e mestras dos saberes tradicionais como professores em situação similar à de um docente substituto, temporário ou visitante. Esses mestres passaram a ministrar disciplinas regulares em conjunto com professores colaboradores especialistas nas temáticas escolhidas, criando um espaço de diálogo simétrico e de troca de saberes que visa enriquecer a formação dos discentes e, também, dos próprios docentes, que

estabelecem agora com esses sábios não uma relação como a das pesquisas clássicas, nas quais eles são informantes que colaboram com a pesquisa do professor branco, mas como verdadeiros detentores e divulgadores de seus saberes. Até então, o projeto Encontro de Saberes já contou com a participação de mais de uma centena de mestres e mestras de diversas áreas dos saberes tradicionais e de todas as regiões do Brasil.

Com o Encontro de Saberes, a questão colocada pelas leis de obrigatoriedade do ensino de história indígena e afro-brasileira é expandida para todas as demais áreas do conhecimento, possibilitando que o mestre intervenha com seus saberes em qualquer curso ou disciplina da grade de formação universitária, estabelecendo diálogos entre essas distintas epistemes, a dos saberes tradicionais e a dos conhecimentos acadêmicos. Com esse movimento de inclusão, surge, necessariamente, a demanda pelos títulos de notório saber para os mestres. As universidades foram concebidas para reproduzir os conhecimentos da ciência ocidental, mas não estão preparadas para receber e transmitir os saberes indígenas e afro-brasileiros. Por isso, é necessária a criação de mecanismos institucionais que possibilitem a inserção dos conhecedores tradicionais, oriundos de culturas assentadas na oralidade, na docência.

Os mestres e mestras são os verdadeiros especialistas dos saberes tradicionais brasileiros indígenas, quilombolas e afro-brasileiros, detendo conhecimentos vastíssimos sobre cosmologias, meio ambiente, tecnologias, curas, culturas populares, artesanato, etc. É necessário, portanto, para avançarmos na descolonização dos saberes acadêmicos, criar mecanismos de inclusão desses mestres e seus saberes nas universidades. O notório saber objetiva cumprir essa lacuna, ao conceder títulos equivalentes ao doutorado a mestres e mestras portadores de saberes cuja longevidade é notória e inequívoca, assentada em uma biografia que evidencia o reconhecimento de seu saber, dentro e fora de sua comunidade. Esses mestres transmitem o que sabem aos seus discípulos, que no futuro serão os mestres em suas comunidades, e atuam na maioria das vezes de forma transdisciplinar, ampliando os saberes que dominam, podendo ser comparados, em nossa terminologia ocidental, aos professores catedráticos ou eméritos.

Mestre é um sábio que domina plenamente sua área de saber e está na posição de transmissor desses conhecimentos nas sociedades às quais pertencem, sendo singulares e insubstituíveis. São anciãos que possuem uma trajetória de vida dedicada aos saberes que ajudam a guardar, transmitir e ampliar. Seus

saberes são ensinados presencialmente e através da oralidade, sendo, por isso, fundamental a inserção desses conhecedores na docência acadêmica, para que as universidades também passem a ser um espaço de diálogo, divulgação, salvaguarda e transmissão desses saberes não eurocentrados.

Diferentemente do doutorado honoris causa, que outorga ao recebedor um título equiparável ao de doutor, mas não o permite lecionar na universidade, o título de notório saber concedido aos mestres tradicionais possibilita uma revolução nos critérios e normas estabelecidos para o ingresso na docência de ensino superior, provocando uma ruptura com o racismo epistêmico. Diversas universidades brasileiras estão criando resoluções para a titulação com notório saber aos mestres e mestras, como a UnB, UECE, UFMG, UFJF, UFRGS e UNILAB.

As expressões individual, institucional e ambiental do racismo são problemas estruturais no Brasil, que necessitam ser combatidos em várias frentes. Argumentamos, neste artigo, que o Encontro de Saberes e a titulação de notório saber são iniciativas que visam uma intervenção no racismo epistêmico, pois a maioria dos saberes não ocidentais, não eurocêtricos estão em corpos negros, corpos indígenas, corpos não brancos. A mesma negação do racismo étnico-racial transferiu-se para o racismo epistêmico, para aqueles corpos que detêm o conhecimento que aquele corpo branco, de origem europeia, não detém. O notório saber pode ser considerado uma chancela, uma estratégia antirracista das universidades. A presença dos mestres rompe com o imaginário de que o saber dito superior está sempre encarnado em um corpo branco. A maior parte dos mestres são não brancos, de modo que os alunos, ao terem aula com esses mestres, mudam o imaginário do que é o saber acadêmico. As universidades expõem nas paredes as fotos dos grandes cientistas, humanistas, historiadores, filósofos, físicos, matemáticos, invariavelmente com homens brancos e às vezes algumas poucas mulheres brancas. Os alunos aprendem assim a associar o saber, o ensino superior a um corpo branco (e masculino). O projeto Encontro de Saberes é a primeira ruptura com esse modelo, sendo a titulação de notório saber um mecanismo fundamental para a inclusão étnico-racial na docência.

Os docentes, como os terapeutas, são objetos de transferência⁷ dos estudantes, que veem o professor ocupando o lugar daquele que sabe, diante deles

7 Sobre a dinâmica da transferência na teoria psicanalítica, ver Freud (2010, p. 133).

que ainda não sabem, um processo chamado por Lacan (1992, p. 35) de “sujeito suposto saber”. Freud (2014, p. 22), em conferência proferida em 1916, época na qual a psicanálise ainda estava se constituindo enquanto área do conhecimento, ao explicar as dificuldades metodológicas vinculadas ao ensino da nova ciência, definiu a análise como um tratamento baseado apenas na troca de palavras, atentando para o seu poder mágico, pois as “palavras evocam afetos e constituem o meio universal de que se valem as pessoas para influenciar umas às outras”. As comunicações de palavras necessárias à análise são fundadas numa ligação emocional entre o paciente e o médico, o que pode ser usado para se pensar o vínculo entre os mestres e mestras dos saberes tradicionais e os alunos de graduação e pós-graduação, que, pela primeira vez, podem criar afetos com as palavras ancestrais que são silenciadas pelo racismo epistêmico praticado nas universidades em seu confinamento racial.

Como bem afirmou o pensador camaronês Achille Mbembe (2014, p. 10-18), em sua *Crítica da razão negra*, o pensamento europeu tendeu sempre a conceber a identidade não como copertença, mas tão somente como relação do mesmo ao mesmo, uma relação de espelhamento, de autoficção, autocontemplação e enclausuramento, que fez o negro ser aquele que é visto quando nada se vê, quando nada se quer compreender; o negro como libertador de dinâmicas passionais e irracionais que colocam em xeque a própria ideia de razão ocidental. Cabe às universidades brasileiras o papel de fomentar o debate público sobre as relações raciais e dar viabilidade ao “devir negro do mundo” (Mbembe, 2014), com a inclusão dos sábios indígenas, negros, quilombolas e das culturas populares na docência, e seus saberes nos currículos de graduação e pós-graduação, contribuindo para a criação de um impostergável ambiente acadêmico antirracista e pluriepistêmico.

Encontro de Saberes e antropologia antirracista

Assim como todas as demais disciplinas constituídas na segunda metade do século XIX (como a arqueologia, a sociologia, a biologia, a linguística, a psicologia), a antropologia também uniu, em uma conjuntura histórico-cultural específica, o racismo científico e o racismo epistêmico. O racismo científico serviu de racionalização política para o colonialismo e o imperialismo dos países

centrais europeus que constituíram a antropologia (principalmente Inglaterra e França) sobre os povos não europeus, na sua esmagadora maioria não brancos, isto é, inferiores aos europeus segundo os parâmetros desse racismo, cuja formulação emblemática foi a obra de Arthur de Gobineau (2022), *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. O destino da antropologia tal como a conhecemos hoje foi selado quando o livro de Anténor Firmin (1885), *De l'égalité des races humaines* (*A igualdade das raças humanas*), publicado em 1885 em Paris, foi ferozmente silenciado durante um século, a ponto de que sua tradução para o inglês somente apareceu no ano 2002 (Firmin, 2002); e, mais, sua segunda edição em francês saiu apenas em 2016!

Anténor Firmin era um negro haitiano que questionou as bases científicas da Sociedade Francesa de Antropologia, composta, até sua chegada, de antropólogos brancos. A antropologia foi formada, portanto, por uma dupla exclusão: antropólogos brancos estudavam os negros e os indígenas (os não brancos) baseados exclusivamente na episteme eurocêntrica, formando um dualismo cuja origem racista foi naturalizada ao longo do século XX: o sujeito da ciência, um branco, estuda o seu projeto científico, um não branco, sem nenhuma abertura para um diálogo interepistêmico.

O racismo epistêmico teve início quando os primeiros antropólogos ocidentais forcluíram⁸ a possibilidade de que os sábios “nativos”, que em muitos casos eram seus “informantes” principais, fossem capazes de dialogar com eles em igualdade de condições a partir de seus horizontes epistêmicos específicos, sem a necessidade de serem primeiro formados na academia ocidental.

A antropologia brasileira (assim como todas as demais disciplinas) foi instalada com o mesmo duplo mandato: antropólogos brancos estudariam os negros e os indígenas brasileiros lançando mão exclusivamente dos parâmetros epistêmicos eurocêntricos. A colonização epistêmica demandou a exclusão étnica e racial. Se o haitiano negro Anténor Firmin foi silenciado na Europa, também

8 Forclusão é um dos três mecanismos de negação inconsciente propostos por Sigmund Freud e posteriormente reelaborados por Jacques Lacan no Seminário 3 – As Psicoses (Lacan, 1985). A forclusão opera com um apagamento completo do significante, sem deixar rastro. No caso presente, uma vez afirmada (para si mesma) a suposta superioridade da episteme ocidental em relação a todas as outras, a validação científica dos saberes dos povos tradicionais nem sequer foi pensada como um tema a ser discutido.

deveria sê-lo no Brasil, mesmo quando sua obra teria tido um sentido muito especial no país, pois ela questionou com toda força o modelo racista de Arthur de Gobineau, o qual viveu no Rio de Janeiro e influenciou o pensamento dos antropólogos do Museu Nacional até quase a metade do século XX. Ou seja, a antropologia brasileira não apenas evitou discutir o racismo na nossa sociedade tudo que pôde, como também evitou enfrentar, com raras exceções, as bases racistas do pensamento de muitos dos nossos antropólogos.

O Encontro de Saberes possui, portanto, uma dimensão contrarracializadora que pode ser considerada como uma parte da descolonização epistêmica da academia. No momento em que os mestres negros e indígenas se apresentam como os legítimos representantes das epistemes não ocidentais (afro-brasileiras e indígenas), colocam um interdito racializado na pretensão universalizante dos acadêmicos brancos, que historicamente carregaram consigo a ilusão de que seriam capazes de estudar, compreender e finalmente representar, no ensino e na pesquisa, os saberes (científicos, humanistas, tecnológicos, etc.) de todas as tradições epistêmicas do mundo.

Unindo a dimensão do racismo fenotípico com a dimensão do racismo epistêmico no projeto colonial eurocêntrico da nossa academia, o Encontro de Saberes traz à tona as duas faces antípodas da racialização no ensino e na pesquisa no Brasil desde as nossas origens como sociedade nacional: a face racista (que excluiu os negros e indígenas de representarem os seus próprios saberes) e a face antirracista, que questionou a pretensão dos acadêmicos brancos ocidentais de prescindirem dos mestres negros e indígenas ao discorrerem e representarem os saberes afro-brasileiros e indígenas.

Referências

ALMEIDA, S. L. de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 20 maio 2021.

BRASIL. *Lei nº 11.645, de 10 março de 2008*. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 20 maio 2021.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm. Acesso em: 20 maio 2021.

CARNEIRO, S. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO, J. J. de. *A luta antirracista dos acadêmicos deve começar no ambiente acadêmico*. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. (Série Antropologia, 394).

CARVALHO, J. J. de. Apresentação. In: SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2015. p. 9-15.

CARVALHO, J. J. de. *Sobre o notório saber dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior e pesquisa*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2016. (Cadernos de Inclusão, 8).

CARVALHO, J. J. de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGUÉL, R. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 79-106.

CARVALHO, J. J. de. Notório saber para os mestres e mestras dos povos e comunidades tradicionais: uma revolução no mundo acadêmico brasileiro. *Revista da UFMG*, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 54-77, jan./abr. 2021.

CARVALHO, J. J. de; FLÓREZ, J. F. Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocêntrico. *Nómaditas*, [s. l.], n. 41, p. 131-147, 2014.

DE CERTEAU, M. A economia escriturística. In: DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 221-246.

DE GOBINEAU, A. *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Joinville: Editora Clube de Autores, 2022.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. São Paulo: CLACSO, 2005. p. 25-34.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FANON, F. *Por uma revolução africana: textos políticos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FIRMIN, A. *De l'égalité des races humaines*. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

FIRMIN, A. *The equality of the human races*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

FREUD, S. *Obras completas: volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia, ("O caso Schreber")*, artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. *Obras completas: volume 13: conferências introdutórias à psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, G. *Interpretação do Brasil*. São Paulo: Global, 2015.

GOLDBERG, D. T. *The racial state*. Oxford: Blackwell, 2002.

HAMILTON, C. V.; KWANE, T. *Black power: politics of liberation in America*. New York: Random House, 1967.

JUNG, C. G. Prefácio. In: WILHELM, R. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 2006.

JUNG, C. G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2014.

LACAN, J. *O seminário: livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *O seminário: livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LÉVI-STRAUSS, C. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MENDES, M. M. Raça e racismo: controvérsias e ambiguidade. *Vivência: revista de antropologia*, [s. l.], n. 39, p. 101-123, 2012.
- MONTESQUIEU, C. S. *O espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PONSO, L.; ALBERNAZ, P. Relatos de experiências sobre o Encontro de Saberes na UFRR e na FURG. *Revista Mundaú*, [s. l.], v. 2, n. 9, p. 124-143, 2021.
- SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2015.
- SANTOS, A. B. dos. Cupim que vai pra festa de tamanduá. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 246-252, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha/article/view/36041>. Acesso em: 20 maio 2021.
- SOUZA, M. S. R. de. Posfácio. In: SANTOS, A. B. dos. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa: Universidade de Brasília: Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico: Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação, 2015. p. 105-118.
- TERRA, R. R. Humboldt e a formação do modelo de universidade e pesquisa alemã. *Cadernos de Filosofia Alemã*, [s. l.], v. 24, n. 1, p. 133-150, 2019.
- WILHELM, R. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 2006.
- WOOD, E. M. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. Tradução: Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011.

Recebido: 31/05/2021 Aceito: 14/02/2022 | Received: 5/31/2021 Accepted: 2/14/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

A categoria de lugar e sua relevância para as ciências sociais: uma reflexão a partir de conflitos ambientais em Moatize (Moçambique) e Araxá (Brasil)

The category of place and its relevance to social sciences: reflections on environmental conflicts in Moatize (Mozambique) and Araxá (Brazil)

Anselmo Panse Chizenga^I

<https://orcid.org/0000-0002-2002-008X>
anselchiz@gmail.com

Gabriela Blanco^{II}

<https://orcid.org/0000-0002-2815-1228>
gabrielita.blanco@gmail.com

Jalcione Almeida^{III}

<https://orcid.org/0000-0002-8915-0579>
jal@ufrgs.br

^I Universidade Pedagógica de Maputo – Maputo, Moçambique

^{II} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Sociologia (bolsista Capes)

^{III} Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

Resumo

O artigo trata das potencialidades da categoria de *lugar* para os estudos em ciências sociais sobre conflitos ambientais e desenvolvimento. Toma-se como base de análise os efeitos gerados pelos megaempreendimentos de carvão mineral da Vale Moçambique S.A. em Moatize (Moçambique) e de nióbio da Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração em Araxá (Brasil). Busca-se i) estabelecer relação entre os conceitos-categorias de lugar, território e paisagem; ii) rastrear os processos de construção do lugar a partir da mineração; e iii) apresentar modos outros de habitar o lugar que colocam em xeque a lógica mineira. Para isso, coloca-se a categoria de lugar em diálogo com os debates no campo da antropologia da natureza e na abordagem pós-estruturalista. Conclui-se que, junto à produção de *lugares mineráveis* por processos de redução e enclausuramento, ocorrem processos de *desidentificação* produzidos pela multiplicidade de práticas dos atores que exploram outros modos de habitar o lugar, coexistindo ou resistindo à lógica mineira.

