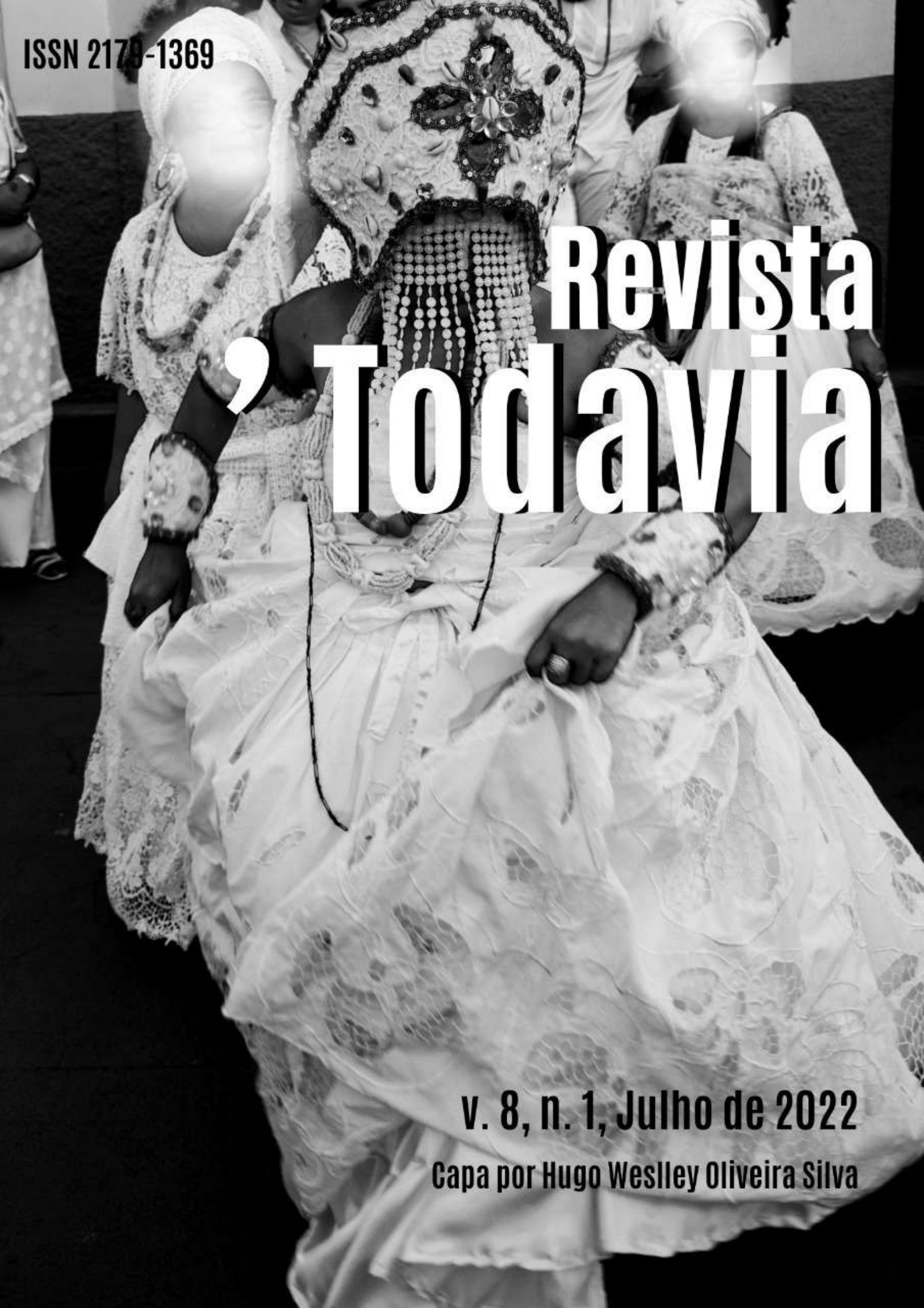




ISSN 2179-1369

Revista , Todavía

v. 8, n. 1, Julho de 2022

Capa por Hugo Wesley Oliveira Silva

Todavia

Revista semestral do Programa de Educação Tutorial - Ciências Sociais da UFRGS, destinada a incentivar a produção científica de graduandos de Ciências Sociais e Humanidades.

Volume Oito - número um - Julho/2022

PET - Ciências Sociais UFRGS

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Reitor:

Carlos André Bulhões

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretor:

Hélio Ricardo do Couto Alves

Programa de Educação Tutorial - Ciências Sociais

Tutora:

Luciana Garcia de Mello

EDITORIA-CHEFE

Luciana Garcia de Mello

COMISSÃO EDITORIAL

Eduardo Massena de Castro (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Esther Kruger Silveira (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Jeferson Leal de Fraga (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Júlia Ferreira Correa (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Luciana Garcia de Mello (Sociologia - UFRGS)

Maria Fernanda Formigoni da Silva Fontoura (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Milena Weber Rodrigues (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Natália Maluf da Rosa (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Pietro Bueno Longoni (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Rafaela Almerindo Rodrigues (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Renata Tomazi Michelotti (PET Ciências Sociais – UFRGS)

Tifani Isabele de Fraga Medeiros (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Vitória Nunes Dutra (PET Ciências Sociais - UFRGS)

CONSELHO EDITORIAL

Andréa Borges Leão (UFCE)

Antonella Tassinari (UFSC)

Djiovan Vinícius Carvalho (UPF)

Francini Venâncio de Oliveira (IESP-UERJ)

Frederic Vandenberghe (IESP-UERJ)

Gizele Zanotto (UPF)

Jean Segata (UFRGS)

José Benevides (UFMA)

Ricardo Mariano (USP)

Tatiana Savoia Landini (UNIFESP)

EQUIPE TÉCNICA

Gabriel de Ávila Othero (Letras – UFRGS)

João Manoel Pinto Alves (Letras – UFRGS)

Brenda Mensch (Letras – UFRGS)

Ediele Maria Rodrigues de lima (Letras – UFRGS)

Felipe Pergher (Letras – UFRGS)

Cristiane Miglioranza (Ciências Sociais - UFRGS)

Milena Weber Rodrigues (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Tifani Isabele de Fraga Medeiros (PET Ciências Sociais - UFRGS)

Expediente:

Programa de Educação Tutorial – PET Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Endereço: Av. Bento Gonçalves 9500, Campus do Vale, Agronomia CEP 91509-900. Porto Alegre/RS. Prédio C2, sala 205.

Correio eletrônico: revistatodaviaufrgs@gmail.com

Capa: Hugo Wesley Oliveira Silva

Contracapa: Hugo Wesley Oliveira Silva

Artes do miolo: Hugo Wesley Oliveira Silva

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades

Bibliotecária responsável: Tatiane Soares Jesus, CRB 10/1871

Todavia/Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Educação Tutorial - Ciências Sociais – Ano 4, n.6 e 7 (2015). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PET - Ciências Sociais, 2015. ISSN 2179-1368 (on-line). Semestral.

Publicação eletrônica disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revistatodavia/index>.

1. Ciências Sociais 2. Antropologia 3. Ciência Política.

Base de Dados:

Academia.edu - <https://ufrgs.academia.edu/RevistaTodavia>

Portal LiVre - <http://www.cnen.gov.br/centro-de-informacoes-nucleares/livre>

Sumários.org: <https://www.sumarios.org/revista/revista-todavia>

Indexadores de Métricas:

Google Scholar - <https://scholar.google.com.br/?hl=pt>

Siga o PET Ciências Sociais - UFRGS nas redes sociais e acompanhe as atualizações da Todavia:

Instagram: <https://instagram.com/petsociaisufrgs?igshid=wqz7txkwqwg4>

Facebook: https://m.facebook.com/petsociaisufrgs/?locale2=pt_BR

Twitter: <https://twitter.com/petsufrgs?s=09>

Youtube: https://www.youtube.com/channel/UCZtlG-IpgFk4kw4BzDm_IQ



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, US.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
ENTREVISTA COM HANDERSON JOSEPH	8
VIVENDO DE AMOR PRETO COMO CURA: UM SALVE AO PENSAMENTO DE MULHERES NEGRAS	18
Nina Fola	18
Aline de Moura Rodrigues	18
COR E RAÇA NA SOCIABILIDADE BRASILEIRA: RESULTADOS DA ESCRAVIDÃO E DO MITO CRIADOR NACIONAL	28
Filipe Campello da Rosa	28
A INQUISITORIEDADE DO PROCESSO PENAL BRASILEIRO À LUZ DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO	44
Joana Carvalho Gutierrez	44
A PROBLEMÁTICA DO SUJEITO: RELEITURA DAS TRÊS FASES DE MICHEL FOUCAULT	64
Barbara Jungbeck	64

APRESENTAÇÃO

Sejam todes muito bem vindes à nova publicação da revista Todavia! Estamos imensamente felizes em convidar a todes para a leitura do Volume Oito - número um - Julho/2022 da nossa querida revista discente.