Palavras-chave: lugar; mineração; Moatize; Araxá.

Abstract

This paper discusses the potentialities of the category of 'place' within social sciences studies on environmental conflicts and development. The analysis is grounded on the effects produced by two mega-development projects, i.e., coal mining operated by Vale S.A. in Moatize (Mozambique), and niobium extraction operated by Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração in Araxá (Brazil). This article aims at: i) correlating concepts and categories of place, territory, and landscape; ii) tracing processes of construction of places through mining activities; iii) presenting other forms of inhabiting places that confront the logic of mining activities. For such, the category of place is brought into dialog with the discussions presented by the anthropology of nature and the post-structural approach. The findings indicate that, in addition to the production of *minable places* through processes of reduction and enclosure, processes of *disidentification* are produced by the multiplicity of practices through which actors explore other manners of inhabiting a place, whether by coexisting or resisting the logic of mining activities.

Keywords: place; mining; Moatize; Araxá.

Introdução: situando as categorias de lugar e conflito ambiental

Ainda pouco exploradas nas ciências sociais, as reflexões em torno da categoria de *lugar* vêm sendo desenvolvidas mais amplamente no âmbito da geografia, em um emaranhado de relações e interferências com outras categorias como “espaço”, “território” e “paisagem”. Empírica e analiticamente, estas se diferenciam com base na diversidade de ações, relações, práticas e o tipo de sociabilidade em questão. Para explorar algumas das potencialidades da categoria de lugar para os estudos nas ciências sociais, demarcando suas distinções em relação a outros conceitos-categorias, considera-se as formulações da geógrafa e cientista social britânica Doreen Massey como um ponto de partida fecundo para a análise.

Segundo essa autora, o espaço compreende a “esfera da existência da multiplicidade [...], na qual distintas trajetórias [sociais, materiais, humanas e não humanas] coexistem” (Massey, 2015, p. 29). Isso equivale a dizer que os *lugares*, *paisagens* e *territórios* remetem a um tipo de espaço definido, no entanto, esses conceitos-categorias constituem instâncias de movimento, vida e abertura do espaço. Tratando-se do lugar, a autora afirma que o destaque ao movimento é particularmente importante, uma vez que os lugares tendem – de modo reacionário – a ser associados aos espaços de “resistência às mudanças”, ou, ainda, opostos ao global. Assim, a autora propõe uma perspectiva de lugar que envolve quatro aspectos fundamentais.

O primeiro aspecto a considerar é o *lugar como não estático*: as relações que o conformam não são coisas inertes, congeladas no tempo, são processos. Em segundo, os *lugares não têm fronteiras* no sentido de divisões demarcatórias – ainda que a definição de “fronteiras” seja muitas vezes necessária para a realização de certos estudos. Segundo Massey (2000, p. 185), “a definição, nesse sentido, não deve ser feita por meio da simples contraposição ao exterior, ela pode vir, em parte, precisamente por meio da particularidade da ligação com aquele ‘exterior’ que, portanto, faz parte do que constitui o lugar”. Em terceiro, os *lugares não têm “identidades” únicas ou singulares*: eles estão cheios de conflitos internos. E, por último, há que se considerar a *permanência de uma especificidade do lugar*, ou melhor, de uma *singularidade própria*, mas como resultante de várias fontes como, por exemplo, a mescla e a diversidade de atores e seus

emaranhados de relações, esta perspectiva ensejada pela noção do lugar para além do espaço (físico), em abertura à multiplicidade.

Neste artigo busca-se explorar as potencialidades da categoria de lugar para estudos que versem sobre conflitos ambientais e desenvolvimento, especialmente quando estes abordam a presença de megaempreendimentos minerários. De modo recorrente na literatura nacional, conflitos ambientais tendem a ser definidos como aqueles que envolvem grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significação do território, não se restringindo apenas a situações em que determinados modos ou práticas já estejam em curso, mas podendo emergir na concepção e/ou planejamento de determinada atividade espacial ou territorial (Zhou; Laschewski; Pereira, 2005). Território, nesse sentido, pode ser compreendido como “um espaço geográfico simbolicamente estruturado e politicamente construído por um determinado coletivo humano” (Machado Araújo, 2015, p. 176, tradução nossa). Assim, ele alude a uma “comunidade política que o constitui e se constitui como tal no simultâneo processo de delimitação, isto é, de demarcação tanto do espaço geográfico como habitat sobre o qual se exerce seu domínio, como da própria extensão do ‘nós’ como identidade coberta e compreendida nesta comunidade” (Machado Araújo, 2015, p. 176, tradução nossa).

Como se pode depreender da definição apresentada, conflitos ambientais – a despeito de serem “ambientais” – tendem a ser construídos, fundamentalmente, a partir da categoria de território, produzindo demarcações a respeito dos grupos envolvidos e suas identidades que, para os casos que serão aqui apresentados e discutidos, mostram-se insuficientes. Partindo-se das contribuições de Doreen Massey, propõe-se, portanto, colocar a categoria de lugar em diálogo com os debates no campo da antropologia da natureza (Ingold, 2015; Latour, 2013; Mol, 2002; Stengers, 2018; Tsing, 2019), acoplado à abordagem pós-estruturalista, no concernente ao regime do poder/saber (Aparicio; Blas, 2018; Escobar, 2007, 2010, 2014, 2016, Foucault, 1996) sobre o lugar. Essa perspectiva direciona o olhar para as *multiplicidades ontológicas*¹ que compõem

1 A concepção de ontologia em uso neste artigo é associada à teoria ator-rede (ANT), segundo a qual as ontologias não precedem, mas são moldadas nas práticas e nas interações, tanto humanas como não humanas. As ontologias performam a si mesmas em mundos. Portanto, as implicações da produção de conhecimento sobre os conflitos ontológicos, além de assumir-se que os objetos, ferramentas e narrativas “estão a serviço ou envolvidos às formas particulares de ser, saber e fazer mundos” (Escobar, 2016, p. 12, tradução nossa), desafiam a pesquisa a indagar →

os diferentes lugares, especialmente quando esses se veem afetados pela presença de megaempreendimentos minerários. Assim, são enfatizados os processos de performar lugares *com* e *a partir* da mineração, adotando-se a definição de Annemarie Mol (2002), para quem performance se refere a “fazer existir, promulgar, tornar efetivo”. O enfoque centra-se na descrição de como as práticas, de formas múltiplas, “fazem existir” os lugares, de modo a não se pensar numa realidade existente fora das práticas, mas como estas estão criando realidades.

Ao tratar como os lugares são performados *com* e *a partir* da mineração, defende-se o argumento de que, se, por um lado, a construção de um *lugar mineável* (Chizenga, 2020), acionado por políticas públicas de desenvolvimento do Estado e pelas intervenções do capital, constitui um enclausuramento e encarceramento ontológico do lugar como um todo, “em termos das entidades individuais e processos históricos constituídos que, operando em diferentes níveis, interagem de formas complexas” (Escobar, 2010, p. 78, tradução nossa), por outro, há a réplica dos atores e suas formas de habitar o lugar que excedem e transgridem os esforços de enclausuramento. Assim, a análise nas ciências sociais, ao rastrear como as práticas colocam em xeque a lógica e a teleologia mineira nos diferentes lugares, pode contribuir para a conformação de uma categoria de lugar que leve em conta as multiplicidades ontológicas que se encontram em jogo quando da presença de conflitos ambientais.

A discussão do lugar nos moldes acima propostos – e sua diferenciação com as categorias de território e espaço – visa ao tensionamento das discussões vigentes e à descentralização da sua conceituação em abordagens das ditas “ciências especializadas”, transpondo conotações reducionistas, simplistas e unanimistas – com pretensão unitária – que estas, a priori, podem revelar. Partindo-se de uma perspectiva socioantropológica, tem-se que o lugar não é a priori sociológico; ao contrário, ele se define por encontros e momentos múltiplos, plurais, diversos e heterogêneos de sociabilidades mais que humanas (que envolvem, assumindo não haver distinção entre sociabilidade humana

→ inicialmente sobre o que conta como conhecimento e que tipos de mundos dão base a diferentes práticas de conhecimento. Desse modo, agregar o(s) pres(pós)suposto(s) ontológico(s) à análise dos conflitos implica “seguir uma rota alternativa, porque antes de aproximar-se deles de maneira direta, como se estivessem ‘lá fora’, nós devemos nos interrogar e revelar as condições de tal possibilidade” (Blaser, 2013a, p. 23, tradução nossa).

e não humana, sociedades e naturezas). Esses encontros podem ser *com* e *entre* humanos e não humanos; eles desafiam e colocam em xeque diferenças, questões políticas e ontológicas dos atores cujas “linhas de peregrinação” se encontram fortemente atadas no espaço físico e para além dele.

Além desta introdução, este artigo divide-se em mais duas partes. A segunda parte apresenta a discussão sobre a ideia de *lugar minerável* a partir das pesquisas empíricas realizadas pelos autores no distrito de Moatize, Moçambique, e no município brasileiro de Araxá, Minas Gerais. No primeiro estudo são enfocadas as relações existentes entre a constituição de um lugar minerável pela mineração de carvão e a performance de existências e corpos ao longo do tempo. Já no segundo estudo é enfocada a multiplicidade ontológica que excede a tentativa de enclausuramento do lugar pela mineração de nióbio, dando destaque à dimensão das identidades que emergem com a conformação de um conflito ambiental envolvendo a contaminação das águas. Por fim, a terceira parte do artigo apresenta, à guisa de uma conclusão, a síntese das reflexões emergidas em campo, procurando demarcar a pertinência da categoria de lugar para a análise de conflitos ambientais.

Lugar minerável: o carvão de Moatize e o nióbio de Araxá

Apesar da distância geográfica e dos contextos sócio-históricos empiricamente distintos, a exploração mineira em Moatize e Araxá revela uma ligação intrínseca com a noção de *lugar minerável* (Chizenga, 2020). Essa noção serve para referenciar as dinâmicas de (des)integração do lugar à teleologia ou à lógica mineral – do nióbio e do carvão mineral – pelas respectivas empresas mineradoras, atreladas às políticas de “desenvolvimento” dos Estados, estas baseadas na exploração intensiva de bens naturais, a fim de sustentar o crescimento das economias centrais e, mais recentemente, de potências emergentes como a China. Todavia, a extração mineira sobrepõe-se a outras sociabilidades no lugar, vinculadas à diversidade de elementos não antrópicos e a dinâmicas complexas e seus *mundos*, invisibilizados pela lógica mineira.

Nos empíricos em questão, o lugar minerável se operacionaliza por meio de processos de governamentalidade (Foucault, 1996) que buscam constituir os corpos; por sua pretensão de ambiente – que separa sociedade de natureza; por

técnicas de planejamento e acumulação a serviço do capital econômico financeiro e seu papel ideológico. O planejamento para a produção/significado/uso do *lugar minerável* não é neutro, é o resultado de práticas tecnocientíficas que, imbricadas de política, são realizadas por técnicos, agentes econômicos, representantes estatais, contribuindo “gradativamente na produção e configuração socioeconômica e cultural” do lugar (Escobar, 1996, p. 217, tradução nossa). Dessa forma, na construção de um lugar minerável, a técnica de planejamento se operacionaliza por meio de sua consideração ou redução aos “bens naturais existentes”, à sua visão instrumental da natureza, isolando-a de toda a multiplicidade e do complexo de elementos não antrópicos existentes, subsumindo-a na pluralidade de relações mais que humanas historicamente constituídas e ligadas à heterogeneidade de formas de habitar que ali coexistem.

Contudo, um lugar minerável é sempre um *lugar em disputa*. Junto à tentativa de enclausurar, há os processos de ruptura e transgressão; concomitante à redução está a diversificação, o excesso, o rearranjo. Os lugares são múltiplos e não é possível defini-los em uma única identidade. Nas especificidades dos empíricos que serão abordados a seguir, pretende-se evidenciar que, a despeito do avanço da mineração constituir uma forma enclausurada e reducionista dos lugares, estes se coroam de inúmeras formas de habitar, de dinâmicas socioeconômicas, de relações comunitárias implícitas à sua concepção de ambiente (como mescla de sociedades e naturezas), que excedem o que políticas de desenvolvimento – calcadas no incentivo aos megaempreendimentos de exploração mineral – almejam silenciar.

Com respeito à pesquisa em Moatize, de cunho etnográfico e associada a diferentes técnicas de pesquisa (a observação participante e a participação observante, conversas (in)formais, aplicação de entrevistas semiestruturadas e fotografia), ela se desenvolveu nos primeiros semestres de 2015 e 2018. A exploração mineira em Moatize está dividida em duas fases: a primeira, que vai desde o século XIX até meados da década de 1980, fase dominada pela mineração a céu aberto e suas repercussões sociais específicas; já a segunda fase inicia em 2005, com a abertura de licitação internacional para a exploração das jazidas de carvão mineral de alta qualidade e a consequente entrada da empresa mineradora de origem brasileira Vale Moçambique S.A., tornando-se um dos maiores projetos de investimento no mundo. A exploração de carvão pela Vale marca o início da nova fase de mineração na bacia

carbonífera de Moatize, cujas dinâmicas produtivas não permitem a coabitação entre a mineração e outras práticas socioambientais. Do ponto de vista analítico, a segunda fase da mineração em Moatize apresenta características comuns com a primeira, ao mesmo tempo que mantém a sua especificidade no concernente às dinâmicas socioambientais resultantes da exploração mineira a céu aberto.

A pesquisa realizada em Araxá, Minas Gerais, ocorreu no início de 2020. A escolha pelo lugar deu-se em razão da exploração do nióbio, presente no município desde o final da década de 1950. O nióbio é um metal considerado estratégico para a balança comercial do Brasil, uma vez que o país é o seu principal exportador mundial (na forma de liga ferronióbio), sendo responsável por 93,7% da produção mundial e 98,2% das reservas conhecidas no planeta (Departamento Nacional de Produção Mineral, 2016). Do total exportado pelo país, 79% é decorrente da mina de Araxá, considerada a maior do mundo.² Durante o período de estadia em Araxá, realizaram-se entrevistas semiestruturadas e conversas não estruturadas junto a trabalhadores da mineração e moradores não vinculados diretamente à atividade mineral, assim como observações na região do Barreiro, onde se localizam as atividades de mineração de Araxá.

Em decorrência da chegada da pandemia de Covid-19 no Brasil, o trabalho de campo foi interrompido e a análise documental passou a desempenhar um papel maior na pesquisa. Para este artigo, mobilizam-se quatro das entrevistas realizadas em campo (sendo três com trabalhadores da mineração e outra com uma agricultora), matérias jornalísticas que versam sobre as atividades de mineração do município, publicações da empresa mineradora de nióbio, diários de campo e dois relatos presentes em documentário realizado em 2018 por antigos moradores da região do Barreiro sobre o conflito existente com a mineradora em razão da contaminação das águas por bário (Ex-moradores..., 2018).

A seguir, discutem-se os dois estudos realizados, enfocando-se nos elementos que dão sustentação à defesa da pertinência da categoria de lugar para análises sobre conflitos ambientais e desenvolvimento.

2 Demais jazidas do minério no Brasil encontram-se, atualmente, no Amazonas e em Goiás.

Moatize: dinâmica mineral e formas outras de habitar o lugar

O distrito de Moatize localiza-se na província de Tete, região central de Moçambique, com uma extensão de 8.879 km². Em um período de dez anos (2007-2017), a parte sul do distrito registrou aumento na solicitação de licenças mineiras, entrada em funcionamento de projetos mineiros, e um consequente aumento de 31,7% da população, causado em sua maioria pela imigração (Instituto Nacional de Estatística, 2019). Em Moatize encontram-se jazidas de carvão mineral reconhecidas no mundo pela sua quantidade e qualidade, que colocam Moçambique na lista dos dez países com maiores reservas no planeta (Projeto de Carvão de Moatize, 2006; Marques, 2015). Embora os registros historiográficos da confirmação da diversidade de minérios ao longo do vale do rio Zambeze, onde está localizado o distrito de Moatize, datem do início do século XVI, foi no início do século XIX, durante a vigência do regime colonial português,³ que se intensificaram estudos detalhados de prospecção e pesquisa sobre as jazidas de carvão, resultando no início da exploração desse mineral em minas subterrâneas no final desse século, continuando até meados da década de 1980, já sob a égide do governo moçambicano.

Apesar de sucessivas consignações e consórcios das minas de Moatize verificados ao longo do século XIX, a década de 1920 é histórica, pois marca o início da exploração sistemática (extração e comercialização) do carvão de Moatize, sob a concessão da Sociéte Minière et Géologique du Zambeze (CMGZ). A partir dessa década, sob a gestão dessa mineradora, verifica-se a elaboração de mapas e escalas topográficas, bem como a execução de “trabalhos de reconhecimento e levantamento geral das bacias de Moatize, Revúbuê e Murongodzi” (Vasconcelos, 1995, p. 7). Assim, essa década será fundamental para a criação de dispositivos de um lugar minerável, por meio de investimentos massivos e da expansão da rede de transportes terrestres e ferroviários para servir o setor mineiro em face das dificuldades de navegação pelo rio Zambeze.

Durante o período de exploração mineira, Moatize viveu dinâmicas sociais específicas, algumas das quais ocasionadas pela especificidade das minas

3 Esse tema não será aprofundado aqui, mas cabe mencionar que Moçambique foi colônia portuguesa desde o início do século XVI até 25 de junho de 1975. A independência foi alcançada pela via armada, tendo a Guerra de Libertação durado dez anos (1965-1975).

subterrâneas, desde construções e transformações na infraestrutura para aumento do escoamento até o recrutamento e criação de “estoques” de mão de obra ao redor da mina. O que vale destacar aqui são os efeitos sociais derivados desse tipo de mineração (lavra subterrânea), estabelecendo “formas de coexistência [do social] com empreendimentos extrativistas” (Gudynas, 2014, p. 80, tradução nossa), na medida em que a mineração no subsolo não influenciava diretamente as ocupações, atividades e práticas sociais no solo, nem a remoção ou desvio de *entes* naturais (rios, montanhas, vegetação) e socioculturais (cemitérios, roças, bairros), como ocorre atualmente.

Os efeitos (in)desejados da mineração se verificaram durante a primeira fase da exploração mineira marcada pela perda de vida dos trabalhadores na mina. O registro de acidentes de grande magnitude com mortes nas minas de Chipanga datam de março de 1956, quando uma grave explosão resultou na morte de 32 trabalhadores. Matéria publicada pela revista portuguesa *Expresso*, em julho de 2011, recuperou outro acidente, ocorrido em finais da década de 1970, que ficou conhecido como uma das histórias mais sangrentas de ceifa de vidas humanas nas minas de carvão de Moatize. Intitulada “O massacre das minas de Moatize”, a investigação jornalística recuperou relatos de quem viveu os incidentes naquela fatídica tarde:

São 14h30 de terça-feira, 2 de agosto de 1977. Primeiro fora um estrondo forte a estremecer as entranhas do subsolo de carvão e xisto, corroído por intermináveis galerias escavadas pelos seus homens. Seguiu-se um fumo denso a escapar-se da boca de uma das minas que o olhar experiente do engenheiro logo identifica como sendo a Chipanga 3, a mais produtiva de todas as Chipangas em exploração. A cada segundo que passa o fumo adensa-se, mais escuro, e eleva-se no ar, onde vai esboçando a figura terrível de um cogumelo a ondular ao sabor da brisa. Se dúvidas tivesse, elas dissiparam-se: fora mais uma explosão de grisú.⁴ (Castanheira, 2011, p. 42).

4 Substância que resulta da mistura de metano (CH₄) ao oxigênio (O₂) e ocorre naturalmente nas minas de carvão mineral, sendo capaz de produzir facilmente uma explosão na presença de chamas ou de faíscas em ambientes fechados.

Esse relato revela um dos momentos mais tenebrosos ocorridos nas minas de carvão de Moatize, marcado pela perda de mais vidas de trabalhadores negros que entraram na mina de Chipanga 3 no turno da manhã. Na época, os dados oficiais divulgados pelo governo de Moçambique estimavam de 23 a 150 mortos. Entretanto, os números considerados mais fidedignos apontam para 73 mortes, das quais 64 são de mineiros que se encontravam dentro da mina e mais nove de estrangeiros. Presume-se que os estrangeiros mortos foram vítimas da revolta e da fúria de mineiros de outros turnos, familiares e populares chocados com a dimensão da tragédia, pois “os mineiros são [eram] moçambicanos e negros. A hierarquia, pelo contrário, é [era] formada por estrangeiros (portugueses e belgas) e brancos” (Castanheira, 2011, p. 45-46).

A partir do enunciado que revela a identidade e o número dos mortos em trabalho, tem-se por um lado “os mineiros negros” que ficaram soterrados na profundidade da mina, sem mínimas chances de seus corpos serem encontrados e de receberem enterro digno, e, por outro, a hierarquia e os números de quem comandava e coordenava os trabalhos a partir de fora, na superfície da mina (os “estrangeiros”), cujas mortes não resultavam da natureza do seu trabalho, mas da má-fé, da ira dos revoltados. Não obstante sua morte sinistra, seus corpos foram identificados, levados de volta à terra natal. A dinâmica e a hierarquia do trabalho nas minas subterrâneas de Moatize estiveram vinculadas à *necropolítica* (Mbembe, 2011), na medida em que a “capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer” estava ligada à natureza do seu trabalho e categoria, assim como à naturalidade, à raça e ao tipo de (des)cuidado que seus corpos mereciam (Chizenga, 2020).

A exploração efetiva do carvão de Moatize em minas a céu aberto foi realizada até 1986 e incidiu sobre a camada Chipanga,⁵ nome das minas abertas nesse período. Se, em uma primeira fase, o *lugar* está ancorado ao seu potencial carbonífero, à possibilidade de construção de infraestruturas e vias de acesso com vistas a servir ao capital mineiro, já a partir de 2000 a ideia e materialidade de *lugar minável* aparece vinculada ao dispositivo de “desenvolvimento”,

5 Em Moatize foram detectadas seis camadas distintas de carvão com designações e propriedades próprias, sendo a camada Chipanga uma delas. Estudos revelam a forte propriedade física (chega a atingir 32 metros de espessura) e química (se extrai coque de alta qualidade e altos materiais carbonosos para a queima) dos carvões dessa camada. Atualmente, explorado pela empresa Vale, não surpreende que seja o carvão de destaque no mercado global.

que ganhou corpo com a implantação da mina da Vale. Durante a fase de implantação da mina de carvão mineral em Moatize, mais concretamente no dia 27 de março de 2009, a partir da cidade do Rio de Janeiro, a Vale anunciou para o mundo, por meio da sua página oficial, o seguinte:

A Companhia Vale do Rio Doce (Vale) informa que está em curso a construção do projeto Moatize, na província de Tete, Moçambique. Moatize, *o primeiro projeto “greenfield” da Vale na África, possui reservas provadas e prováveis de 838 milhões de toneladas métricas*, constituindo-se na *maior reserva de carvão inexplorada no mundo*. Possui *carvão metalúrgico de excelente qualidade*, do tipo “hard coking coal”, cujo *preço de mercado comanda prêmio* em relação aos demais tipos de carvão. O projeto compreende *investimento de US\$ 1,3 bilhão* e capacidade nominal de produção de 11 milhões de toneladas métricas (Mt) de carvão, composta por 8,5 Mt de carvão metalúrgico e 2,5 Mt de carvão térmico. Estima-se que o início da produção se dê em dezembro de 2010. [...] O projeto da Vale em Moatize envolve também *iniciativas dedicadas ao investimento em capital humano* (saúde, educação e treinamento profissional), *construção de infraestrutura e desenvolvimento de atividade econômica sustentável* (fazenda modelo para produção agropecuária) para a *geração de emprego e renda para a população local*. O modelo adotado é consistente com a prioridade estratégica da Vale na responsabilidade social corporativa e se constitui em novo “benchmark” para o desenvolvimento de projetos no continente africano. (Vale..., 2009, grifo nosso).

O olhar cuidadoso sobre o anúncio anterior revela dados a destacar: i) a existência de quantidades comprovadas de carvão mineral em Moatize constituiu o local como a maior reserva inexplorada de carvão mineral do mundo; ii) as reservas possuem carvão metalúrgico de excelente qualidade, com alto valor comercial em relação à variedade de carvões comercializáveis no mundo; em função disso, iii) a Vale estaria investindo somas vultosas de dinheiro⁶ para a abertura e exploração da mina e, com isso, pretendendo se tornar, a médio e longo prazo, um dos maiores produtores globais, por meio da mais-valia

6 O valor gasto na construção da mina, cerca de US\$ 8,2 bilhões, constitui o maior investimento brasileiro no continente africano até 2015, valor equivalente a mais da metade do PIB anual de Moçambique (Rossi, 2015).

do negócio com o carvão. Essas projeções foram acompanhadas de um conjunto de *performatividades* – no sentido literal, como gerador de um determinado efeito ou ação – no terreno, anunciando iv) a construção de infraestrutura mineira, processos de deslocamento compulsório, a criação de projetos de geração de renda e de infraestrutura social (escolas, hospitais, etc.) compensatórios à população afetada pela implantação da mina e pela mineração.

Os pontos referenciados anteriormente revelam o quanto a exploração da mina de carvão em Moatize seria importante para o crescimento econômico da Vale e para essa afirmar a sua robustez no setor mineiro, na esfera empresarial em nível global. Paradoxalmente, o anúncio tem como título “Vale desenvolve Moatize” (2009), que revela que o regime poder/saber está sendo articulado ao dispositivo da noção de “desenvolvimento”, enquanto técnica de produção econômica, social e cultural do lugar de maneira particular, na medida em que comporta um sentido semântico positivo e desejável a ser instituído sobre uma discursividade negativa existente, axiologicamente construída com base em lógicas, classificações, tipificações, enumerações, condições materiais existentes, formas de habitar o lugar. Melhor dizendo, a percepção de “desenvolvimento” subordinada à instalação da Vale revela uma identidade discursiva e um caráter intervencionista por meio do “desperdício da experiência” (Santos, 2010) das formas de vida, de habitar, do conjunto de experiências, das práticas dos atores e das dinâmicas sociais do lugar que são subsumidos enquanto estratégia “do capital financeiro no processo irreversível de espalhar e especializar o capitalismo” (Gibson; Graham, 1998, p. 179).

A experiência de campo dos pesquisadores permite explorar outras lógicas do lugar provocadas pelo incremento de projetos de mineração de carvão mineral a partir de 2007, com a concessão de licenças de exploração mineira a duas grandes empresas ligadas ao investimento direto estrangeiro (IDE), a brasileira Vale do Rio Doce, ou simplesmente Vale, e a mina de Benga.⁷ Além dessas, que iniciaram a exploração mineira em 2011, o aumento de pedidos e de concessões mineiras a diferentes empresas no seu conjunto consubstanciam

7 A mina passou por dois processos de concessão: inicialmente, pertencia à Riversdale (2009-2010), empresa australiana que obteve sua concessão em 2009; mais tarde, em 2011, a empresa Rio Tinto adquire na totalidade a mina de Benga e outros ativos da Riversdale, tendo explorado a mina até 2014. A partir de 2015, 65% da mina é vendida ao consórcio indiano International Coal Ventures Private Limited (ICVL).

a materialidade do lugar minerável, colocando a “mineração” como o “acontecimento” mediado e articulado ao *dispositivo de desenvolvimento* que opera por meio de processos de classificação em que os “corpos [suas relações com o entorno e formas de habitar] são contados, homogeneizados e cerceados na sua extensão” pela mineração (Appadurai, 2008, p. 179).

Não obstante a “legitimidade” concedida à ideia de lugar minerável com base em diferentes dispositivos, os distintos padrões de mobilização social e as gramáticas de contestação em torno dos efeitos socioambientais ocasionados por empreendimentos mineiros e suas formas de operação, os diferentes segmentos afetados pela mineração, ao colocarem em pauta seu conjunto de práticas e sua trama de relações, revelam o caráter viciado da lógica mineira – assumida pelo Estado, implementador de políticas públicas, e pela empresa, ator empreendedor – de construir e significar o lugar, pois a mineração constitui uma

força de assalto às bases de subsistência de comunidades que haviam mantido certo grau de autonomia [ante o atual estágio de mendicidade instalado]. Por outro lado, o Estado abdicou de seu papel de vetor central da modernização a favor de um mercado capitalista que empurrou a gente a se arranjar *por si só e como puderem*. (Aparicio; Blaser, 2018, p. 112, tradução nossa, grifo nosso).

Tomando-se como arcabouço a materialidade, as ações e os usos sociais, o lugar constitui uma produção intencionada ou não da diversidade de atores com diferentes linhas, movimentos, sentidos, trajetos, projeções e relações multidirecionais que coexistem – pacificamente ou não – e onde seus “habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à do outro” (Ingold, 2015, p. 219). Seguindo essa concepção, o lugar constitui um âmbito de (co)existência de trajetos, afinidades, identidades, alteridades, conflitualidades e diferenças, razão pela qual “é no lugar que vemos emergir territórios, onde identidade e diferença se confrontam e se relacionam, mediadas pela materialidade, onde as diferentes formações de espaço negociam sua primazia e os sentidos atribuídos à materialidade e aos outros” (Turra Neto, 2015, p. 55).

A proposição de Bruno Latour (2013), com vistas à restituição “dos seres da metamorfose”, constitui o ponto de partida para o questionamento da lógica mineral como o único modo de existência. O que interessa destacar diante da lógica mineira é o rastreamento de suas agendas no lugar e os fins

sociotécnicos que ela cumpre. Para tal, a noção latouriana de “caderno de encargos”, no sentido de avaliar, para “cada tipo de seres [articulado à ideia de lugar]”, suas “*exigências essenciais*” (Latour, 2013, p. 182, tradução nossa, grifo nosso), cumpre uma função essencial ao dismantelar a instituição de *valores e formas de ser mineira do lugar*. Esses valores e formas estão vinculados à operacionalização das técnicas de planejamento que se fazem acompanhar da destituição de outras formas de ser, da “materialidade que deve ser combatida”, no sentido de que buscam reduzir o todo à parte, pois a bacia carbonífera – o carvão mineral visibilizado – é parte da diversidade de elementos não antrópicos e da trama de relações mais que humanas de habitar o lugar, enquanto pertencente ao vale do rio Zambeze. No sentido de restituir o lugar e sua ordem do mundo, segue-se a descrição a partir de experiências e do conjunto de práticas humanas – e sua associação com os não humanos – dos interlocutores afetados pela mineração.

Os processos de instalação e desenvolvimento da mineração a céu aberto das empresas Vale e Riversdale (2007-2010) levaram ao reassentamento de cerca de duas mil famílias (a Vale com 1.365 e a mina de Benga com 679), e a um número não especificado de famílias que aderiram a outras formas de compensação para além do reassentamento (indenização total ou parcialmente assistida para a compra/construção de uma casa, pagamento em valor monetário, por exemplo). De acordo com o censo populacional de 2007, a média de pessoas por família na província de Tete era de 4,8 pessoas por agregado familiar, e a taxa de crescimento anual era de 4,2 % (Instituto Nacional de Estatística, 2010). O processo afetou cerca de 10 mil pessoas que, na sua maioria, não tinham um emprego formal e outros serviços ditos essenciais/básicos de saúde, educação, água potável, eletricidade. Todavia, devido às disposições do lugar permitirem práticas heterogêneas de diferentes atividades de subsistência, isso lhes possibilitou ter ou recorrer a bens e serviços de outros modos e meios para além do formal, tendo em conta a diversidade de “recursos” e o conjunto de relações possíveis com o ambiente.