Como sabemos, é costume em nossas edições da Todavia, informar e relembrar nossos leitores sobre a caminhada do nosso grupo editorial entre o intervalo de publicações do periódico. Deste modo, gostaríamos de informar que a equipe editorial da Revista Todavia está passando por mais um período de mudanças! Isso mesmo, novidades! Por consequência da vida acadêmica como ela é, alguns de nossos bolsistas estão passando pelo período de formatura e, à vista disso, recebemos três novos bolsistas para integrar nossa equipe.

Em sequência, gostaríamos de informar que publicamos um relato de experiência do tipo ensaio intitulado *Aprendendo a editar, ensinando a publicar: caminhos para a produção científica na graduação em Humanidades*, na Revista Ensaio, v. 19, jul.-dez., 2021, p.121-131. Neste relato, tivemos o prazer de relatar nossa participação no *IV Fórum Revistas Digitais de Discentes em Ciências Sociais*, o início da revista Todavia e sua trajetória bem como a nossa metodologia de trabalho, desafios e perspectivas.

Ademais, como relatamos no volume anterior, a revista Todavia passou a receber trabalhos científicos e artísticos por fluxo contínuo através da plataforma SEER/OJS 3. Sendo assim, ainda estamos passando pelo período de adaptação dessa novidade. No entanto, acreditamos que este é um grande passo para garantir um trabalho mais fácil e acessível para editoras e para autoras que pretendem publicar seus trabalhos conosco.

Além disso, neste volume tivemos o prazer de contar com uma entrevista por e-mail feita com o professor Handerson Joseph, tratando de sua experiência e trajetória acadêmica. Desde o Haiti, à República Dominicana, à Honduras, à França e, finalmente, ao Brasil, Handerson demonstra intensa experiência de vida, a qual profundamente conectada com sua admirável carreira acadêmica. Pesquisando temas como a questão racial no Brasil e no Caribe, a relação migratória entre o Haiti e o Brasil, elementos identitários da cultura negra em duas situações territoriais distintas na América Latina, entre outros. Além desse conhecido currículo, Handerson demonstra como teve profundo - e fundamental - apoio familiar nos estudos, bem como o ponto de virada que o levou efetivamente a apaixonar-se pela Antropologia: a Antropologia Filosófica, culminando em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), sobre o caribenho Frantz Omar Fanon. Ele ainda relata sobre uma temática recente de sua vida docente, sua percepção do racismo estrutural presente na UFRGS - e no

Brasil, como um todo - e, de que modo as relações raciais se parecem ou se distinguem no Brasil e no Haiti.

Outra grande contribuição que temos neste volume é o artigo das autoras convidadas deste volume, Nina Fola e Aline de Moura Rodrigues, *Vivendo de amor preto como cura: um salve ao pensamento de mulheres negras*, onde é abordada a história do Coletivo Atinuké e sua trajetória que cultiva o amor preto e resistência ao romper com a estrutura acadêmica hegemônica. Essas vivências são perpassadas pelo pensamento de bell hooks, autora homenageada por elas ao longo do texto, que nos deixa com um legado de pensar o amor como potência transformadora.

Em seguida, contamos com o artigo de Filipe Campello Da Rosa, *Cor e raça na sociabilidade brasileira: resultados da escravidão e do mito criador nacional*. No artigo, o autor nos convida a refletir sobre os efeitos do mito da democracia racial no Brasil entendendo como o racismo opera de forma descolada a outros marcadores sociais e de que forma foi constituída nossa identidade nacional e sociabilidade, a partir do mito criador. Filipe utiliza o livro *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*, da antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz (2012), buscando explicar este fenômeno que estruturou o país, gerando a falsa noção de “orgulho da mestiçagem” e “harmonia entre as três raças”. Este mito, reflexo de um Brasil escravocrata, ainda nos dias de hoje perpetua uma noção equivocada e turva da percepção racial da nossa população. Desse modo, Filipe busca explicar as origens de como são operados esses mecanismos e de que maneira os conceitos de cor e raça são de suma importância para o entendimento de nação brasileira.

O artigo de Joana Carvalho Gutierrez, *A inquisitorialidade do Processo Penal brasileiro à luz da Justiça de Transição*, que tem como objetivo associar o ramo do Processo Penal no Direito a estudos da Sociologia Jurídica sobre autoritarismo e neoliberalismo, caracterizando o sistema processual brasileiro como um sistema controverso que, ao tratar dos feitos e limitações da justiça de transição, evidencia-se a manutenção de uma estrutura institucional de preservação da violência.

E, por fim, contamos com o ensaio Bárbara Jungbeck, *O Sujeito de Foucault*, onde a autora discute o lugar ocupado pelos estudos do Sujeito. Além disso, argumenta que as relações entre sujeito, discurso e dispositivos de poder, conceitos desenvolvidos nas fases arqueológica e genealógica de Michel Foucault podem ser pensadas através de “técnicas de si” em determinadas “estéticas da existência”.

Boa leitura!

ENTREVISTA COM HANDERSON JOSEPH¹

Revista Todavia: Apresentar-se e falar de sua trajetória acadêmica e profissional.

Handerson Joseph: A minha trajetória de vida pessoal e acadêmica se funde com a mobilidade. Para além da mobilidade ser central nas pesquisas que desenvolvo, ela é também constitutiva da minha vida. Nasci em Porto Príncipe, no Haiti. Depois de ter concluído o Segundo Grau, no mês seguinte fui morar e estudar na República Dominicana. Em 2004, residi um ano em Honduras e, em fevereiro de 2005, cheguei ao Brasil para realizar estudos de graduação na Universidade Católica de Pelotas (UCPel).

Na Graduação, consciente das relações etnicorraciais no Brasil e no Caribe, eu e alguns colegas e o professor Uruguay Cortazzo fundamos um grupo de pesquisa para discutir a questão racial. Era chamado SANGOMA, tinha por objetivo pesquisar e difundir a cultura africana, afro-brasileira e afro-caribenha. A partir do grupo, fundamos uma biblioteca