A entrada em funcionamento dos projetos de mineração ocorreu posteriormente ao deslocamento compulsório de famílias localizadas na zona de influência direta dos empreendimentos da Vale e da mina de Benga. Contudo, os locais de reassentamento revelam diferenças morfológicas em relação ao local de proveniência, ligadas à proximidade dos principais braços e afluentes de zonas baixas dos rios Rovúbuè e Moatize. A localização dos assentamentos

originários da população demonstra de maneira implícita que o rio Zambeze, seus afluentes e a vasta rede de ecossistemas variados, fauna, flora, entre outros, são parte estruturante do distrito de Moatize, onde estão localizadas as jazidas de carvão mineral. A bacia do rio Zambeze é a quarta maior bacia hídrica do continente africano e sua abrasadora diversidade de elementos não antrópicos propicia a prática de atividades agrícolas, pesca, caça, criação de animais, produção de carvão vegetal, lenha e outras práticas ecológicas de pequeno e médio porte levadas a cabo pela população, baseadas na combinação de diversas formas de conhecimento ocasionadas por encontros sociais historicamente constituídos e por uma rede descentralizada de comunidades locais, de instituições públicas ao redor do seu núcleo central, a vila de Moatize.

De um modo geral, a região é estruturada pelo rio Zambeze. O vale é um dos “recursos naturais” mais diversificados e valiosos do continente africano. Tal diversidade é referente ao rio e à sua densa rede de afluentes e ecossistemas integrados, que envolvem água, solos, florestas, vida selvagem que permitem que a bacia desempenhe papel relevante e vital para milhões de pessoas ao seu redor, contribuindo para a segurança alimentar e nutricional da população. Todavia, o atual cenário de crescimento do parque industrial e a rápida urbanização aumentam a pressão sobre os “recursos” existentes, tendo efeitos socioambientais profundos sobre a continuidade de formas de habitar das minorias sociais, sobretudo de “mulheres, homens e crianças que têm diferentes níveis de capacidade, habilidades e capacidade de adaptação devido a diferentes papéis, oportunidades e acesso aos recursos” (Comissão do Curso de Água do Zambeze; Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral; Centro de Documentação e Pesquisa da África Austral, 2015, p. 1).

Com o deslocamento compulsório como denominador comum das ações de protesto das populações afetadas pelas empresas, não é possível seguir com a vida que vinham levando, o que os interlocutores verbalizam dizendo: “Lá [de onde foram deslocados] tínhamos experiência de fazer muitas coisas”:

Pesquisador: Por que muito tempo depois, há mais de cinco anos que vocês foram reassentados aqui, sempre se fala de onde vocês vêm, onde a empresa explora carvão atualmente?

Reassentado de Capanga: Posso dizer uma coisa? Uma mulher, quando se casa, está proibida de pensar na casa dos pais? Se ela estivesse bem lá onde se casou,

não ia pensar sempre lá na casa de onde saiu, mas como não está bem, o coração está sempre a pensar em casa do pai e da mãe?

Pesquisador: Então, o que está a acontecer aqui, é igual ao casamento?

Reassentado de Capanga: Faz de conta, casamos e estamos a pensar sempre na nossa casa, lá de onde nos tiraram.

Pesquisador: Mas a empresa já está explorando carvão...

Reassentado de Capanga: Faz de conta, lá era nossa empresa [...], lá nós tínhamos experiência de fazer muitas coisas, alguns estavam a se dedicar mais na *machamba*,⁸ outros se inclinavam na brita, criavam animais, catavam e vendiam terra, pescavam produziam verduras para vender.

Pesquisador: ...e tijolos?

Reassentado de Capanga: Tijolos não posso mentir, os de Chipanga [reassentados pela Vale] é que faziam mais. (Excerto de conversa de campo, junho de 2018).

Capanga, local onde residia o interlocutor, antes de ser reassentado pela mina de Benga, em 2010, localiza-se numa das margens do rio Rovúbuè, um dos afluentes do rio Zambeze, e tem histórico de associativismo agrícola. O interlocutor acima integrava a Associação Integral de Capanga, com parte de seus produtos comercializados na cidade de Tete e na vila de Moatize. Com a abertura da mina de Benga, os associados perderam seu local de produção, seus membros se dispersaram e disputaram entre si o bolo maior do valor da indenização. Apesar de terem solicitado e recebido vários apoios para continuar com as atividades praticadas outrora em outro local, não conseguiram ter êxito, por causa de um conjunto de fatores de ordem física do lugar (por exemplo, rios e disponibilidade de terra para a criação de gado e para o cultivo de hortícolas).

A menção ao fato de “fazer muitas coisas”, na fala do interlocutor, revela a diversidade de práticas e outros lugares de enunciação de parte de nossos interlocutores, entre eles oleiros, curandeiros, carvoeiros, lenhadores, agricultores, pescadores, artesãos, funcionários públicos e/ou privados, etc., mostrando que não se trata de “uma região [lugar] abandonado pelo capital, mas de uma

8 Equivalente à roça no português do Brasil. Pequena área de terra, geralmente utilizada de forma familiar, com produção de alimentos para consumo da família, eventuais trocas e/ou comércio.

região [lugar] composto de numerosos exemplos de economias alternativas comunitariamente constituídas e uma visão promissora com suas potencialidades” (Gibson-Graham, 2011, p. 312-313, tradução nossa). O lugar propiciava o desenvolvimento de práticas feitas em série e em paralelo, ao mesmo tempo que em tais práticas havia a proximidade e o afastamento do rio, morro, mata, argila, proximidade com coletivos humanos, entre outros. Ademais, a fala do interlocutor permite explorar o que se pode chamar de “divisão espacial e especial do trabalho” enquanto reconhecimento de que outras atividades ocorriam com mais intensidade em outros locais, como a olaria em Chipanga, a produção de cereais como mapira (espécie de sorgo produzida no vale do Zambeze) e a mexoeira (*Pennisetum glaucum*, cereal nativo da África) em Malabué e Mithethe, onde se localizavam comunidades reassentadas pela Vale.

A pluralidade de atividades de subsistência desenvolvidas pela população antes do seu reassentamento revela que o lugar era performado por uma ontologia econômica da diferença, as “economias diversas” caracterizadas por diferentes formas de trabalho (não necessariamente assalariadas), formas de transação (não necessariamente mercantis) e *empresas* (não necessariamente capitalistas) (Gibson-Graham, 2008, 2011). Ocasionada pela diversidade de “bens naturais” no seu conjunto, a noção de *vale do rio Zambeze* permite captar o potencial de levar uma vida autônoma com o controle de áreas-chave da vida social, algo além da visão instrumental da natureza e da exploração desenfreada do carvão mineral como simples acessório, refletindo a diversidade de elementos não antrópicos e as dinâmicas sociais heterogêneas como a existência/continuidade do cordão umbilical entre sociedade e natureza.

Através da noção de “cadernos de encargos” e seu compromisso ontológico sugerido por Latour (2013), a instituição do lugar minerável constitui uma forma atomizada, bipolarizada e desestruturante do lugar, na medida em que a mineração em curso implica dissolver – ao mesmo tempo que intensifica os laços intrínsecos entre sociedade-natureza – a pretensão de retirar e transformar os locais de uso comum, a vegetação, a paisagem, os rios, as relações, entre outros “bens naturais”. O lugar, além de passar por processos de desocupação humana, se tornaria chão aberto para a retirada de carvão, acumulação de rejeitos, destroços vegetais e, em função da lógica mineira, outras formas de lugar tendem a “não [serem] descritas, mas condenadas, pois têm o efeito de diminuir aquilo que o *livre mercado* maximiza” (Stengers, 2018, p. 454).

A potência de uma abordagem que inicia mostrando o lugar como espaço pretensamente capturado pelas malhas do capitalismo e sua negatividade mediante a lógica do capital transnacional consiste em mostrar, num primeiro momento, a monstruosidade desse ator transnacional, sua “vontade de poder” e suas controvérsias, na medida em que “a saúde do corpo econômico não equivale à sanidade social, pois as suas ações têm produzido feridas aos outros” (Gibson-Graham, 2011, p. 126, tradução nossa). O conjunto de práticas instituídas, mais do que vinculativo do modo de produção, está atrelado ao “modo de subjetividade, modo de vida” essencial ao modo de produção em questão. No limite, o que está em jogo com a indução das práticas é “uma forma de pensar, de fazer o mundo e do humano” (Laval; Dardot, 2018, p. 15, tradução nossa), vinculada ao modo de ser que leva ao “desperdício da experiência” e de sua vasta rede de relações sociais, econômicas, políticas e às múltiplas maneiras de habitar o lugar que escapam, como o ser curandeiro, oleiro, artesão, construtor, catador de caniço, pescador, lenhador, carvoeiro, comerciante (in)formal, etc., maneiras essas classificadas como desemprego, na lógica capitalista; ademais, vale referir que, no lugar, tais práticas podem ocorrer combinadas em simultâneo, sazonalmente e/ou serem combinadas ao emprego na esfera pública ou privada.

Não obstante a “captura do lugar” (Stengers, 2018) pela mineração ligada ao contexto da “guerra econômica” e a sua associação ao dispositivo de “desenvolvimento”, há que se ter em conta que as práticas de subversão de tal captura estão sempre à espreita, ganhando corpo nas ações e gramáticas de contestação social apresentadas pela população afetada pelas mineradoras, que, de tempos em tempos, rebela-se, abandona as casas onde foi reassentada, contesta a falta de serviços sociais básicos, a perda de terras de cultivo e de plantas medicinais, de produção de lenha e carvão, da terra argilosa, do desvio de rios e locais de uso comum. Esses atores estão constantemente a negociar uma nova pauta com as empresas e/ou governo, ao mesmo tempo que pautas antigas são renegociadas sob novas concepções e percepções que as comunidades vão adquirindo. Simultaneamente, a população conquista e/ou perde batalhas e tenta reviver as memórias do seu passado antes da mineração, porque nas novas formas de viver, tudo depende de dinheiro:

Aqui [onde foi reassentada pela empresa Vale S.A.] temos água de fatura [boleto]; bebe muita água ou se está a tomar muito banho, fim do mês também a conta

de água irá subir [...]. Temos medo de tomar banho e dar água de beber às pessoas porque fim de mês não vamos conseguir pagar a fatura de água. Em Chipanga [onde foi deslocada compulsoriamente pela empresa Vale S.A.] não era assim, os que não tinham dinheiro para pagar iam no rio tomar banho e voltavam para sua casa com lata de água na cabeça [...], lá comia o que a pessoa estava a querer, dependia da força que a pessoa tinha para trabalhar. Está a ver, estamos a lutar como criança para não tirar amendoim; em Chipanga ia comer isso até ficar cansado porque eu cultivava na machamba. (Excerto de conversa de campo, maio de 2018).

O trecho acima desvela uma forma de consolidar a plenitude do lugar e o compromisso ontológico de habitar o vale do Zambeze como “experiência e uma memória ativas, compartilháveis, criadoras de exigências políticas” (Stengers, 2018, p. 452). Nesse sentido, o que se encontra em jogo não são perspectivas diversas acerca de um mesmo lugar, tampouco construções sobre um passado – alternativo – que não existiria mais; o que se encontra em disputa é, precisamente, “diferentes versões, diferentes performances, diferentes realidades que coexistem no presente” (Mol, 2008, p. 68). Portanto, as constantes reivindicações, renegociações e as distintas pautas acionadas pelos afetados – retirados de seus modos e *mundos* de vida e inseridos residualmente no “desenvolvimento” – ao mesmo tempo que permitem que suas formas de habitar o lugar não sejam desonradas, não caiam no esquecimento, demonstram que os atores, mais do que beneficiários do “discurso de desenvolvimento”, se tornaram sacrificados pelo mesmo, pois não só perderam as bases de subsistência, mas seus *mundos*.

Em Araxá, Minas Gerais, o lugar *minerável* não possui uma longevidade histórica secular, nem se consolida a partir de formas e lógicas de mineração antecedentes, tal como Moatize. A mineração é uma prática recente (relativamente à Moatize); ainda assim, atores vinculados a ela acionam a narrativa da excepcionalidade, da “montanha mágica” que tornaria, a partir de seu “descobrimento”, as existências do lugar dependentes da exploração de nióbio. As narrativas colhidas na experiência dos atores, inscritas em suas memórias, corpos e vozes que remontam ao “antes da descoberta do nióbio”, seguindo com a instituição da mineração e toda a sua arquitetura de sentido (infra-estruturas, indicadores socioeconômicos, narrativas, entre outros), revelam

que a noção do lugar, calcada nas (escre)vivências dos atores, está sujeita a práticas e encontros (in)desejados, cuja dinâmica permite configurar certo tipo de conflito ambiental, como se pode ver a seguir.

Araxá: mineração e seus modos de performar o lugar

O município de Araxá localiza-se na mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, em um espaço geográfico compreendido entre o rio Paranaíba (fronteira com Goiás), o rio Grande (fronteira com São Paulo), a confluência desses rios (formando um vértice) e as serras da Mata da Corda e da Canastra (Lima, 2015). Conforme a historiografia do lugar, o nome Araxá tem sua origem no tupi-guarani, significando “lugar elevado” ou, ainda, “lugar onde primeiro se avista o sol”. O termo também é utilizado para identificar grupos indígenas – denominados de araxá ou arachá – que, conforme a narrativa oficial, teriam no passado se estabelecido na região. Tendo em 2021 uma população estimada em torno de 108 mil habitantes (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [2022]), Araxá está entre os primeiros núcleos de ocupação colonial do então denominado Sertão da Farinha Podre, ainda no século XVIII, e foi elevada à condição de cidade em 1865.

Ao contrário de Moatize e outros lugares de Minas Gerais, Araxá não teve sua ocupação no período colonial atrelada a atividades de exploração mineral. Até meados da década de 1950, o que se mostrava presente no município eram outras práticas, ligadas às águas minerais (majoritariamente sulfurosas e radioativas), assim como à agropecuária. As águas minerais de Araxá encontram-se na região do Barreiro, distante cinco quilômetros do centro da cidade. Historicamente, as águas atraíram o gado, em razão do sódio presente em sua composição, assim como grupos humanos que as consideraram curativas e milagrosas (Lima, 2015), tornando o lugar, no início do século XX, uma estância hidromineral com a presença de hotéis luxuosos, nos quais se podiam usufruir diferentes banhos e receituários de consumo dessa água.

Apesar dessas práticas estarem presentes em Araxá há décadas, chama a atenção, contudo, o modo como o lugar passa a ser performado a partir da descoberta do nióbio e das atividades de mineração. Ao se estar no município é possível encontrar referências às empresas mineradoras em diferentes espaços e artefatos, como placas indicando o patrocínio a obras de infraestrutura,

menções de agradecimento em prédios públicos, sinalizações sobre a presença de barragens ou áreas de acesso restrito das empresas, projetos de educação ambiental e preservação de espaços verdes da cidade, entre outros. Para os objetivos deste artigo, são destacados três aspectos – intimamente relacionados – que compõem o modo de performar o lugar pela mineração: i) a descoberta do nióbio como sendo a certidão de nascimento de Araxá; ii) a afirmação de Araxá como um município mineiro de indicadores socioeconômicos melhores que os demais; e iii) o “confinamento” das práticas de lazer e terapêutica associadas às águas do Barreiro como algo do passado.

A descoberta da mina de nióbio deu-se em 1953 pelo geólogo brasileiro Djalma Guimarães, na mesma região onde se encontram as águas sulfurosas e radioativas. Um pouco antes, a presença de fosfato também havia sido constatada, em uma mina ao lado da de nióbio.⁹ Dois anos após a descoberta do nióbio, foi fundada a Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração (CBMM), com o objetivo de realizar a sua exploração. Em 1961, as atividades de lavra e produção foram iniciadas e, em 1965, o grupo Moreira Salles assumiu o controle majoritário da companhia.¹⁰ Conforme dados do relatório de sustentabilidade (Companhia Brasileira de Metalurgia e Mineração, 2019) da empresa, o volume estimado de pirocloro na mina a céu aberto de Araxá é de 829 milhões de toneladas, contendo um percentual médio de 2,5% de nióbio, o que confere ao subsolo do Barreiro a mais alta prevalência de nióbio conhecida no planeta.