¹ A entrevista foi entregue para publicação no dia 11 de julho de 2022. Segundo a Plataforma Lattes, “Handerson Joseph é Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com Doutorado Sanduíche pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e pela École Normale Supérieure (ENS) em Paris. É professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, ambos pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF)/UNIFAP, tendo sido um dos fundadores do Programa e coordenador por dois anos (2019-2020). Foi Coordenador do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) entre o PPGEF/UNIFAP, o PPGCP/UFPA e o PPGCP/UFMG (2019-2020). Professor do Programme Master (Mestrado) en Anthropologie Sociale pela Université d’État d’Haiti (UEH). Professor Colaborador do Programme de Master 2 en Sociétés et Interculturalités pela Université de Guyane (Guiana Francesa/França). Foi fundador do Programa de Apoio a Migrantes e Refugiados (PAMER). É Assessor e consultor da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP). Foi consultor do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID). Membro do Comitê Migrações e Deslocamentos da Associação Brasileira de Antropologia. Membro efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), da Haitian Studies Association (Estados Unidos), da Caribbean Studies Association (Caribe) e da Latin American Studies Association (LASA). É Pesquisador Associado ao Grupo de Trabalho da CLACSO (2019-2022): GT “Fronteras: movilidades, identidades y comercios?” e ao Grupo de Trabalho (GT) “Covid-19 en América Latina y el Caribe” da Asociación Latino-Americana de Antropología (ALA). Pesquisador associado ao Grupo de pesquisa “(In)movilidades en las Américas y Covid-19” (<https://www.inmovilidadamericas.org>). Membro pesquisador de Projeto CAPES-COFECUB da Cooperação Brasil - França. Foi membro do Juri Concurso Teses e Dissertações da ANPOCS 2020. Tem experiência na área de Antropologia atuando principalmente nos seguintes temas: Diáspora; Mobilidade; Migrações transfronteiriças; Estudos fronteiriços; Estudos caribenhos; Estudos anti-coloniais e pós-coloniais. Desenvolveu pesquisa de campo na Fronteira México e Guatemala (Tapachula), na Fronteira Estados Unidos e México (Tijuana e Acuña), na Triplíce Fronteira Amazônica Peru, Colômbia e Brasil, na Fronteira Amapá e Guiana Francesa, além de investigações desenvolvidas em Paramaribo no Suriname, em Cayenne na Guiana Francesa, na Cidade de México e no Haiti. Nos últimos anos proferiu conferências e palestras na Argentina, no Uruguai, no Chile, na Colômbia, no Haiti, em Cuba, no Brasil, no México, em Portugal, na França, nos Estados Unidos e no Canadá. É revisor e parecerista de 38 revistas nacionais e internacionais, os principais são: HAU: Journal of Ethnographic dos Estados Unidos; Vibrant, Mana, Horizontes Antropológicos, Revista de Estudos Empíricos em Direito, Afro-Ásia, REMHU, Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, Revista Dados/UERJ do Brasil; Revista Comparative Migration Studies do Equador; RUNA, Odisea. Revista de Estudios Migratorios, Sociedad y Religión de Argentina; Revista de Estudios Sociales da Colômbia. **(Texto informado pelo autor).** Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/4682801116239614>. Último acesso no dia 12 de agosto de 2022.

chamada Biblioteca Negra de Pelotas, que tinha por objetivo reunir acervos bibliográficos sobre negritude e relações raciais no Brasil, mas sobretudo fora do país.

Desde os primeiros semestres da Graduação, e como bolsista de Iniciação Científica, o meu interesse foi despertado pela antropologia, através da disciplina de antropologia filosófica, ministrada pelo professor Osmar Schaefer. Isto foi fundamental para tomar como foco a questão da negritude e das relações raciais, tendo culminado o trabalho de conclusão de curso intitulado “Frantz Fanon – O negro: descolonização e humanização”, trazendo à tona um pensador negro caribenho para analisar as questões anticoloniais numa perspectiva filosófica.

Quando me graduei, fui agraciado com um prêmio. Saliento que a UCPel concede um prêmio, intitulado Dom Antônio Zattera, aos estudantes com excelente desempenho acadêmico durante todo o curso. Consiste em um curso de pós-graduação na mesma Universidade. Foi o que me incentivou a fazer o Mestrado em Política Social. Ademais, tendo em vista que na graduação, havia me identificado com a área da Antropologia, resolvi realizar a seleção para o Mestrado em Ciências Sociais na Universidade Federal de Pelotas por ela ter uma linha de pesquisa voltada para os estudos antropológicos. Fui classificado em primeiro lugar. Assim, em março de 2008, iniciei os dois mestrados.

No Mestrado em Ciências Sociais, meu trabalho de pesquisa foi sobre elementos identitários da cultura negra em duas situações territoriais distintas na América Latina para estabelecer as possíveis semelhanças e diferenças entre as culturas negras no Haiti e no Brasil, particularmente no que diz respeito aos aspectos religiosos, ao Vodun e ao Candomblé. Neste programa, fui bolsista da Capes. No Mestrado em Política Social, a investigação tratava da visão perceptiva dos afro-brasileiros sobre as políticas de ações afirmativas na educação superior brasileira.

O período dos mestrados foi cheio de descobertas, através dos eventos acadêmicos conheci mais as pesquisas desenvolvidas no Museu Nacional, tive conhecimento do projeto Haiti elaborado no NUCEC, Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia, coordenado pelo prof. Federico Neiburg, o que me despertou ainda mais interesse para cursar o Doutorado em Antropologia no Museu Nacional/UFRJ.

O período do Doutorado no Museu Nacional me proporcionou uma sólida formação intelectual e antropológica, tendo me possibilitado participar de várias redes de pesquisas e de projetos em escala nacional e internacional, como projetos financiados pela Capes-Cofecub, coordenado por Federico Neiburg, no Brasil, e Benoît de L’Estoile, na França. Foi através desse projeto que em 2013 realizei o Doutorado Sanduíche na École Normale Supérieure

(ENS) e na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris. Participei de vários cursos e oficinas de antropologia sobre migrações, situações coloniais e pós-coloniais e diáspora com professores renomados e também conhecidos na antropologia no Brasil, como Florence Weber, Michel Agier, Alban Bensa, Benoît de L'Estoile, entre outros. A minha ida para a França também foi decisiva para a formulação das questões que desenvolvi na tese sobre o conceito de diáspora a partir da mobilidade das pessoas haitianas que chegaram ao Brasil após o terremoto de 2010 ocorrido no Haiti. Nessa época, houve grandes investimentos do governo federal na ciência e na educação, principalmente nos programas de pós-graduação que me permitiram realizar pesquisas etnográficas em mobilidade de longa duração na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, de modo especial na cidade de Tabatinga, bem como na Guiana Francesa, no Suriname e no Haiti.

Durante o doutorado, em 2011, coordenei um curso sobre Relações Etnicorraciais na modalidade semipresencial na UFPel e lecionei por dois anos na referida Instituição. Esse curso era voltado para a formação continuada de professores que atuavam nas redes municipais e estaduais do Rio Grande do Sul.

No final do doutorado, o fato de ter conhecido a região das Guianas durante o trabalho de campo me motivou a prestar concurso na Universidade Federal do Amapá (Unifap). Na época, era um lugar privilegiado para as minhas pesquisas. Foi também através dessas redes institucionais que integrei o corpo docente como colaborador do Mestrado em Societé et Interculturalité na Université de Guyane (UG), além de participar de diversos projetos de cooperação internacional.

Estando na Unifap em 2015, junto com alguns colegas, fui cofundador do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF). A temática de fronteira foi escolhida porque, além de ser uma região de fronteira com a Guiana Francesa e o Suriname, ela nos reunia enquanto pesquisadores. Eu fui coordenador do PPGEF no período que antecedeu a minha posse na UFRGS, em 1 de dezembro de 2020. Para além dessa inserção na docência no Brasil e na Guiana Francesa, em 2018, a convite do coordenador do Programme Master (Mestrado) em Anthropologie Sociale pela Université d'Etat d'Haiti (UEH), passei a fazer parte do seu corpo docente.

Em paralelo com a atuação no ensino e na pesquisa, em dezembro de 2015, criei o PAMER Projeto de Apoio a Migrantes e Refugiados na Universidade Federal do Amapá (Unifap), que teve um papel importante e de referência acadêmica e social na temática migratória no estado do Amapá. O PAMER tinha por objetivo prestar gratuitamente assessoria jurídica, psicológica e social a migrantes, a refugiados e aos solicitantes de refúgio.

Desde dezembro de 2020 sou professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFRGS, coordeno um projeto de pesquisa sobre a mobilidade haitiana neste estado, financiado pela FAPERGS, além de outros projetos e redes de pesquisa e de extensão nos quais colaboro, como o GT Racismo e a Comissão de Ações Afirmativas (CAF) do PPGAS e a representação docente na Comissão de Pós-Graduação (COMPÓS).

Revista Todavia: Sabemos que aqui no Brasil são poucas as pessoas negras que conseguem se tornar docentes do ensino superior, principalmente em instituições de maior prestígio, como é o caso da UFRGS. Em sua opinião, o que tornou possível a você conquistar esse espaço? Os obstáculos permanecem após o ingresso?

Handerson Joseph: Como sabemos, não são as pessoas negras que não conseguem alcançar essas posições, mas sim as múltiplas barreiras históricas de exclusão racial impostas a elas que as impedem de acessar espaços como o de docência nas universidades brasileiras. Essas barreiras estão mais do que evidenciadas nos Dados do Censo de Educação Superior 2019, do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), que mostram que no Brasil há mais de 8,6 milhões de pessoas matriculadas em instituições de ensino superior, mas apenas 613 mil se declararam pretas, o que corresponde a pouco mais de 7% do total.

Os dados do Inep (de 2019), baseados em autodeclarações dos professores em exercício nas instituições de ensino superior públicas e privadas, também mostram que 6% dos docentes nas instituições de ensino superior no sul do país se declaram pretos ou pardos. Considerando todas as instituições de ensino superior, 23,6% dos docentes em exercício são pretos ou pardos. Essa disparidade escancara as desigualdades raciais e as assimetrias.

Esses dados deixam claro que há um racismo estrutural na sociedade brasileira, que está presente em todas as esferas da vida social, incluindo o ensino superior, impedindo que pessoas negras ocupem espaços considerados como de prestígio na estratificação social do país. A meu ver, é um racismo escancarado, a ideia de que no Brasil o racismo é camuflado e sutil não passa de um mito, é mais uma crença do racismo à brasileira e o modo de sua operacionalização no mundo social. Várias pesquisas mostram que inúmeras barreiras foram construídas historicamente para impedir que pessoas negras tivessem acesso à educação, como no século XIX, quando houve leis que proibiam as pessoas negras de frequentar o

ensino básico, o que consequentemente influenciou radicalmente a exclusão destes nos ensinos médio e superior, bem como na ocupação de espaços de poder e de decisão no país. A ausência de docentes negros e negras no ensino superior deve ser entendida num contexto mais amplo de mais de dois séculos de exclusão, de múltiplas violências provocadas pelo processo de escravidão e de tantas outras injustiças a que as populações negras foram e continuam sendo submetidas.

Diante desse quadro de injustiça social e de exclusão racial, os movimentos sociais, de modo especial o movimento negro, os intelectuais engajados, principalmente negros e negras em prol dos direitos das populações negras, travaram política e intelectualmente lutas árduas para denunciar o racismo estrutural e institucional, as múltiplas barreiras que as impediam e as impedem de acessar espaços, como, por exemplo, o ensino superior, e elaboraram propostas de políticas de equidade racial, como as ações afirmativas.

Nesse sentido, o meu ingresso, assim como o de outras pessoas negras no ensino superior como docentes, seja na UFRGS ou em outras IFES, deve ser entendido nesse quadro de exclusão e também de luta por justiça social e racial. Evidentemente, essa dimensão sociopolítica também é atravessada por tantas outras dimensões que não devem ser sob hipótese nenhuma reduzidas à falácia meritocrática, como, por exemplo, no Haiti. A minha família, de modo especial a minha mãe, sempre me incentivou a estudar, proporcionando-me a melhor educação possível. Aos 5 anos de idade fui matriculado no Petit Séminaire Collège Saint-Martial, uma escola católica de Porto Príncipe, dirigida pela congregação religiosa Saint-Esprit (Spiritains). Ela foi fundada em 1860 em parceria com o Vaticano e possui a biblioteca mais antiga do país. Foi a primeira escola fundada no Haiti após a independência oficial do país em primeiro de janeiro de 1804, tendo se tornado a Primeira República Negra do Mundo. Desde o ensino básico, frequentava regularmente a biblioteca para ler e escrever, pesquisar em enciclopédias e participar de concursos de conhecimentos gerais, literários e poéticos.

Esse incentivo familiar e a base educacional também foram cruciais para trilhar a minha formação intelectual e a trajetória acadêmica no Brasil, como já mencionei. Desde os primeiros semestres da graduação, o meu objetivo era seguir a carreira acadêmica e ser professor universitário, por isso emendei a graduação com o mestrado e o doutorado e, antes de concluí-lo, já havia prestado concurso e passado para o Magistério Superior.

Em 2019, quando tomei a decisão de prestar concurso para a vaga de Teoria Antropológica da UFRGS, já havia completado mais de sete anos de docência no ensino superior em nível de graduação e pós-graduação, e também já integrava várias redes de

pesquisa em escala nacional e internacional, além das publicações em revistas e capítulos de livros publicados em editoras no Brasil, nos Estados Unidos, na França, no Canadá, na Argentina e em Portugal. A meu ver, todas essas experiências individuais e coletivas, sociais e políticas, intelectuais e antirracistas contribuíram para o meu ingresso na IFES.

Evidentemente, para além de algumas mudanças já ocorridas na sociedade brasileira e nas universidades do país, como o ingresso de discentes e docentes negros e negras nas IFES, os obstáculos raciais permanecem. Como procuro mostrar, as desigualdades raciais e o racismo não atingem as pessoas apenas de forma individual, são questões estruturais, então o nosso desafio é contribuir coletivamente para superar as barreiras raciais e o racismo. Portanto, não há como superar os obstáculos raciais de forma individual, tendo em vista que o racismo está enraizado na estrutura social. As lutas antirracistas não dizem respeito apenas às pessoas negras, mas devem ser um compromisso educacional, ético e político de todas as pessoas, independentemente de sua cor/raça, gênero e classe social. Nesse sentido, a universidade e nós, como intelectuais, temos o compromisso de nos engajarmos em prol de uma sociedade mais justa e menos desigual.

Revista Todavia: Poderia nos falar um pouco sobre os seus interesses de pesquisa e como você os escolhe? Há relação entre esses temas e a sua trajetória pessoal?

Handerson Joseph: Como pode ser observado, pesquiso migração, fronteira, mobilidade, diáspora e as questões raciais e anticoloniais, temáticas estas também constitutivas da minha própria trajetória individual, coletiva, familiar, acadêmica e profissional. Estes temas surgem em diferentes fases da minha trajetória acadêmica e do meu engajamento sociopolítico, emergem a partir das minhas experiências empíricas, levando a sério os meus interlocutores e as minhas interlocutoras, seja no campo das relações raciais, seja no das migrações e das mobilidades, cujas questões não devem ser entendidas apenas no regime epistêmico, mas sobretudo na ordem da construção de um *corpus* de conhecimento que abarca as estruturas sociais com as quais lidamos intelectual, política e socialmente.

A título de ilustração, em 2005, quando ingressei na Universidade, não me conformei com a desigualdade racial na instituição, vim de uma República Negra, todos os meus professores de ensino fundamental e médio eram negros, então estranhei muito que na graduação houvesse apenas uma professora negra na Licenciatura, e não era do curso ao qual estava vinculado. Também éramos poucos estudantes negros, sendo a maioria migrante.

Inquieto com essas desigualdades raciais, iniciei junto com o professor Cortazzo a pesquisa sobre a implicação da Lei 10.639 na formação de professores e estudantes, que trata da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura afro-brasileira nos currículos escolares brasileiros. Foi a partir dessa pesquisa que identificamos que a Lei não estava sendo discutida e aplicada com profundidade e decidimos fundar a Biblioteca Negra para contribuir com acervos bibliográficos, com cursos de formação etc.

No doutorado não foi diferente. Em janeiro de 2012, iniciei o trabalho de campo na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Inicialmente interessava-me saber como se constituía a chegada dos primeiros haitianos à região para melhor compreender a dinâmica e a lógica da sua mobilidade nessa fronteira. No entanto, durante a imersão no campo, surgiram os usos da palavra diáspora como adjetivo, verbo, substantivo para qualificar pessoas, casas, moedas, objetos, o que contribuiu para a mudança do rumo da pesquisa e dos lugares percorridos para seguir as pessoas e o conceito na Guiana Francesa, no Suriname, no Haiti e no Brasil. Essa experiência mostra que os meus interesses de pesquisa estão intrinsecamente relacionados com as questões que surgem no campo do ponto de vista dos meus interlocutores e nos debates públicos, como o caso da migração haitiana no Brasil nos anos 2011 e 2012, quando decidi tomá-la como foco da tese de doutorado.

Nos meus estudos sobre mobilidade e diáspora entre os haitianos, procuro mostrar que as categorias migrante ou transmigrante como formuladas por alguns estudiosos e pensadoras da migração, não dão conta dessas dinâmicas diaspóricas. Cabe à etnografia da diáspora captar as imbricações do conceito e as diferentes escalas das configurações dessa mobilidade e desses sujeitos, objetos e ações “diaspóricas”.