Referindo-se à comemoração realizada em 2003 pelo 50º aniversário da descoberta do nióbio, um geólogo aposentado da CBMM – ocupante de diferentes cargos de gerência na empresa ao longo de 30 anos – definiu da seguinte forma o acontecimento:

9 Enquanto a mina de nióbio manteve-se ao longo das décadas sob o domínio de uma mesma empresa, a de fosfato teve diversos “proprietários” (Arafertil, Bunge, Vale Fertilizantes e, atualmente, Mosaic Fertilizantes).

10 A mina de nióbio é, legalmente, propriedade da União. Por contrato, a mina encontra-se dividida em duas: uma parte da CBMM e outra da Companhia Mineradora do Pirocloro de Araxá (Comipa), empresa estatal que é parte da atual Companhia de Desenvolvimento Econômico de Minas Gerais (Codemig). O pirocloro é o mineral ao qual o nióbio está associado na mina de Araxá. A lavra é feita igualmente nos “dois lados”: enquanto a Comipa é responsável pela extração do nióbio, a CBMM é responsável pelo beneficiamento, produção e comercialização do mineral. Do lucro líquido obtido pela CBMM com suas atividades, 25% são destinados à empresa estatal.

Só para você ter ideia, quando fez 50 anos da descoberta, eu chamei o cara que determinou o elemento, o nióbio, pela primeira vez em Araxá, plantei uma árvore com ele, ele nos deu a *certidão de nascimento de Araxá*, que ele tirou da gaveta, “isso aqui foi em 10 de março de 1953”, ele nos deu de presente a *certidão de nascimento*. (Trecho de entrevista, 2020).

A afirmação de que o município *nasceu* com o nióbio exerce um efeito significativo para demarcar a exploração mineral como sendo aquilo que *faz existir* Araxá. Nessa perspectiva, Araxá, nióbio e CBMM enredam-se, ainda que o efeito produzido não seja de uma “unidade”, mas sim de relações marcadas pela colonialidade, na qual a CBMM passa a ser, conforme fala recorrente na cidade, a “mãe de Araxá” e, simultaneamente, conforme a empresa, aquela que “adotou” o nióbio para si. Como declarou o ex-diretor-geral da CBMM (que permaneceu no cargo de 1974 a 2004), “quando conheci o nióbio, ele dormia em um berço a céu aberto, envolto em um corpo mineral chamado pirocloro. Como todo o subsolo brasileiro, ele é filho biológico da União, mas foi adotado pela CBMM na década de 1950 e por mim a partir de 1974” (Vannuchi, 2007, p. 43).

Como apresentado na seção anterior, no caso de Moatize, a exploração econômica das jazidas de carvão possui um percurso histórico longínquo, com uma diversidade de fases e modos de operar. A presença inicial de uma mineração subterrânea, até meados da década de 1980, e a mineração a céu aberto, a partir de 2007 até a atualidade, conformou dinâmicas e efeitos socioambientais distintos. Com a mineração subterrânea puderam coexistir práticas que não operam sob o mesmo pressuposto ontológico (formas outras de trabalho, saúde, transação, etc.). Já a mineração a céu aberto, dominada pela empresa Vale, foi acompanhada de processos de anormalização, erradicação e assalto às formas precedentes de habitar o lugar. Atrelado a isso se tem a bacia de carvão como parte integrante do vale do rio Zambeze, sendo um bem natural diante de outros disponíveis, os quais permitem a multiplicidade de relações socioambientais e possíveis encontros/interpelações humanas e não humanas.

Já no caso de Araxá, não havia atividade significativa de exploração mineral até a descoberta do nióbio em 1953. Ainda assim, a data de descoberta do minério é referenciada na fala de atores envolvidos com sua exploração como sendo a “certidão de nascimento da cidade”. O enclausuramento pretendido se estabelece, dessa forma, a partir de uma tentativa de apagamento do que

havia antes da mineração e, ao mesmo tempo, da estabilização da prática como o único “destino” possível, silenciando o que *segue sendo com* ou *a despeito da* atividade mineira. Da mesma forma, o enclausuramento vai se expressar em uma prática compartilhada na cidade de nomear a companhia mineradora de nióbio como a “mãe de Araxá” – aludindo a uma dependência econômica do lugar à atividade –, junto à afirmação de que “ela poderia ajudar muito mais” ou, de modo mais dramático, à vinculação de sua existência a processos de contaminação das águas e destruição ambiental.

Como bem ressalta Doreen Massey (2015), ao lidar, na prática, com a negociação e heterogeneidade dos lugares, é preciso fugir do romantismo de supor um lugar sem variações e geometrias de poder. Nesse sentido, considera-se que nomear a presença da empresa pelos elementos mencionados anteriormente, longe de se tratar de uma simples retórica, elucida lógicas de poder que se mostram intrínsecas ao modo como a empresa opera e vincula-se aos humanos e não humanos daquele lugar. Ademais, ou precisamente por ligar-se a geometrias de poder – ainda que contingentes –, a própria nomeação da empresa como a “mãe de Araxá” é também objeto de tensionamentos que expressam posições ambíguas acerca do que se espera da empresa e do que também excede a sua presença no lugar.

A busca por “fazer existir” Araxá a partir da mineração produz a consolidação de uma narrativa local acerca de uma dependência mineral *dada*. Como relatou um engenheiro aposentado da mineradora de fosfato, “Araxá é uma cidade agradável do jeito que é, por causa da mineração [...]. Se Araxá não tivesse as mineradoras, seria uma outra cidade” (trecho de entrevista, 2020). A “outra cidade” é, na narrativa dos atores da mineração, a cidade do não desenvolvimento, da falta de infraestrutura, da falta de empregos e de eventos culturais. Em síntese, *um lugar ausente de futuro*. Ademais, a narrativa em questão não circula apenas entre trabalhadores da mineração, mas também em matérias de jornais, em discursos proferidos na Câmara Municipal, em placas fixadas em prédios e obras públicas e em falas corriqueiras de moradores que não necessariamente vinculam-se às atividades de mineração.

Dentre o material documental coletado, um exemplo emblemático é a matéria publicada em 2013 pela revista *Exame*, intitulada “Vida feliz na CBMM – o bônus foi de nove salários para todos”. De expressiva repercussão na época, a matéria afirma que “enquanto o Brasil lamentava o ‘pibinho’

de 2012, a mineradora CBMM teve um ano ótimo. Cada um dos 1.800 funcionários ganhou nove salários de bônus. É o milagre do nióbio” (Loureiro, 2013). A referência a uma “vida feliz” em Araxá, advinda de práticas de trabalho que contrastariam com o restante do país – inclusive com experiências de outras empresas mineradoras –, assim como a afirmação de um “milagre do nióbio” não são arbitrárias. Elas se inserem em uma intensa produção de um ideário de “excepcionalidade” e “magia” do nióbio de Araxá, que levaria a uma situação onde “todos ganham” e onde o desejo por trabalhar na CBMM se imporia como natural.

Para compor a existência de um desenvolvimento/progresso em razão da mineração, há a mobilização de indicadores – “a renda per capita é alta”, “o PIB é elevado”, “o IDH é acima da média” – que sustentariam uma posição diferenciada de Araxá em relação a outros municípios do estado e conformariam uma identidade que se pretende unívoca e inquestionável.¹¹ Como aponta Sally Merry (2011), o estabelecimento dos números como uma descrição objetiva da realidade, que se encontraria fora da interpretação, é um projeto da modernidade. A confiança em representações numéricas simplificadas para o diagnóstico de fenômenos complexos, segundo a autora, teve início com estratégias de governança nacional e análise econômica e migrou, recentemente, para esferas sociais mais amplas, produzindo efeitos decisivos no modo como um determinado conhecimento técnico ocupa o lugar do debate político.

Nesse sentido, cabe questionar-se: os números abarcam a totalidade do lugar? O que se encontra para além da métrica econômica? O que permanece sendo, mesmo quando não está contido, mesmo quando não é lembrado? Nesse ponto destaca-se que, se, por um lado, métricas econômicas são recorrentemente mobilizadas para legitimar a presença da mineradora, por outro, as mesmas métricas são acionadas para destacar que, com toda a riqueza produzida

11 Tratando-se da Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais (CFEM) – comumente conhecida como os royalties da mineração –, Araxá ficou em 20º lugar entre os municípios que mais arrecadaram em Minas Gerais, segundo dados da Agência Nacional de Mineração (2020). Do mesmo modo, conforme dados de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do município encontra-se na 14ª posição no estado (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [2021a]). Por fim, segundo dados de 2019, o Produto Interno Bruto (PIB) do município manteve-se na 17ª posição entre os municípios do estado (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [2021b]), enquanto o PIB per capita não figurou entre os 20 maiores (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, [2021c]).

a partir do nióbio, “a empresa poderia ajudar muito mais Araxá”. Ou, ainda, que as atividades de extração mineral devem existir, desde que não firam a existência de outras práticas presentes no lugar. Como declarou uma agricultora que reside ao lado de uma das mineradoras da cidade, “a gente precisa do nióbio, a gente precisa da mineração de fertilizantes. Eu sou agricultora, eu preciso de fertilizantes. Mas eu preciso dele adequado, não destruindo uma parte para acudir outra, isso não adianta” (trecho de entrevista, 2020).

Segundo Massey (2000), a conceituação de lugar deve partir de sua consideração como sendo não estático, sem fronteiras no sentido de divisões demarcatórias e sem “identidades” únicas ou singulares (estando cheio de conflitos internos), o que, destaca a autora, não retira a singularidade/especificidade de um lugar. Nas suas palavras,

[...] o que é especial sobre o lugar é, precisamente, esse acabar juntos, o inevitável desafio de negociar um aqui-e-agora (ele mesmo extraído de uma história e de uma geografia de “entãos” e “lás”), e a negociação que deve acontecer dentro e entre ambos, o humano e o não humano. (Massey, 2015, p. 203).

Assim, o lugar torna-se potente para pensar as práticas e o encontro de atores que, não necessariamente, possuem “identidades territorializadas”. Sua especificidade residiria no fato de que o lugar se constrói a partir de uma constelação particular de relações sociais que se encontram e se entrelaçam em um locus particular, e não na presença de uma história longa e internalizada. Ou seja, o que a autora propõe é tratar o lugar como um locus de encontro que, segundo sua perspectiva, envolve humanos e não humanos, uma vez que estes últimos têm, também, “suas trajetórias, e a contingência do lugar exige, não menos do que dos humanos, uma política de negociação” (Massey, 2015, p. 228).

Ao tratar da noção de performance, Mol (2018, p. 297) destaca que a potência do seu uso está em considerar que “o presente em si está e permanece instável. Há o aqui e o agora, em que fazendo, *doing*, acontece, mas não é explicado pelo o que aconteceu antes. Existem padrões e rotinas, mas sempre há a possibilidade de surpresas”. Algo que, nos casos aqui analisados, expressa-se pelos encontros que se produzem com e a partir da mineração, seja por um passado que se refaz constantemente, seja por um presente que se engendra por múltiplas práticas e ontologias. O encontro, porém, *não pressupõe a ausência de conflito*.

Dialogando com Bruno Latour (1998), Massey (2015) destaca que o autor se refere à existência, na atualidade, de “novas obrigações da coexistência”, sem enfatizar a conformação e a inevitabilidade do conflito. Para Massey (2015, p. 211), “o que está em questão é o processo constante e conflituoso da constituição do social tanto humano quanto não humano” e a necessidade de uma política que leve em conta o fato de que “entidades e identidades (sejam lugares, clientelas políticas ou montanhas) são produzidas, coletivamente, através de práticas que formam relações, e são essas práticas e relações que a política deve focalizar” (Massey, 2015, p. 212).

No caso de Araxá, a conformação e inevitabilidade do conflito podem ser melhor evidenciadas pelo terceiro aspecto que compõe o modo como o lugar é performado pela mineração, qual seja, a constante tentativa de “confinar” as práticas de lazer e terapêutica associadas às águas do Barreiro como sendo algo do passado. Conforme Glauro Lima (2015), Araxá começou a moldar-se como uma cidade balneária entre as décadas de 1920 e 1940, por meio da articulação de antigas práticas de cura do lugar a um ideário médico-higienista em expansão no período. Engenheiros, administradores, médicos, empresários, banhistas e trabalhadores em geral conformaram o Barreiro como um lugar de hotéis, consultórios médicos, fontes, casas de banhos, praças e jardins, que recebia visitantes em busca de repouso e tratamento para doenças diversas. As águas de Araxá, conforme a autora, foram consideradas um “diamante líquido”, tendo sido recorrentemente comparadas às águas de cidades termais europeias. Como símbolo da construção da estância hidromineral, tem-se a edificação do Grande Hotel, em 1944, por Getúlio Vargas, em funcionamento até hoje. À obra luxuosa vincularam-se famílias de trabalhadores que passaram a residir no seu entorno, em terrenos cedidos na época pelo Estado.

A presença dessas famílias no Barreiro teve fim em 2008, quando uma situação conflitiva deflagrada pela constatação de um nível elevado de bário nas águas que abasteciam as casas fez com que a prefeitura retirasse todos os moradores do lugar (Pinto *et al.*, 2011). O conflito desdobrou-se em processos judiciais de 120 famílias contra as empresas mineradoras da cidade, sendo a CBMM ator central na disputa. O argumento defendido pelas famílias foi o de que o nível elevado de bário nas águas era decorrente das atividades de extração de nióbio, uma vez que foi constatada uma contaminação em 1982, ainda em fase de remediação. Já a CBMM defendeu o argumento de que o nível elevado de bário

era uma característica natural das águas do lugar e que não haveria qualquer relação entre a contaminação de 1982 e os níveis desse metal encontrados na localidade onde as famílias residiam.

A partir do conflito entre antigos moradores do Barreiro e as mineradoras da cidade, sobressai a forte distinção a respeito do modo como as águas do lugar são descritas pelos diferentes atores envolvidos na disputa. Entre atores da mineração é possível encontrar de forma recorrente a defesa de que *as águas não são minerais, tampouco terapêuticas*, como proferiu um engenheiro de minas aposentado, que atuou durante quinze anos na mineração de fosfato:

Araxá sempre foi considerada estância hidromineral. Mas nunca teve água mineral, esse que foi o problema. Começa por aí. E quando falam que é uma água mineral, é uma água mineral de péssima qualidade. Porque ela tem bário e ela tem cálcio. Ou seja, o pessoal vai ter problemas nos rins, cálculo renal. (Trecho de entrevista, 2020).

Na fala, percebe-se a busca por associar, de modo definitivo, o bário a uma propriedade natural das águas que, ademais, denotaria sua péssima qualidade. O caráter terapêutico das águas seria, assim, um grande “mito” da cidade. Descrição semelhante é feita pelo geólogo aposentado da CBMM – que foi ator-chave na construção dos argumentos de defesa da empresa, quando da deflagração do conflito envolvendo a presença de bário nas águas: “Essa água sulfurosa é um horror. Se você tomar um café da manhã com leite ali e for tomar um copo, como muita gente faz, eu não sei como consegue suportar” (trecho de entrevista, 2020). A fala faz referência às práticas, ainda hoje presentes no Grande Hotel, de consumo de doses diárias das águas sulfurosas e radioativas pelos seus hóspedes.

O confinamento das práticas ao passado dá-se, assim, numa tentativa de enquadrar o Grande Hotel e a estância hidromineral como sendo um “conceito de cura ultrapassado, que foi abandonado”. As referidas práticas seriam, portanto, representantes de *um mundo não mais existente*: “Então esse saudosismo, dessas pessoas mais antigas, ‘ah, porque o Grande Hotel’ e não sei mais o que, esquece! A fila andou, a roda girou, o mundo não é esse mais” (engenheiro mecânico aposentado, trecho de entrevista, 2020). Na busca por definir um novo mundo/lugar, chama a atenção, igualmente, como práticas presentes

historicamente no Barreiro são também confinadas ao antigo ou inadequado. Esse mesmo trabalhador, que veio morar em Araxá em razão da mineração, decidiu construir sua residência no Barreiro motivado pela beleza do lugar. Quando questionado sobre mudanças e problemas que ele observaria existirem ali, declarou que

[...] parte da área do parque, do Barreiro, ela foi invadida por criador de cavalo, de vaca e outras coisas mais, que destrói nascente, pisoteia vegetação. Se você andar aqui durante a semana, você vê cavalo e vaca andando, pisando no parque, trazendo carrapato e outros problemas mais. (Trecho de entrevista, 2020).