O que busco apontar nos meus trabalhos também é que não é possível abordar etnograficamente a mobilidade permanecendo o pesquisador e a pesquisadora num único espaço. Por isso, é importante lançar mão de uma perspectiva metodológica que dê conta da exigência do objeto: a etnografia em mobilidade que permite explorar situações múltiplas em espaços sociais diferentes, bem como seguir as pessoas, acompanhando as experiências vividas em mobilidade, descrevendo suas trajetórias. A etnografia em mobilidade rompe radicalmente com a tradição etnográfica clássica do trabalho de campo realizado num único espaço físico e social, em outros termos, desterritorializa o trabalho etnográfico para colocar a ênfase também nas paisagens sociais, nos percursos e nos trajetos para além dos espaços físicos.

Revista Todavia: Sabemos que uma das questões que você trabalha é sobre a imigração haitiana. Como você avalia a situação atual desses imigrantes no Brasil? De que modo a xenofobia tem impactado a vida dessas pessoas? Quais as diferenças e as semelhanças entre as relações raciais no Haiti e no Brasil?

Handerson Joseph: Quando decidi investigar a migração haitiana no Brasil, imaginei que um conjunto de questões centrais poderia estar relacionado à questão racial e ao preconceito de cor. No entanto, perguntava-me: “Será que esses seriam elementos relevantes na perspectiva dos recém-chegados haitianos? O preconceito de cor seria tão abrangente e tão determinante para os haitianos no Haiti quanto é no Brasil?”.

Por mais que essas questões não fossem o foco da minha pesquisa, não poderia silenciá-las, elas surgiram logo na minha primeira viagem de barco à Tabatinga, quando uma senhora, na rede ao lado da minha, me narrava algumas histórias de racismo sofrido pelos haitianos.

Desde o final do ano de 2014 há registro de vários atos violentos contra haitianos no Brasil. Alguns foram agredidos moral, psicológica e fisicamente, tal como ocorreu num posto de gasolina no Rio Grande do Sul, em 2015. Em agosto de 2015, seis haitianos foram baleados em São Paulo.

Essas experiências chamam a atenção para as situações concretas de discriminação sofrida pelos haitianos no Brasil e elas devem ser entendidas no quadro das políticas restritivas brasileiras existentes desde a virada do século XIX para o XX, no que tange ao embranquecimento da população brasileira.

Para além da relevância da migração haitiana no Brasil para pensar as questões raciais, por serem migrantes originários de uma República Negra que realizou uma das revoluções mais importantes na historiografia mundial, a chegada dos haitianos ao país foi crucial no debate sobre os direitos humanos e a cidadania nos processos migratórios no Brasil, como, por exemplo, em 2014, quando foi realizada a I Conferência sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR), que contou com a participação de representantes governamentais, da sociedade civil e principalmente das pessoas migrantes e refugiadas, tendo provocado debates extremamente importantes que contribuíram para a Nova Lei de Migração no país, que foi sancionada em 2017, alterando o Estatuto de Estrangeiro criado desde a década de 1980, durante a ditadura no país.

No que tange às diferenças e semelhanças das questões raciais no Haiti e no Brasil, são diversos os processos históricos pelos quais passaram os dois Estados nacionais. O Brasil

e o Haiti são nações formadas e orientadas por um forte fundamento de matriz africana, oriundo de seu passado colonial, até hoje afetando profundamente as bases socioculturais, econômicas e políticas dessas nações. No entanto, é preciso observar as semelhanças e as diferenças na cultura dos dois países, desde a basilar diferença do tipo de rompimento colonial até a consequente estruturação do Estado nacional.

Em muitas sociedades da América Latina, a contribuição negra foi fundamental desde a sua vinda até o trabalho como escravizado nessas regiões. Entretanto, é difícil reconhecer limites e possibilidades em tais contribuições em muitos países ou naqueles com grande afluência de elementos negros que constituem parte importante de sua população, como é o caso do Brasil, porque eles sempre estiveram submetidos a outra cultura, de forte influência europeia, mesmo após o fim do período colonial. O Haiti foi a única exceção a esta regra, o único país em que, a partir de uma Revolução Negra, os próprios negros puderam montar uma sociedade com raízes fortemente negras. Assim, em alguns domínios, puderam florescer outros padrões religiosos, culturais, linguísticos, com maior influência das heranças africanas do que nos demais países latino-americanos. O Haiti é o único país nas Américas onde há uma língua e uma religião oficial de matriz africana, ambas reconhecidas pela Constituição. No caso brasileiro, tais possibilidades foram sufocadas por diversas razões coloniais, geográficas, políticas, econômicas etc.

Por exemplo, hoje, se para muitos afro-brasileiros, a questão é obter uma função de destaque no país, ou seja, ocupar um cargo de prestígio como algo normal por ser cidadão brasileiro com direitos, no Haiti, a questão central está em se é possível conseguir um emprego e conservá-lo. Isto é devido, de um lado, à instabilidade do poder público, ao fato de o país não ter uma base democrática ao elaborar concursos para os serviços públicos e alguns serviços privados, como no Brasil, de outro, à decadência que sofre a economia e a política haitiana atualmente.

As estatísticas oficiais sobre o desemprego e a participação da mão de obra nos dois países tornam-se difíceis de comparar, porque não são compiladas segundo os mesmos padrões, e as cifras oficiais brasileiras reduzem acentuadamente os dados informados sobre a taxa real de desemprego. Entretanto, mesmo guardando este fato em mente, certas condições estruturais convergentes levam a um interessante conjunto de semelhanças entre Haiti e Brasil: a representação significativa das culturas africanas nas Américas no que tange à religião, à música, à dança, à língua, à alimentação, ao nosso ser-no-mundo latino-americano e, principalmente às lutas anticoloniais.

Além de tudo, na periodização da política negra moderna, é necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua revolução para desenvolver o pensamento político afro-americano e os movimentos de resistência. Devemos lembrar que tal conjuntura (estamos falando da Revolução Haitiana, como desconstrução dos ideais da Revolução Francesa e tentativa de aplicação da Declaração dos Direitos do Ser Humano) marcou o edifício da euromodernidade de forma muito mais profunda do que se tem reconhecido.

Refletir sobre a reação haitiana significa resgatar a positividade cultural afro, sua presença na formação da cultura brasileira. Logo, refletir sobre as culturas de matriz africana é considerar as lógicas simbólicas construídas ao longo da história por vários grupos étnicos socioculturais específicos, como as pessoas negras no Brasil.

VIVENDO DE AMOR PRETO COMO CURA: UM SALVE AO PENSAMENTO DE MULHERES NEGRAS

Nina Fola²

Aline de Moura Rodrigues³

Resumo: Este texto é um encontro de letras de mulheres negras produzindo conhecimento a partir do amor enquanto prática. A história do Coletivo Atinùké é pincelada aqui como forma de homenagear nossa mais velha, bell hooks. Escrever e agir a partir da perspectiva de bell hooks sobre o que é o amor, é um convite a revisitar trajetórias conjuntas onde antes havia solidão. A experiência de produção de conhecimento acadêmico vivenciada por mulheres negras está intimamente ligada com a superação de barreiras de conhecimento de si e das outras que a habitam e a fazem mover estruturas com sua existência em espaços não imaginados como ocupados por nosso saber, ainda que muito do que está construído como não sendo nosso, só existe pela apropriação indébita de todas as nossas sabedorias. Mas como diz Tatiana Nascimento em seu oriki, a gente, que nem erva daninha, se espalha e cresce na coletividade. E pelo amor preto como cura de outra Tatiana, a Tatiana Renata, a Atinùké Primeira, que as mãos pretas que escrevem esse texto se encontram e reencontram, sempre. Mulheres negras escrevendo e fazendo existir hoje e amanhã.

Palavras-chave: amor, coletividade, prática e teoria, conhecimento, políticas e poéticas.

“ATINÚKÉ - Aquela que merece carinho
desde a gestação!

Somente o amor é capaz de reconstruir

² Doutoranda em Sociologia (PPGS/UFRGS), Membro do Coletivo Atinùké Pensamento de Mulheres Negras, Geafro e Luta, grupos de estudos do NEABI/UFRGS, Coordenadora da Biblioteca afrocentrada Pedro Cunha do Ponto Espaço Escola Africanamente, Produtora Cultural, cantora e compositora, e-mail: ninafola@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7153-3726>.

³ Mestranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS), Membro do Coletivo Atinùké Pensamento de Mulheres Negras, do Harambee - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre saúde da população negra (Saúde Coletiva/NEABI-UFRGS) e do Grupo de Trabalho Cuerpos, Territórios y Resistencias do Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais. E-mail: linymourar@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5160-0290>.

nossa vida e nossa história.

Assim, podemos decretar a morte para a

mulher maravilha.

O amor preto é poder, amor preto é

revolução, somos a revolução Atinúkê.

Agora, podemos sentir e amar.

O amor da mulher negra é a maior cura.”

(Primeiro fragmento do Oriki da turma Atinúkê, 2018).

Aquela que merece carinho desde o ventre. É este o significado de *Atinúkê*, orukó - nome em iorubá - que nomeia o grupo de estudos sobre o pensamento de mulheres negras criado em 2016, em Porto Alegre (RS). O nome faz referência a Tatiana Renata Machado, que foi farmacêutica e militante na luta das mulheres e da população negra no Rio Grande do Sul. Nomeada Atinúkê ao se iniciar na religião de matriz africana - Batuque. Ao nomear o coletivo como Atinúkê, homenageamos a vida da Tati, mas também reivindicamos o direito que nós, mulheres pretas, temos ao afeto, ao cuidado e ao amor. *Atinúkê* é um dos principais elementos que fortalecem essa iniciativa. Também nos mantém ativas e constantemente criando possibilidades de fortalecimento para enfrentar o racismo cotidiano da sociedade sulista.

Se constituindo em sua proposta inicial como um grupo de estudos, o Atinúkê realiza leituras de diversos escritos de mulheres negras, tanto africanas do continente quanto da diáspora, nutrindo assim reencontros e descobertas de si e das outras. Entre os textos lidos e a circularidade do saber em roda, vamos aprendendo a amar amefricanamente entre mulheres. Em um dos encontros, abordando o tema das afetividades, encontramos bell hooks. Começamos a ter a real dimensão do que significa merecer carinho ao acessar o texto *Vivendo de Amor*. Através de leituras coletivas, no grupo composto somente por mulheres negras, vamos mantendo uma tessitura de memórias e sentidos. Isto poderia parecer simples, mas para nós, que decidimos por uma trajetória intelectual dentro de universidades, a oportunidade de ler junto com outras mulheres negras é transformadora. Optar pela carreira acadêmica ainda é uma caminhada solitária, dado o ainda reduzido número de mulheres negras nestes espaços. Essa solidão é ampliada à medida que refinamos nossas pesquisas e desafiamos a hegemonia epistêmica da academia com temas de pesquisa que falam de nós

enquanto sujeitas, reestabelecendo diálogos também teóricos com aqueles passos que vem de longe. Tensionar é verbo constante e transitivo indireto nesta caminhada.

O pensamento teórico político avivado por mulheres negras também dentro do espaço acadêmico modifica o panorama de percepção das palavras banalizadas. Uma das mais desgastadas e mesmo desacreditada em sua potência ancestral é o amor. Em sua dissertação *O amor sempre encontra o caminho de casa: Memórias encruzilhadas de mulheres negras e o amor* (OLIVEIRA, 2022), Marlete Oliveira louva aquelas que “a habitam e a tornam habitável”. De certo modo, se permitir cruzar a barreira do desamor e construir mudanças através de políticas afetivas entre mulheres negras faz com que, mais do que pensar em outros mundos possíveis, seja possível (re)habitar as realidades que se escondem nas visualidades da morte de tudo que já somos.

Esta escrita tem a ousadia de dialogar sobre o Amor, mas não a concepção de Amor que estamos acostumadas a ver banalizada socialmente. Não falo unicamente de um amor romântico, colonizado e colonizador, aquele amor que justamente nos foi dado como impossibilidade. Resgato um Amor emancipador que, assim como nossos corpos, foi invisibilizado e menosprezado. Um Amor que produz sentido e possibilidade de agência e autodeterminação, que nos torna humanas, livres e que atua no sentido anti-horário na árvore do esquecimento e nos aproxima diariamente de nosso propósito, que não pode ser limitado a um sentimento, uma vez que se fundamenta na ação. (OLIVEIRA, 2022, p.8).

Por isso, *Vivendo de amor* cala profundamente em nós. Pois nos convida a parar e redimensionar nossos entendimentos sobre merecimento de afeto, cuidado, carinho e amor. Merecimento de amor foi algo impensável no âmbito das urgências de pessoas pretas em diferentes gerações. A autoestima negra, enquanto traço subjetivo e social, necessita diariamente de esforço individual e coletivo para se manter forte, pois é constantemente desestabilizada pela mão cada vez menos invisível do padrão branco da humanidade ocidental. Isto vem sendo demonstrado durante esta experiência coletiva de mais de cinco anos de convívio e aprendizado com mais de 100 mulheres negras do sul, entre brasileiras e uruguaias. Temos que nos olhar no fundo dos olhos e afirmar o que este orukó nos informa: merecemos carinho, auto-carinho, carinho coletivo, carinho com as palavras. Como o que estas mulheres, Tatiana Renata e bell hooks, são capazes de mobilizar em cada uma de nós.

“Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata

diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura.” (HOOKS, 2010).

Então, *Vivendo de amor* e *Atinùké* reorganizam incompletudes, desnudando as bases das lacunas que o racismo cria de forma direta e indireta em todas as relações sociais: familiares, amorosas e de trabalho. Sobretudo, o ódio racista projetado e subjetivado em nós incide nas nossas relações com outras mulheres em espaços de disputa. Como nos ensina bell hooks, “importantes intervenções sobre a raça não destruíram o movimento das mulheres, mas os fortaleceram” (HOOKS, 2019, p. 92). Não se trata de romantizar a construção coletiva entre mulheres, mas de reconhecer a coragem de encarar o que deve ser mudado para se viver pautados pelo amor como ética.

bell hooks nos dá ferramentas para pensar e agir a partir de uma reflexão profunda sobre os fatos cotidianos que, por serem corriqueiros, muitas e muitos de nós não os entendem como situações traumatizantes de racismo. Simples escolhas de tipos de cabelo, de roupas, lugares para ir ou não, pensamentos limitantes organizados pelo senso comum construído pelo racismo; tudo isso pode ser redimensionado nas palavras escritas de bell hooks. O racismo cotidiano corrói internamente, a ponto de não conseguirmos aceitar e, por vezes, pronunciar que merecemos amor, que devemos estar na universidade, no shopping, em ascensão social. Perceber que desejos de crescimento podem ser revisados no sentido de fortalecer existências e potencializar vidas ao destruir o sentimento da negra única em espaços fora do imaginário colonial sobre nós, como os descritos acima. Ocupar é compartilhar espaços. É estar no plural: é estarmos vivas, desejando, sonhando e agindo sobre tudo o que quisermos. bell hooks, além de nos autorizar a sermos merecedoras num mundo que prega uma meritocracia projetada para manutenção de privilégios brancos, também nos ajuda a pensar a partir da interseccionalidade; isto é, a partir da compreensão de que existe um atravessamento de opressões de raça e gênero operado pelas sistemáticas da articulação entre racismo e patriarcados.

A luta feminista pensada pela perspectiva interseccional, em que a dimensão racial é preponderante para as experiências sociais, parte de uma dinâmica muito diferente daquela pela qual o feminismo mais conhecido e difundido pensa suas práticas. É pensar comunidade, é pensar os homens, é pensar a pluralidade do contexto das mulheres negras, que, no caso do Brasil, envolve também a perspectiva social das condições socioeconômicas precárias e vulneráveis as quais a maioria da população negra está submetida.