A percepção de se tratar de *práticas invasoras do lugar* lança luz, uma vez mais, ao conflito entre o que se pretende como definitivo e “atual” e o que, sendo confinado ao passado, segue rompendo, emergindo e ressignificando o presente. Os “invasores” são, precisamente, os antigos moradores do Barreiro, que estabeleceram seu vínculo com o lugar antes mesmo de a mineração existir e que, agora, denunciam práticas diversas de cercamento, contaminação, obstrução de antigos caminhos e destruição ambiental. Como relata um antigo morador, em documentário produzido pelas famílias retiradas:

Eu fui nascido e criado lá, meu pai ajudou na construção do Grande Hotel, trabalhou lá depois até aposentar, e aí deram a casa para ele, porque ele ajudou a construir o Grande Hotel. Aí não tem conceito de invasor, porque ele ajudou a construir o Grande Hotel, trabalhou até aposentar, então ele adquiriu o direito e nós temos o direito também. (Ex-moradores..., 2018).

Para essas famílias, as águas de Araxá, ao invés de serem um “mito” ou uma “farsa”, carregam consigo significados que comunicam acerca de outros modos de praticar a saúde dos corpos, de performar o lugar a partir de vínculos de trabalho entre gerações, ou, ainda, de associar a abundância das águas à existência de uma terra fértil, onde antes “tudo crescia”. As águas de hoje são para eles também *outras águas*: não por uma mudança de percepção acerca do que cura, ou por entenderem que o progresso deve se associar a outras existências. O que ganha destaque é, ao contrário, a existência de águas que hoje têm a sua potência de cura enfraquecida em razão da mineração, em razão de projetos

de lugar que se pretendem hegemônicos: “*Hoje nós não temos mais água mineral. Nós temos engano. Muito triste, né? Deus colocou a água para curar o ser humano, vêm as mineradoras e destroem e causam as doenças para o ser humano*” (antiga moradora do Barreiro 1, Ex-moradores..., 2018).

O lugar, portanto, para os antigos moradores do Barreiro não é o mesmo lugar performado pelas mineradoras. A despeito da tentativa de enclausurar Araxá e o Barreiro a uma identidade unívoca associada à mineração, é na multiplicidade das práticas daqueles que ali habitam que as existências se manifestam e possibilitam narrativas outras que desafiam os projetos hegemônicos de desenvolvimento: “porque o Barreiro é um lugar maravilhoso, é um lugar assim, que *Araxá não é nada sem o Barreiro* (antiga moradora do Barreiro 2, Ex-moradores..., 2018).

Como nos lembra Mol (2018), não existe apenas uma ontologia, seja ela fechada ou aberta, fértil ou rígida. Existem ontologias, advindas da multiplicidade das práticas. No caso de Araxá, a extração do nióbio, simultaneamente, desenvolve e contamina; o uso das águas, ao mesmo tempo, cura corpos e os ameaça. O que se impõe é como, em meio ao conflito, negociar existências? Tratando-se de *lugares mineráveis*, em Moatize ou Araxá, a escolha analítica e política que nos parece mais potente é *dar voz às resistências que se configuram frente aos processos de enclausuramento das identidades*.

À guisa de conclusão: o que fica e o que transcende o lugar minerável

Ao longo do artigo, procurou-se argumentar que junto à produção de lugares mineráveis, realizada por meio de processos de redução e enclausuramento, ocorrem igualmente processos de *desidentificação* – identificação negativa –, a partir das práticas e narrativas dos atores que exploram outros modos de habitar os lugares, coexistindo ou procurando resistir à lógica mineira. No caso de Moatize, o fato de as jazidas de carvão mineral exploradas serem parte integrante do vale do rio Zambeze revela que outros elementos não antrópicos, para além do carvão mineral (águas do rio e seus diversos afluentes, terras férteis, argila, diversidade vegetal e faunística), compõem existências e sentidos. No caso de Araxá, a agricultura, a cura e o lazer são práticas que coexistem com o lugar minerável (ainda que a mineração se mostre, atualmente, predominante

e enclausuradora). As identidades se vinculam, se atritam e são, muitas vezes, reconstituídas de modo simultâneo pelos atores.

Em ambos os estudos apresentados, a categoria de lugar é mobilizada a fim de demarcar suas diferenças e potencialidades em relação às categorias de território e espaço, especialmente quando da análise de conflitos ambientais. Na definição comumente atribuída a esses conflitos – e apresentada no início deste artigo – a mobilização da categoria de território traz consigo o risco de se cair em uma análise que reduza, por um lado, os conflitos ambientais a “lutas e disputas por recursos naturais”, uma vez que território pode ser compreendido como o domínio de uma materialidade unívoca (havendo divergências apenas nos modos diferentes de sua “apropriação”) e, por outro, que afirme uma ideia de que a conformação de conflitos ambientais deva passar pela existência de grupos detentores de identidades “estáveis” e/ou fixadas antagonicamente.

Parte dessas preocupações acerca da associação da categoria de território aos conflitos ambientais vem sendo elaborada, de modo frutífero, por autores que procuram pensar conflitos ambientais em uma perspectiva não apenas epistemológica, mas também ontológica. Arturo Escobar (2014, p. 59, tradução nossa), defendendo a existência de ontologias relacionais – no lugar de uma ontologia dualista, típica da modernidade dominante, que nega a existência de outros mundos ao apelar para a ideia de um unimundo (diferentes culturas, mesma “realidade objetiva”) –, afirma que os territórios se tornam “espaços-tempos vitais de inter-relação com o mundo natural” e, nesse sentido, é importante a constituição de uma perspectiva ontológica sobre os conflitos ambientais. De modo semelhante, autores como Mario Blaser (2013b), Marisol de la Cadena (2010) e, no Brasil, Lorena Fleury (2013), alinhando-se à perspectiva das ontologias relacionais, analisam os conflitos ambientais como conflitos cosmopolíticos, uma vez que, “mais do que disputas materiais e simbólicas pelo uso de recursos, estão em jogo *experiências da relação sociedade-natureza* atravessadas pela noção de *desenvolvimento*” (Fleury; Almeida, 2013, p. 142, grifo dos autores).

Os aspectos apresentados neste artigo, resultantes dos estudos empíricos realizados, aliam-se às formulações dos autores supracitados, na medida em que demarcam a necessidade de se considerar a multiplicidade ontológica intrínseca à conformação de conflitos ambientais. Ainda assim, considera-se que a perspectiva aqui proposta, ao enfatizar a centralidade da categoria de lugar para estudos sobre conflitos ambientais, avança nas discussões

até o momento realizadas, uma vez que abarca as heterogeneidades de conflitos que não necessariamente envolvem ontologias e cosmovisões plenamente antagônicas. Sem esvaziar a dimensão política dos conflitos, a categoria de lugar permite a análise de contextos nos quais as identidades dos atores não são fixas ou estáveis, mas ambíguas e heterogêneas.

Assim, por exemplo, é possível pensar conflitos nos quais os atores não se posicionam contrários à mineração, mas sim contrários à impossibilidade de suas práticas de cultivo, cura, trocas econômicas, entre outras, coexistirem com a mineração. Ou, ainda, que os atores imbricados nos conflitos sejam, simultaneamente, trabalhadores da mineração – uma vez que os dispositivos de desenvolvimento capturam em grande medida as possibilidades de sua subsistência – e perpetuadores de práticas outras de performance dos lugares, ensejadas pela e na multiplicidade dos vínculos e vivências que não se encerram com o lugar minerável.

Desse modo, atende-se à especificidade de os casos empíricos evidenciarem a pertinência analítica da categoria de lugar para as ciências sociais, pois, além de ser um/uma conceito-categoria de denúncia às (des)integrações perpetradas pela lógica e ontologia mineira e desenvolvimentista, mostra o lugar como sendo um *ente* coroadado de inúmeras formas de habitar, de dinâmicas socioeconômicas, de relações sociais, de formas de ser e fazer o humano que se consolidam, confluem, se (des)enraízam – não obstante a hegemonia do(s) projeto(s) de mineração – e se transformam mutuamente.

Referências

AGÊNCIA NACIONAL DE MINERAÇÃO. Maiores arrecadadores CFEM. In: ANM. [S. l.]: ANM, 2020. Disponível em: https://sistemas.anm.gov.br/arrecadacao/extra/relatorios/cfem/maiores_arrecadadores.aspx. Acesso em: 15 maio 2022.

APARICIO, J. R.; BLASER, M. La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. In: SOLANO, X. L. *et al. Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*: tomo 1. Chiapas: Cooperativa Editorial RETOS, 2018. p. 104-134.

APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

BLASER, M. *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013a.

BLASER, M. Notes towards a political ontology of 'environmental' conflicts. In: GREEN, L. *Contested ecologies: dialogues in the South on nature and knowledge*. Cape Town: HSRC Press, 2013b. p. 13-27.

CASTANHEIRA, J. P. O massacre de Moatize: testemunhos da explosão e da chacina em Moçambique, 34 anos depois. *Expresso*, [s. l.], n. 2022, 30 jul. 2011.

CHIZENGA, A. P. *Os mundos que o "desenvolvimento" (des)integra: dinâmicas do lugar induzidas pela mineração da empresa Vale S. A. em Moatize, Moçambique*. 2020. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.

COMISSÃO DO CURSO DE ÁGUA DO ZAMBEZE; COMUNIDADE PARA O DESENVOLVIMENTO DA ÁFRICA AUSTRAL; CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E PESQUISA DA ÁFRICA AUSTRAL. *Perspectiva ambiental no vale do rio Zambeze*. Harare: [s. n.], 2015.

COMPANHIA BRASILEIRA DE METALURGIA E MINERAÇÃO. *Relatório de sustentabilidade*. [S. l.]: CBPM, 2019. Disponível em: <https://cbmm.com/assets/sustainability-report-2019/pdf/CBMM-Relatorio-de-Sustentabilidade-2019.pdf>. Acesso em: 1 fev. 2020.

DE LA CADENA, M. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond "politics". *Cultural Anthropology*, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PRODUÇÃO MINERAL. *Sumário mineral*. Brasília: DNPM, 2016.

ESCOBAR, A. Planificación. In: SACHS, W. *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder*. Lima: PRATEC, 1996. p. 216-235.

ESCOBAR, A. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y Laraña, 2007.

ESCOBAR, A. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Edições UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Sello Editorial: Universidad del Cauca, 2016.

EX-MORADORES do Barreiro: a verdadeira história: 1ª parte. Documentário produzido pelos moradores do Barreiro, Araxá. [S. l.: s. n.], 2018. 1 vídeo (58 min). Publicado no canal Águas Barreiro de Araxá. Disponível em: https://youtu.be/cWR_OEtj3W8. Acesso em: 17 maio 2022.

FLEURY, L. C. *Conflito ambiental e cosmopolíticas na Amazônia brasileira: a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em perspectiva*. 2013. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FLEURY, L. C.; ALMEIDA, J. A construção da usina hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, n. 4, p. 141-158, out./dez. 2013.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

GIBSON-GRAHAM, J. K. Diverse economies: performative practices for 'other worlds'. *Progress in Human Geography*, [s. l.], v. 32, n. 5, p. 1-20, 2008.

GIBSON-GRAHAM, J. K. *Una política postcapitalista*. Medellín: Siglo del Hombre Editores, 2011.

GIBSON, J.; GRAHAM, K. *O fim do capitalismo (como nós o conhecíamos): uma crítica feminista da economia política*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

GUDYNAS, E. Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas. *Revista en Ciencias Sociales*, Cochabamba, n. 27-28, p. 79-115, 2014.

INGOLD, T. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Araxá. Pesquisas. Índice de desenvolvimento humano. Ranking. In: IBGE. [S. l.]: IBGE, [2021a]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/araxa/pesquisa/37/0?tipo=ranking>. Acesso em: 30 jul. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Araxá. Pesquisas. Produto interno bruto dos municípios. PIB a preços correntes. Ranking. In: IBGE. [S. l.]: IBGE, [2021b]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/araxa/pesquisa/38/46996?tipo=ranking&indicador=46997&ano=2019>. Acesso em: 1 fev. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Araxá. Pesquisas. Produto interno bruto dos municípios. PIB per capita. Ranking. In: IBGE. [S. l.]: IBGE, [2021c]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/araxa/pesquisa/38/46996?tipo=ranking&indicador=47001&ano=2019>. Acesso em: 1 fev. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Araxá. Panorama. In: IBGE. [S. l.]: IBGE, [2022]. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/araxa/panorama>. Acesso em: 10 maio 2022.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *3º recenseamento geral da população e habitação 2007: indicadores sócio-demográficos: Província de Tete*. Maputo: Gabinete Central de Recenseamento, 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. *Recenseamento geral da população e habitação 2017: resultados definitivos – Moçambique*. Maputo: Direção de Estatísticas Demográficas, Vitais e Sociais, 2019.

LATOUR, B. Ein Ding ist ein Thing: a (philosophical) platform for a left (European) party. *Concepts and Transformation*, Amsterdam, v. 3, n. 1/2, p. 97-112, 1998.

LATOUR, B. *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

LAVAL, C.; DARDOT, P. *El ser neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2018.

LIMA, G. *O diamante líquido: história, memória e turismo na cidade balneária de Araxá*. Uberlândia: EDUFU, 2015.

LOUREIRO, M. Vida feliz na CBMM – o bônus foi de 9 salários para todos. *Exame*, [s. l.], 22 fev. 2013. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/revista-exame/a-magica-da-montanha-da-cbmm>. Acesso em: 1 ago. 2018.

MACHADO ARÁOZ, H. El territorio moderno y la geografía (colonial) del capital. Una arqueología mínima. *Memoria y Sociedad*, [s. l.], v. 19, n. 39, p. 174-191, 2015.

MARQUES, L. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

MASSEY, D. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, A. A. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papius, 2000. p. 176-185.

MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

MBEMBE, A. *Necropolítica: el gobierno privado indirecto*. [S. l.]: Melusina, 2011.

MERRY, S. Measuring the world: indicators, human rights, and global governance. *Current Anthropology*, [s. l.], v. 52, n. S3, p. S83-S95, Apr. 2011.

MOL, A. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press, 2002. (Series Science and Cultural Theory).

MOL, A. Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas. In: ARRISCADO NUNES, J.; ROQUE, R. *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Afrontamento, 2008. p. 63-78.

MOL, A. Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado. Uma entrevista com Annemarie Mol. *Interface*, [s. l.], v. 22, n. 64, p. 295-305, 2018.

PINTO, C. L. *et al.* Estudo de caso: principal polo produtor de fosfato e nióbio do país. In: RECURSOS minerais e sustentabilidade territorial: grandes minas. Rio de Janeiro: Centro de Tecnologia Mineral/Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações, 2011. p. 283-306.

PROJETO DE CARVÃO DE MOATIZE. *Estudos de impacto ambiental, Complexo Industrial de Moatize*: v. II – B. Maputo: [s. n.], nov. 2006.

ROSSI, A. *Moçambique: o Brasil é aqui*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [s. l.], n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TSING, A. L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: Mil Folhas, 2019.

TURRA NETO, N. Espaço e lugar no debate sobre território. *Geograficidade*, [s. l.], v. 5, n. 1, p. 52-59, 2015.

VALE desenvolve Moatize. In: VALE. [S. l.]: Vale, 27 mar. 2009. Disponível em: <http://www.vale.com/brasil/pt/investors/information-market/press-releases/paginas/vale-desenvolve-moatize.aspx>. Acesso em: 31 maio 2021.