Voltemos ao Coletivo que, em sua quase absoluta maioria, envolve mulheres negras extremamente dedicadas à vida acadêmica. Se não estão totalmente envolvidas nas atividades de graduação e pós-graduação, estão envolvidas nas questões sociais e políticas de outras mulheres negras nos campos da saúde, das políticas públicas e do direito. Não há como estar com mulheres negras sem pensá-las integralmente, isto é, envolvidas em questões de vulnerabilidade, seja ela econômica, social, familiar, de saúde, emocional ou tantas outras. A vida acadêmica, tão visada e desejada pelas famílias negras como única saída ao racismo, é um processo que para algumas não responde diretamente dessa forma vitoriosa ascensionista. Para algumas de nós esta trajetória é violenta. Nossas ideias, fontes, sentimentos, formas de falar e de nos colocarmos em nossos textos são duramente criticadas, exibindo uma alteridade violenta onde nossa outridade (KILOMBA, 2019) revela aos críticos venenos sociais que nos impregnam e, por momentos, silenciam. Por isso, a carreira intelectual e acadêmica, para muitas de nós, não é a real e efetiva mudança de posição socioeconômica. Isto nos faz redimensionar não somente nossos desejos com a intelectualidade, mas também as possibilidades de refletir sobre como o racismo, o patriarcado e a diferença de classes fazem de nós a base da pirâmide social brasileira.

E o que bell hooks, nos deixa como legado? A necessidade de continuidade. O imperativo de que temos que continuar, não desistir, escrever, falar, denunciar e, principalmente, sermos intelectuais negras, com toda a complexidade que esta subjetividade pode expressar, inseridas também em contextos de supremacia da branquitude. Reconhecer as dinâmicas as quais estamos inseridas, nós e os nossos, faz com que o conhecimento seja uma arma não somente política, mas também de saúde, de cura e de vida. Após as leituras coletivas do texto *Vivendo de amor*, dos relatos, das partilhas de sentimentos e da comoção coletiva, fica totalmente explícita a necessidade de constantemente retomarmos a ideia central do texto que é falar sobre amar, sobre o amor e como ele se constrói socialmente nas vidas e corpos das negras do Coletivo.

Falar como um ato de resistência é bastante diferente de uma conversa corriqueira, ou da confissão pessoal que não tem nenhuma relação com alcançar consciência política, desenvolver consciência crítica. Essa é uma diferença sobre a qual devemos falar..., pois aqui a ideia é encontrar uma voz corre o risco de ser banalizada ou romantizada na retórica daqueles que advogam uma política feminista rasa, que privilegiam atos de fala em detrimento do conteúdo do discurso. (HOOKS, 2019, p. 48)

Quando chegamos ao final das leituras, sentimos a necessidade de, assim como a autora, escrever para nós mesmas palavras que possam, quando lidas, rememorar momentos

de fortalecimento e amor. Uma das formas que encontramos de canalizar o amor vivido, revivido, encontrado em ancestralidade, foi realizar orikis - poemas coletivos - onde cada mulher contribui com uma frase sem saber o que a outra escreveu anteriormente. Assim, quando o oriki é revelado, compõe uma poética única, um sentimento coletivo do momento experienciado. Já foram construídos 4 orikis, e abaixo segue outro fragmento do oriki de 2018.

...Atinúkê é lugar de fortalecimento,

acolhimento e amorosidade.

Ressignificação que nos possibilita

reencontrar pessoas que nos tiram da zona

de conforto.

Quando conhecemos o amor é possível

enxergar o passado com outros olhos.

Assim, a ancestralidade faz o elo que nos

une.

Numa construção coletiva sem limites.

E liberdade é mais que uma conquista!

É compreender que podemos nos reinventar

a cada dia.

Num espaço seguro que nos impulsiona a

ser livre.

Espaço para começar a AMAR.

Neste lugar onde me encontrei.

É enquanto amefricanas produtoras de conhecimento que estas redes de amor como prática se fazem. Cada uma que compõe o coletivo carrega em si e consigo muitas outras coletividades. Assim como as linhas de nossos orikis, nossas muitas coletividades se reúnem, criando uma sinfonia de aprendizagens e desaprenderes. Assim, este texto também reúne coletivas mulheres, bell hooks e Tatiana Renata, que ecoam com suas vidas a escrita de outros orikis fora do tempo do relógio ocidentalizado. Sempre pedir licença para quem nos ensinou e ensina, na presença constante, porque estamos juntas e juntando mais e mais

mulheres coletivas. Como está em outro trecho do oriki de 2018, “como uma cachoeira que se une às outras águas e se transforma em um rio de potência, amor e carinho”.

Ser Atinúkê é ser lembrada de que somos

feitas para o amor, somos de luta.

É construção da cabeça aos pés.

Estar entre mulheres negras, escrever sobre

mulheres negras, é um ato de vida.

Assim, fica firmado o compromisso de

sempre nos colocarmos como mulheres

negras, em todos os espaços, pois aqui

afirmamos que somos capazes de tudo.

A conclusão deste texto de braços abertos a todas as mulheres negras que são intrinsecamente produtoras de conhecimento prático teórico não poderia ser de outro jeito. Nesta homenagem a duas mulheres negras, entre as muitas outras que nos ensinam cotidianamente sobre possíveis leituras de um amor para além dos contos de fadas brancos com cavalos e mocinhas que nunca nos representaram, registramos aprendizados do amor. Elas estão naquele corredor de carinho que acontece nos encontros do coletivo: mulheres negras recebendo o abraço da roda inteira, de todas que ali estão. Elas estão na roda dos encontros aos sábados, em que abraçamos e somos abraçadas, lembrando uma à outra que “a força do amor das mulheres negras é a revolução do mundo”. Lembradas pelo toque da letra das outras em nós, que a nossa força não nos resume e que a cada lágrima que deixamos rolar, estamos nutrindo um rio que cruza nosso sangue. Nesse rio, pulsa amor preto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, bell. **Vivendo de Amor**. Portal Geledés, São Paulo, 9 mar. 2010. Disponível em: <http://www.olibat.com.br/documentos/Vivendo%20de%20Amor%20Bell%20Hooks.pdf>. Último acesso em 15/05/2022.

HOOKS, bell. **Intelectuais Negras**. Revista de Estudos Feministas, vol. 3, nº 2, Florianópolis, UFSC, 1995, p.464-478.

HOOKS, bell. Raça e Gênero. In: HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

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

OLIVEIRA, Marlete. **O amor sempre encontra o caminho de casa: memórias encruzilhadas de mulheres negras e o amor**. Dissertação - Mestrado em Psicologia Social, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2022. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/237378>. Último acesso em 24 de maio de 2022.

NASCIMENTO, Tatiana. Cuir A.P (ou “oriki de shiva”). In: NASCIMENTO, Tatiana. **7 notas sobre o apocalipse ou poemas para o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Garupa e Kzal, 2019.



Sem título

**Fotografia do graduando do curso de Ciências Sociais -
Bacharelado, Universidade Federal de Pernambuco,**

Hugo Wesley Oliveira Silva

**COR E RAÇA NA SOCIABILIDADE BRASILEIRA: RESULTADOS DA
ESCRAVIDÃO E DO MITO CRIADOR NACIONAL⁴**Filipe Campello da Rosa⁵

Resumo: O presente artigo tem como base principal, mas não única, o livro *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*, da antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz (2012). Busca explicar as origens de como o racismo opera no Brasil e de que maneira os conceitos de cor e raça são fundamentais para nossa identidade nacional e sociabilidade. Como um país que se percebe e é percebido como possuidor de uma "democracia racial", de um "orgulho da mestiçagem", que se traduz no país do samba, do futebol, da alegria e da convivência harmoniosa entre raças, consegue ser extremamente racista nos âmbitos privados? Quais são as verdades escondidas e as fabricadas pelo nosso "mito criador"? Qual é o legado da escravidão para nosso país? Como o conceito de "raça" é percebido por nós? O que a nossa percepção racial do outro revela sobre nós mesmos?

Palavras-chave: raça; mito fundador; identidade nacional; sociabilidade; raça social.