VANNUCHI, C. *Memórias de um vendedor de nióbio*: José Alberto de Camargo e a CBMM – trinta anos de desafios e conquistas. São Paulo: Camilo Vannuchi, 2007.

VASCONCELOS, L. A. *Contribuição para o conhecimento dos carvões da bacia de carvão de Moatize*: Província de Tete, República de Moçambique. 1995. Tese (Doutorado em Geociências) – Faculdade de Ciências, Universidade do Porto, Porto, 1995.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K.; PEREIRA, D. *A insustentável leveza da política ambiental*: desenvolvimento e conflitos socioambientais. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Recebido: 12/07/2021 Aceito: 07/02/2022 | Received: 7/12/2021 Accepted: 2/7/2022



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Desdobramentos atuais da corporeidade e da fenomenologia cultural: uma entrevista com Thomas Csordas

Current unfoldings of embodiment and cultural phenomenology: an interview with Thomas Csordas

Luz Gonçalves Brito¹

<https://orcid.org/0000-0002-1639-3721>

luzgonbrito@gmail.com

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil
Doutoranda em Antropologia Social



Thomas Csordas. Foto: Luz Gonçalves Brito, 2020.

Introdução

Durante meu estágio de doutorado-sanduiche, na Universidade da Califórnia – San Diego, entre o outono e o inverno de 2019 e 2020, tive a honra de ser acompanhada pelo Professor Csordas, que se demonstrou um supervisor encorajador,

ainda que ocupado. Dr. Thomas J. Csordas é Distinguished Professor no Departamento de Antropologia; Dr. James Y. Chan Presidential Chair em Saúde Global; diretor do Programa de Saúde Global; e diretor do Instituto de Saúde Global. O “Seminário de antropologia médica e psicológica”, bem como a disciplina “Cura e significado”, dos quais participei, revelaram-se espaços nos quais brilhavam as valiosas fontes das abordagens que ali floresceram. Nesta entrevista, o Professor Csordas evidencia sobretudo alguns pontos de seu trabalho que são menos explícitos. Como a leitura permitirá verificar, as ideias que compartilhamos trazem instigantes questões que perpassam as potencialidades do pensar corpo, percepção e existência hoje, de modo abrangente e socialmente relevante, para além do mal-entendido de que a fenomenologia se contenta com a descrição do aspecto subjetivo da experiência vivida.

Entrevista

Luz Gonçalves Brito: É difícil começar uma entrevista com você sem tocar na questão da corporeidade. Esse conceito tem sido útil e fértil não somente no campo antropológico, mas também em diferentes disciplinas com interesses tangenciais pela questão do corpo. Você consideraria sua abordagem à corporeidade sua principal contribuição para a antropologia?

Thomas Csordas: Talvez, conquanto deixemos nítido que não me voltei à corporeidade pelo entendimento do corpo por si. Minha meta foi desenvolver um modo convincente de estudar a experiência que, quando comecei aquele trabalho, era considerada muito vaga e ambígua enquanto conceito. Corporeidade, particularmente tal como elaborada por Merleau-Ponty, oferece um modo concreto para entender percepção, existência e experiência vivida, e poderia informar o trabalho etnográfico em relação a dois tópicos que penso ser instigantes. Primeiro, no nível do self eu estava preocupado em entender a natureza do processo terapêutico na cura religiosa, em sua especificidade experiencial, inspirado pelo trabalho de Jerome Frank e Julia Frank, *Persuasion and healing*,¹

1 Ver Frank e Frank (1993).

no qual foi proposto que o mais comum denominador de todas as formas de psicoterapia era que elas se referiam à desmoralização. Segundo, no nível da sociedade eu estava interessado em entender o processo de transformação em jogo nos movimentos religiosos, particularmente dos tipos descritos por Anthony Wallace como movimentos de revitalização que emergiam dentro de sociedades indígenas, tais como Native North America ou mesmo instituições estabelecidas como a Igreja Católica Apostólica Romana. Então, sobre se minha contribuição em todas essas áreas pode ser sumarizada sob o termo corporeidade, a resposta é sim. Entretanto, devo insistir que nem todas as questões são melhor abordadas via corporeidade, e meu próprio trabalho sobre religião e globalização, por exemplo, não é primariamente um estudo em corporeidade. Do mesmo modo, corporeidade não é a única abordagem útil para a experiência. Por exemplo, o trabalho sobre experiência vivida de pacientes psiquiátricos adolescentes recentemente publicado por Janis Jenkins e por mim toca apenas levemente na corporeidade.²

Luz Gonçalves Brito: Sua tradução da fenomenologia em termos antropológicos ocorreu por meio da corporeidade enquanto paradigma analítico, mas depois você delineou considerações sobre percepção e experiência em relação a diferentes situações empíricas. Quais ferramentas metodológicas e analíticas você consideraria menos óbvias que aquelas que poderiam facilmente ser consideradas sua *magnum opus*?

Thomas Csordas: Eu diria que corporeidade é antes um paradigma interpretativo que analítico, e por esses dias me refiro a ela mais como uma posição metodológica, o que é sem dúvida mais preciso. Metodologicamente, eu tenho sempre estado comprometido com interpretação e hermenêutica como o padrão de ouro das ciências humanas, incluindo a antropologia. Também, dado meu comprometimento com um olhar que vê como a antropologia faz uma ponte entre as ciências e as humanidades enquanto uma de suas maiores forças, eu tenho sempre tentado abraçar uma abordagem de “métodos mistos” que suplementam a interpretação com o valor de instrumentos padronizados,

2 O livro mais recente de Csordas, publicado em coautoria com Janis Jenkins, chama-se *Troubled in the land of enchantment*, (Jenkins; Csordas, 2020).

tabelas de dados, e estatísticas — eu não sou averso a contar as coisas, embora minha expertise não se estenda a estatísticas e eu tenha a ajuda de uma consultoria especializada. Devo também admitir ser um estruturalista congênito, significando isso que eu naturalmente penso em binários e não que sou um seguidor próximo de Lévi-Strauss ou Saussure. Por fim, meu trabalho tem elementos de marxismo e psicanálise, mais enquanto necessidade do que em compromissos metodológicos, e também porque o marxismo é para mim uma ponte com a arena política além da academia, enquanto a psicanálise é uma ponte para o mínimo de autoentendimento que eu possa reivindicar.

Luz Gonçalves Brito: Se você pudesse definir a fenomenologia cultural e suas implicações sucintamente, o que diria?

Thomas Csordas: É um método fenomenológico aplicado a dados etnográficos. As implicações são que os dados concretos amortecem o empreendimento intelectual contra abstração indevida, enquanto a imediatez da fenomenologia amortece o empreendimento contra a irrelevância experiencial e política, por conseguinte.

Luz Gonçalves Brito: Em diferentes livros e textos, tais como *The sacred self*³ e “Embodiment: agency, sexual difference, and illness”,⁴ você usou os termos “fenomenologia cultural do self”, “fenomenologia cultural da cura” e “fenomenologia cultural da corporeidade”. Você diria que a fenomenologia cultural é um corpo de teoria, uma teoria do corpo, ou talvez uma teoria antropológica fenomenologicamente inclinada ao corpo como crucial terreno empírico? Ou pode a fenomenologia cultural ser tomada mais como uma abordagem metodológica?

Thomas Csordas: É uma abordagem metodológica. Pertence ao mesmo conjunto de termos tais como antropologia fenomenológica, antropologia existencial, fenomenologia crítica. Não vale a pena, a meu ver, esmiuçar as distinções entre essas frases ou tentar determinar qual é o termo mais abrangente. Autores que usam esses termos dão a eles significados ligeiramente diferentes, mas

3 Ver Csordas (1994).

4 Ver Csordas (2011); este artigo foi traduzido para a língua portuguesa (cf. Csordas, 2013).

em geral compartilham uma preocupação fundamental com a importância da experiência vivida na definição do que somos como humanos.

Luz Gonçalves Brito: Seu trabalho de pesquisa é profuso. E você tem deixado importantes e sólidas contribuições em diferentes áreas do debate antropológico. Estou pensando em textos como “Embodiment as a paradigm to anthropology”,⁵ que é importante em abordagens do corpo; “Somatic modes of attention”,⁶ fundacional para análises culturalmente situadas de diferentes formas de atenção e percepção; “Asymptote of ineffable”,⁷ intrincada e refinada teoria da religião; e *Transnational transcendence*,⁸ importante para entender a globalização da religião. Há algum solo subjacente a seus diferentes interesses de pesquisa ou algum fio que reúna questões tão diversas sobre as quais você tem escrito? Você incluiria a maior parte de seus textos dentro do domínio da fenomenologia cultural, ou esse entendimento seria inacurado?

Thomas Csordas: Para tratar sobre a última questão primeiro, eu não diria que tudo o que fiz pode ser tido como fenomenologia cultural, mas uma predisposição rumo à fenomenologia cultural é um fio comum sempre presente em meu pensamento. Está implícito no trabalho seja enquanto escrevo um artigo acadêmico ou uma canção. O denominador comum é uma sensibilidade para a especificidade e imediaticidade experienciais, e desse ponto de partida delinear as implicações significativas para a vida cotidiana e as consequências políticas para a sociedade mais ampla de qualquer fenômeno sob investigação. Vários textos que você menciona se aproximam pelo fio da corporeidade, mas de modo particularmente cumulativo. “Embodiment as a paradigm to anthropology” e “Somatic modes of attention” eram originalmente uma só peça desajeitada. Eu devo à Janis Jenkins pela sugestão de que seriam mais efetivos

5 Ver Csordas (1990); foi traduzido à língua portuguesa como “A corporeidade como um paradigma para a antropologia” (cf. Csordas, 2008a).

6 Ver Csordas (1993); foi traduzido à língua portuguesa como “Modos somáticos de atenção” (cf. Csordas, 2008b).

7 Ver Csordas (2004); foi traduzido à língua portuguesa, como “Assíntota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião”, parte de um número de *Debates do NER*, seguido de comentários (cf. Csordas, 2016).

8 Ver Csordas (2009).

como artigos separados. “Embodiment as a paradigm to anthropology” usou dados etnográficos sobre a experiência religiosa enquanto um meio para elaborar um entendimento da corporeidade. “Asymptote of the ineffable” reverteu essa estratégia e usou um entendimento da corporeidade para elaborar uma teoria da religião. “Embodiment: agency, sexual difference, and illness” se originou de uma autocrítica quando eu percebi que minha definição da corporeidade como um “campo metodologicamente indeterminado” era muito vaga, e eu me propus elaborar o que constituía esse campo. O artigo é o começo de um projeto ainda não finalizado que busca fazer apenas isso. *Transnational transcendence* é um pouco diferente, não apenas por ser uma coleção editada, mas porque é um conjunto em nível global. Todavia, penso que foi bem-sucedida enquanto coletânea não apenas por definir um tipo de fenômeno social e cultural na antropologia da religião, mas porque preserva um senso de especificidade e imediaticidade experienciais através dos capítulos, e nesse sentido incorpora um elemento de fenomenologia cultural.

Luz Gonçalves Brito: Em seu livro *The sacred self*, você considera a fenomenologia cultural como um “contrapeso” para abordagens semióticas do signo e do símbolo. Como se pode usar a fenomenologia cultural para descrever o significado de situações empíricas em profundidade sem cair na tentação da simples aplicação de categorias ao material de pesquisa etnográfica?

Thomas Csordas: A ideia original é que signo e símbolo têm uma relação abstrata com a realidade, uma relação de representação. A fenomenologia cultural enfatiza o engajamento, especificidade e imediaticidade experienciais dos outros em seus mundos da vida. Em outras palavras, a fenomenologia cultural não pode ser simples aplicação de categorias. Ela é o simples encontro com um fenômeno. Um fenômeno é algo que aparece na experiência.

Luz Gonçalves Brito: Em seu artigo “Asymptote of ineffable”, você apresenta a noção da experiência da alteridade íntima como uma contraparte imanente para a experiência transcendental do Totalmente Outro, asseverando a importância de levar esses dois momentos em consideração para entender a experiência do self como sagrada. Quais seriam alguns desdobramentos futuros dessa noção?

Thomas Csordas: Eu mal posso esperar para descobrir eu mesmo. Um de meus projetos atuais é o estudo do exorcismo católico romano, o qual tem ressurgido globalmente desde a década passada. Uma vez que não há alteridade mais íntima que aquela de um indivíduo possuído por um demônio, ao mesmo tempo nenhuma alteridade mais grandiosa que a batalha cosmológica entre Deus e Satã, estou esperando, a partir da justaposição deles no rito de exorcismo, aprender algo sobre a relação desses dois momentos de imanência e transcendência enquanto fenômenos corpóreos.

Luz Gonçalves Brito: Algumas pesquisas têm trazido o corpo e o self para o debate sobre a secularidade, com resultados interessantes. Eu também tenho tentado especificamente amalgamar o interesse entre o quadro global do fenômeno religioso e o domínio experiencial de imanência tal qual manifesto culturalmente.⁹ Nesse sentido, penso que em “Asymptote of ineffable” e *Transnational transcendence* você trouxe à tona a alteridade íntima como uma pista para apreender esse possível campo de investigação praticamente subestimado. O que pode a fenomenologia cultural – enfocando o corpo, a experiência e o significado – ensinar para a análise da relação entre o nível macro e histórico das sociedades seculares e experiências específicas da imanência?

Thomas Csordas: Eu tenho pensado sobre isso como um bom negócio recentemente. Isso depende de uma interrogação rígida do que queremos dizer por fenômeno – algo que aparece na experiência. Nem a fenomenologia como um ramo da filosofia nem a fenomenologia cultural querem parar na descrição profunda do que reconheço, a experiência, e atribuir significado ao móvel à minha frente ou à cadeira em que estou sentado. Nós temos que entender que “imediatividade” não quer dizer apenas a imediatricidade em frente de seu nariz, mas também o que é imediatamente urgente no campo da percepção. A mudança climática é um fenômeno; desigualdade social é um fenômeno; migração forçada é um fenômeno, e então são legítimos objetos da fenomenologia cultural. Para ser mais preciso metodologicamente, deve haver duas opções para a fenomenologia abordar o nível macro: partir de experiências específicas dos

9 Ver o estudo de Hirschkind (2011), a coletânea de Fedele e Knibbe (2020) e o artigo de Gonçalves Brito (2020).

fenômenos e puxar os fios de como eles estão ligados aos ambientes comportamentais, forças sociais e meios culturais nos quais estão imersos, ou partir do fenômeno tal como existe, seja o macrofenômeno da mudança climática ou o da desigualdade. Meu pensamento aqui é ainda muito preliminar e não estou certo de como começar diretamente na fenomenologia do macro. Contudo, tenho ideias de como começar das experiências específicas e trabalhar em direção ao macro. Por exemplo, vamos interrogar a “corporeidade da Covid-19”. Há um fenômeno específico característico de pessoas chamadas “pacientes de Covid longa”, que parecem ter se recuperado da infecção mas continuam a experimentar múltiplos sintomas por extensos períodos de tempo. Como essas pessoas aprendem a se atentar aos próprios corpos nesse contexto desorientador? E o que isso nos diz sobre o macrofenômeno da doença pandêmica e suas consequências para a vida humana? Imagine um artigo intitulado “Os pacientes de Covid longa e a emergência de um modo somático de atenção”. Novamente, vamos interrogar “a corporeidade do ódio racial e da misoginia”. Qual é a verdadeira experiência de fascistas americanos, ou da polícia que atira em pessoas negras, ou dos madeireiros ou mineiros brasileiros que queimam florestas indígenas? Qual é a experiência de homens que cometem violência doméstica, ou de homens como os “celibatários involuntários” que se ressentem projetivamente de sua própria inabilidade de alcançar intimidade? O que essas experiências nos dizem sobre os macrofenômenos do ódio étni-racial e da misoginia, e suas consequências para a vida humana? Imagine um artigo intitulado “Corpos de ódio: racismo e misoginia como fenômenos intersubjetivos”.

Luz Gonçalves Brito: Grandes antropólogas e antropólogos encontraram inspiração na filosofia. No entanto, enquanto alguns dos filosoficamente inclinados são massacrados por priorizarem as considerações sobre os conceitos em vez do material etnográfico (o eterno debate sobre o teórico e o empírico), alguns antropólogos fenomenologicamente orientados são frequentemente criticados pelos seus interesses no substrato universal da experiência humana em detrimento das considerações históricas e sociológicas dos assim chamados fatos empíricos. Como você lida com essa aporia antropológica aparentemente criada como um resultado das dicotomias epistemológicas sobre as quais a teoria social se baseia?

Thomas Csordas: Você criou uma abertura para que eu conte minha piada assumidamente péssima de que a única diferença entre filósofos e antropólogos é que nós temos dados. Eu tenho tentado usar ideias filosóficas que ajudem a entender dados etnográficos, e usar dados etnográficos que ajudem a entender ideias filosóficas. A relação entre o universal e o particular não é um abismo entre antropologia e filosofia, entretanto. É integrante da antropologia em si mesma, e diz respeito a como entendemos a natureza humana. É *natureza* humana no sentido de que está sujeita a leis naturais universais, ou é natureza *humana* no sentido de que é essencialmente indeterminada e autodeterminante?

Luz Gonçalves Brito: Em sua entrevista com Toniol, Matsue e Pereira,¹⁰ você mencionou uma experiência de ser desencorajado por um professor de fazer pesquisa sobre a religião do peiote entre os navajos, porque você era um estudante de graduação. Felizmente, você recuperou sua vontade de fazer aquela pesquisa anos depois. Você poderia dizer algumas palavras para inspirar as gerações futuras de pesquisadoras e pesquisadores que estão apenas começando suas trajetórias na antropologia, neste mundo cada vez mais turbulento e acelerado?

Thomas Csordas: Meu conselho é se perguntar duas questões sobre o curso de qualquer ação ou tópico de estudo: isso importa? Isso importa para você? Eu realmente conto uma história de ter sido desencorajado de estudar peiotismo e retornado anos mais tarde. Era importante e importava para mim. Eu tenho outra história, que não contei naquela entrevista, sobre como fiz uma viagem de campo preliminar para me preparar para minha pesquisa da tese de doutorado sobre o folclore dos pescadores tradicionais húngaros. A ideia de entender o folclore como “arte verbal em performance” me instigou porque se coaduna com o potencial transformativo da performance. Os pescadores me instigaram enquanto um grupo ocupacional em meu país ancestral onde eles eram conhecidos por ter um repertório folclórico abundante. Quando eu me interroguei se esse projeto importava no mundo e importava para mim, eu abandonei a ideia, em parte porque, no final, eu não pude responder aquelas questões afirmativamente.

10 Ver Csordas (2018).

Referências

- CSORDAS, T. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 5-47, 1990.
- CSORDAS, T. Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, [s. l.], v. 8, n. 2, p. 135-156, 1993.
- CSORDAS, T. *The sacred self*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CSORDAS, T. Asymptote of ineffable. *Current Anthropology*, [s. l.], v. 45, n. 2, p. 163-185, 2004.
- CSORDAS, T. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008a. p. 101-146.
- CSORDAS, T. Modos somáticos de atenção. In: CSORDAS, T. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008b. p. 367-394.
- CSORDAS, T. (ed.). *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- CSORDAS, T. Embodiment: agency, sexual difference, and illness. In: MASCIA-LEES, F. (ed.). *A companion to the anthropology of the body and embodiment*. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2011. p. 137-156.
- CSORDAS, T. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. *Educação*, Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 292-305, 2013.
- CSORDAS, T. Assímtota do inefável: corporeidade, alteridade e teoria da religião. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 29, p. 15-60, 2016.
- CSORDAS, T. Religião, corpo e saúde: uma entrevista com Thomas Csordas. Entrevista a Rodrigo Toniol, Regina Matsue e Pedro Paulo Gomes Pereira. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 22, n. 66, p. 961-966, 2018.
- FEDELE, A.; KNIBBE, K. (ed.). *Secular societies, spiritual selves?: the gendered triangle of religion, secularity and spirituality*. London: Routledge, 2020.
- FRANK, J.; FRANK, J. *Persuasion and healing: a comparative study of psychotherapy*. Baltimore: JHU Press, 1993.
- GONÇALVES BRITO, L. Spirituality and ecology within the phenomenological realm of secularity. *Revista del CESLA*, [s. l.], n. 26, p. 307-326, 2020.

HIRSCHKIND, C. Is there a secular body? *Cultural Anthropology*, [s. l.], v. 26, n. 4, p. 633-647, 2011.

JENKINS, J.; CSORDAS, T. *Troubled in the land of enchantment: adolescent experience of psychiatric treatment*. Oakland: University of California Press, 2020.

Recebido: 30/09/2020 Aceito: 10/01/2021 | Received: 9/30/2020 Accepted: 1/10/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Instruções às/ aos autoras/es

Horizontes Antropológicos é um periódico comprometido com as boas práticas e a ética na gestão dos manuscritos, expressas nas orientações abaixo:

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos originais/inéditos sob a forma de artigos e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

1.1 – As/Os autoras/es que tiverem seus trabalhos publicados devem **observar o intervalo de 18 meses, a contar da data da publicação, antes de realizarem a submissão de um novo artigo.**

2 – O número máximo de autoras/es por artigo é quatro. Aceitamos a **submissão de somente um trabalho por autor/a para cada chamada de artigos.**

2.1 – A submissão de trabalhos deve ser realizada na plataforma SEER (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) e as/os autoras/es devem obrigatoriamente informar: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as/os autoras/es devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento. Não aceitamos a duplicação de publicação ou tradução de artigo já publicado em outro periódico ou como capítulo de livro.

2.2 – Caso haja interesse das/os autoras/es, os artigos podem ser disponibilizados previamente na modalidade **preprint** em <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. Para isso, é necessário o aceite das exigências de conformidade com a Ciência Aberta (**solicite o formulário pelo e-mail** horizontes@ufrgs.br). Neste formulário, as/os autoras/es informam: (a) se o manuscrito é um preprint e, em caso positivo, sua localização; (b) se dados, códigos de programas e outros materiais subjacentes ao texto do manuscrito estão devidamente citados e referenciados; e (c) se aceitam **opções de abertura no processo de avaliação pelos pares.**

2.3 – Como expressão de transparência e reconhecimento das diferentes contribuições de pesquisadores, o texto final, no caso de aprovação para publicação, deve informar ao final, de modo preciso, as contribuições específicas de cada autor/a. As/Os autoras/es também devem especificar formalmente se há ou não possíveis conflitos de interesse na realização e comunicação de suas pesquisas.

2.4 – Os artigos devem ter um título que represente de forma objetiva seu conteúdo, ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas. Caso se trate de artigo sobre pesquisa empírica, o texto pode chegar a 11 mil palavras e deve apresentar a metodologia empregada: como as observações foram coletadas; de onde e como as observações foram extraídas, quais documentos e arquivos foram consultados, em que local e data; quais perguntas de quais surveys foram analisadas; em que contexto, local e data/período foi realizado o trabalho de campo; quantas pessoas foram entrevistadas; qual roteiro foi utilizado; qual técnica de observação foi empregada, etc. Deve ainda explicitar como as observações foram analisadas, quais foram os métodos e técnicas utilizadas na produção de cada gráfico, tabela, figura, descrição e interpretações defendidas.

2.5 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, bem como de uma versão em inglês do resumo (abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (keywords) e versão em inglês do título. No caso de originais em inglês, essas informações devem, também, trazer a versão em português.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT, NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. *In*: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados online, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte tipográfica; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) **itálico**: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) **aspas duplas**: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) **negrito** e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300 dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

5 – A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadoras/es do número temático, levando em consideração pareceres de consultores externos.

6 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivas/os organizadoras/es na contracapa de seus números, em seu website (<https://www.ufrgs.br/ppgas/ha>), em redes sociais, em blogs especializados e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

Declaração de direito autoral

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). O/A autor/a é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista.

Os artigos, depois de examinados pelos editores, são avaliados por consultores da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras e com comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelos editores como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar as sugestões dos pareceristas na versão final.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.

Instructions to authors

Horizontes Antropológicos is committed to good practices and ethics in the management of manuscripts, as expressed in the guidelines below:

1 – *Horizontes Antropológicos* publishes original/unpublished works in the form of articles and interviews in Portuguese, Spanish, French or English.

1.1 – Authors who have their work published must observe the **interval of 18 months, from the date of publication, before submitting a new article**.

2 – The maximum number of authors per article is four. **For each call for papers, we accept the submission of only one work per author.**

2.1 – The submission of papers must be held in the OJS platform (<https://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>) and the authors must inform: name, e-mail, ORCID registration number and institutional affiliation (with City, State and Country). To ensure the integrity of the blind peer review, the authors must exclude any identification of authorship, including in references and footnotes. In Microsoft Office and PDF (Adobe Acrobat) files, the authorship ID must be removed from the document properties. We do not accept duplication of publication or translation of articles already published in another journal or as a book chapter.

2.2 – If there is interest from the authors, the articles can be previously made available in the **preprint** mode at <https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/index>. For this, it is necessary to accept the requirements for compliance with Open Science (and **request the form by e-mail** horizontes@ufrgs.br). In this form, the authors inform: (a) if the manuscript is a preprint and, if so, where is allocated; (b) whether data, program codes and other materials underlying the text of the manuscript are properly cited and referenced; and (c) if **openness options are accepted in the peer review process**.

2.3 – As an expression of transparency and recognition of the different contributions to the research, the final text, in case of approval for publication, must inform at the end, in a precise manner, the specific contributions of each author. The authors must also formally specify potential conflicts of interest in their research.

2.4 – Articles must have a title that objectively represents their content, also be written in double space and have up to 10,000 words, including references and footnotes. In the empirical researches, the text can reach 11,000 words and must present the methodology: how the observations were collected; where and how the observations were extracted, what documents and files were consulted, in what place and date; which questions from which surveys were analyzed; in what context, place and date/time period the fieldwork was carried out; how many people were interviewed; which guide was used; which observation techniques were employed, etc. It must also explain how the observations were analyzed, what were the methods and techniques used in the production of each graph, table, figure, description and interpretations.

2.5 – Articles must contain an abstract written in simple space and with up to 150 words and four keywords, as well as a Portuguese version of the abstract, keywords and title.

3 – For quotes and references, the journal follows the ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) standards NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes must appear at the bottom of the page (as footnotes). Bibliographical references must appear alphabetically in the end of the text.

3.2 – Direct quotes must appear in the main body of the text and present: author's last name, year of publication, page indication. In indirect quotes the page indication is optional, according to the models:

According to Lancaster (1992, p. 173): "Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology."

We know that "machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology" (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct quotes with more than three lines must appear in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews must follow the same format, as in the example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text must follow the guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTERIO DE SALUD. Unidad Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. *In*: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic production: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date as indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific events: name of the event, number (if there is), year and place (city), title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific event: author(s), title of the paper presented followed by the expression “*In:*”, name of the event, number (when applicable), year and place (city) where the event occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final pages of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media must be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) must be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. *Cruzando fronteras en América Latina*. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors must follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: in direct quotes with less than 3 lines; in words which have an unusual connotation and in those which should receive particular emphasis;
- c) **bold** type and underlining should be avoided.

4 – Any illustrations (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression), in the final size intended for publication and at 300 dpi resolution. Maximum width: 4.56 inches (11,6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) or 1368 by 1890 pixels.

5 – The publication of the articles will be decided by the editors of the journal and the coordinators of the issue, taking into consideration the peer reviews.

6 – In order to broaden the collaborations, *Horizontes Antropológicos* makes a wide dissemination of the theme of its forthcoming issues and of the respective coordinators on the back cover of its printed version, on its website (<https://www.ufrgs.br/ppgas/ha/index.php/en/>), on social media, on specialized blogs and on newsletters of social sciences professional associations.

Copyright statement

Submission of works automatically implies the immediate and free assignment of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). The author is fully responsible for the content of the article and continues to hold all copyrights for subsequent publication. Also must, if possible, include the reference to the first publication in *Horizontes Antropológicos*.

The articles, after examination by the editors, are evaluated by experts from national and international institutions of teaching and/or research. To be accepted for publication, the articles must be considered by the editors, must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers in their final version.

There is no fee for submission, evaluation or publication of articles.

Temas dos números anteriores

1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

1996

- 4 Comida

1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

Temas dos números anteriores

2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo: etnografias de práticas e políticas

2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

2020

- 56 Imitação, simulacro e falsificação
- 57 Antropologia da biossegurança
- 58 Antropologia histórica e povos indígenas

2021

- 59 Covid-19. Antropologias de uma pandemia
- 60 Antropologia da criança
- 61 Governança reprodutiva

2022

- 62 História das antropologias do mundo

Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2022/2023/2024

Número 64

Antropologia e deficiência

organizado por Patrice Schuch, Valéria Aydos, Anahí Guedes de Mello e
Sahra Gibbon

Envio de artigos: de 01/06/2021 a 30/09/2021

Número 65

Antropologia e democracia

organizado por Eduardo Dullo, Katerina Hatzidiki e Leticia Cesarino

Envio de artigos: de 01/10/2021 a 31/01/2022

Número 66

Antropologia e crise ambiental

organizado por Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert e Don Nelson

Envio de artigos: de 01/02/2022 a 31/05/2022

Número 67

Antropologia, artes e políticas

organizado por Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca

Envio de artigos: de 01/06/2022 a 30/09/2022

Número 68

Etnografias do digital

organizado por Jean Segata e Theophilos Rifiotis

Envio de artigos: de 01/10/2022 a 31/01/2023

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Apresentação: Negritude e relações raciais: racismo e antirracismos no espaço atlântico – Cédric Audebert; Denise F. Jardim; Handerson Joseph; Osmundo Pinho / **Artigos:** Evocações da escravidão. Sobre sujeição e fuga em experiências negras – María Elvira Díaz-Benítez; Everton Rangel / La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación en una fiesta tradicional – Valentina Brena / *América Ladina* e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez – Aristeu Portela Júnior; Bruno Ferreira Freire Andrade Lira / Biologicismo (racismo) y clasismo. Los/as actuales “negros/as” en Córdoba, Argentina – Juan Manuel Zeballos / Antinegritude: ser negro e fobia nacional – Maria Andrea dos Santos Soares / Os “múltiplos afluentes” que permeiam as relações raciais contemporâneas: problematizações sobre branquitude, políticas de inimizade e segurança pública – Mari Cristina de Freitas Fagundes; Paula Correa Henning / A categoria “afro-indígena” na Amazônia paraense: usos, confluências e ambivalências em debate acadêmico – Mônica Prates Conrado; Thiane de Nazaré Monteiro Neves Barros / As musicovivências do reggae e suas pulsões de (re)existência – Anderson de Jesus Costa / Ouve, meu filho, o silêncio: a experiência racial de Dorival Caymmi e a epistemologia silenciosa dos candomblés – Vítor Queiroz / Incorporando a mestiçagem: a fraude branca nas comissões de heteroidentificação racial – Gabriela Machado Bacelar Rodrigues / Encontro de Saberes: por uma universidade antirracista e pluriépistêmica – Pablo de Castro Albernaz; José Jorge de Carvalho / **Espaço Aberto:** A categoria de lugar e sua relevância para as ciências sociais: uma reflexão a partir de conflitos ambientais em Moatize (Moçambique) e Araxá (Brasil) – Anselmo Panse Chizenga; Gabriela Blanco; Jalcione Almeida / Desdobramentos atuais da corporeidade e da fenomenologia cultural: uma entrevista com Thomas Csordas – Luz Gonçalves Brito

Temas dos próximos números e organizadores:

Antropologia e deficiência – Patrice Schuch, Anahí Guedes de Mello, Valéria Aydos e Sahra Gibbon

Antropologia e democracia – Eduardo Dullo, Katerina Hatzidiki e Leticia Cesarino

Antropologia e crise ambiental – Ana Luiza Carvalho da Rocha, Cornelia Eckert e Don Nelson

Antropologia, artes e políticas – Vitor Grunvald, Paulo Raposo e Roger Sansi Roca

Etnografias do digital – Jean Segata e Theophilos Rifiotis