Introdução

Em São Paulo, há uma favela chamada Heliópolis, em que ocorre uma vez por ano um campeonato de futebol, formado por apenas dois times: o dos brancos e o dos pretos. Era de se esperar que fosse impossível que, em um ano, um jogador do time dos pretos jogasse no time dos brancos e vice-versa. Entretanto, conversando com alguns jogadores que jogaram em times diferentes dos que haviam jogado no ano passado, as suas respostas para a pergunta: “o que o fez mudar de time?” eram: “esse ano me sinto mais branco” ou “eu mudei, pois nesse ano estou diferente” (SCHWARCZ, 2012, p. 112).

Fica a pergunta: quais circunstâncias levariam um indivíduo a se sentir mais branco? Ou mais negro? E porque essas circunstâncias o fariam se sentir assim? Mais ainda: como um conceito de raça pode ser tão volátil? Qual tipo de construção histórica e social ocorreu em

⁴ Trabalho feito por iniciativa própria do autor.

⁵ Graduando do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail para contato: filipecr21@gmail.com.

nosso país para que esta situação descrita fosse possível? A essas e outras perguntas que a antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz (2012) busca responder em seu livro *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*, sobre o qual baseei este artigo.

Todo país, sociedade e agrupamento social possui uma identidade, que é desenvolvida a partir de um “mito criador”. Esse é definido, grosseiramente, como um mecanismo de interpretação da realidade vivida pelo agrupamento que busca explicar: sua origem; quem eles são; o que os faz diferentes dos vizinhos e etc. (LEVI-STRAUSS, 1975). Esse mito pode ser construído espontaneamente, ao decorrer da vivência do agrupamento e das suas necessidades de legitimar privilégios, opressões ou simplesmente papéis sociais; ou ele é construído mecanicamente, também com os mesmos intuitos, como foi o caso do Brasil e da maioria dos estados-nação que conhecemos. De qualquer forma, a partir do momento em que este mito é introduzido na sociedade, como a sua identidade, a sua particularidade, ele se torna cada vez mais enraizado, de forma a construir certa verdade absoluta sobre quem somos enquanto grupo. O que molda a maneira como pensamos e fazemos nossas escolhas. O que quero dizer é: o mito é criado pela história, entretanto, em certo ponto, a história passa a ser criada a partir do mito, sendo cada vez mais difícil nos desvencilharmos das prisões e liberdades que aquela forma de enxergar a realidade nos propicia (GEERTZ, 1981).

Portanto, qual é o mito criador do Brasil? A resposta dessa pergunta nos leva a concluir que não há como compreendermos nosso país sem pensarmos em cor e raça, justamente porque o nosso mito criador é o da “miscigenação” e da “democracia racial”. Ou seja, que somos o país do samba, do futebol, do carnaval, da bunda, da receptividade, da cordialidade, da malandragem, do jeitinho e da mestiçagem. Um país que possui uma pluralidade racial singular, e que, mesmo assim, convive de forma harmoniosa. Um país em que negros, brancos, pardos e vermelhos dançam samba juntos. Um país onde, apesar das raças, seus nativos são, de uma forma ou de outra, mestiços, seja no corpo, seja na alma. Afinal, está no sangue do brasileiro essa cultura em que impera o paraíso racial e certa “falsa cordialidade” que, por trás, esconde a necessidade do brasileiro de tirar proveito de todas as situações, com seu famoso “jeitinho” (SCHWARCZ, 2012).

Não é sempre desta maneira que você, brasileiro, é visto pelos outros e até por si mesmo? Mas por quê? Se esse for o nosso mito criador, como Lilia Schwarcz (2012) sugere, como ele foi fundado? E como entendê-lo nos ajudaria a pensar cor e raça na sociabilidade

brasileira? O início da resposta começa no fim do século XIX e início do século XX, na abolição da escravidão e proclamação da república. Caso resolva embarcar, uma boa viagem.

Reconstrução histórica do mito criador brasileiro

O século XIX foi o período do surgimento de teorias que marcaram e marcam a forma como hoje concebemos a nossa realidade: estou falando do Darwinismo Social e Racial. Estas teorias indicavam que todas as sociedades humanas estão caminhando em uma mesma direção, para o progresso, para a civilização. Entretanto, algumas delas estão mais à frente sendo, portanto, mais civilizadas e, outras, mais atrás, sendo assim, mais primitivas. Os requisitos para avaliar em que estágio da linha evolutiva uma cultura se encontra, estão ligados às características que os europeus acreditavam serem imprescindíveis para uma evolução à civilidade. Algumas delas como: cidade, comércio, arquitetura desenvolvida, boas leis, uma boa religião, entre muitos outros fatores sempre ligados à forma como a sociedade europeia pensava o conceito de “evolução” e de “progresso” (SCHWARCZ, 1993).

O Darwinismo Social serviu para legitimar dominações imperialistas, privilégios das elites e, também, a escravidão. É neste último aspecto que temos de nos atentar. Como as sociedades negras e indígenas sempre foram – e são até hoje – consideradas primitivas pelos evolucionistas, por não atenderem aos conceitos de evolução da Europa, a dominação dos brancos europeus sobre os indígenas e negros africanos era “mais do que legítima”. Afinal, esses eram vistos quase como bichos, condenados a muitos anos de desenvolvimento para chegarem aos pés dos brancos. Esses “que trouxeram o progresso para o resto do mundo subdesenvolvido”. Neste momento, surgiu o Darwinismo Racial, que atribuía características puramente históricas e sociais à biologia, ou seja: está no sangue e na condição racial de tal indivíduo o progresso ou a falência (SCHWARCZ, 1993).

Dito isso, em meados de 1880-1890, uma grande mudança estava prestes a acontecer no Brasil: a abolição da escravidão e a proclamação da república. Dois processos que suscitaram diversas perguntas de cunho moral. A principal: como o Brasil, agora país independente, garantiria o seu progresso se o território estava repleto de negros e indígenas, ou seja, de uma mestiçagem, agora oficialmente livre? Afinal, segundo o Darwinismo Social e Racial, senso comum da ciência da época, uma sociedade mestiça estava condenada à falência nacional. A partir deste grande dilema que as elites brasileiras se viam presas, mais

perguntas surgiram, como: o que faz do Brasil, Brasil (DAMATTA, 1986)? Quem nós somos? O que nos faz brasileiros? Qual a nossa cultura nacional? (ORTIZ, 2006).

Como nunca na história do país, era necessário criar uma narrativa nacional, que fosse suficiente para explicar a particularidade do desenvolvimento do Brasil. As histórias que as sociedades criam de si mesmas estão sempre ligadas aos interesses de quem as conta, do que é necessário esconder, ofuscar, enaltecer, distorcer e até inventar. A constituição de uma “história do Brasil” não foi diferente. As elites locais precisavam criar uma narrativa que contornasse o fato de que o país era mestiço e, portanto, supostamente destinado à falência. Para isso, um cientista alemão, chamado Carl Von Martius (*apud*, 1991), criou uma interpretação da história do Brasil que seria mantida como oficial até os anos de 1930. Segundo ele:

Devia ser um ponto capital para um historiador reflexivo mostrar como no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições para o aperfeiçoamento das três raças humanas que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida na história antiga, e que deviam servir-se mutuamente de meio e fim. (SCHWARCZ, 2012, p.27 *apud* MARTIUS, 1991, p. 13).

Dito isso, a sua narrativa tinha como objetivo explicar um país na qual, apesar de ter uma pluralidade de raças singular, possuía uma sociabilidade racial tão harmônica como nunca vista antes na história do mundo, apenas no Brasil. Portanto, a imagem/metáfora que resumia a história do país, desenvolvida por Carl Von Martius (1991), é de uma nascente dando início a um grande rio, que representa os brancos, e que ia incluindo os demais, menores e que representavam os indígenas e os negros, da forma mais harmônica possível. À medida que esse grande rio racial traçava o seu trajeto, ou seja, à medida que a história do Brasil ocorria, ele se tornaria cada vez “mais limpo”, mais branco (SCHWARCZ, 2012).

Essa metáfora diz muito sobre como as primeiras versões da história do Brasil foram contadas. Von Martius (1991) foi apenas um dos autores que tentou contar (ou melhor, criar) essa história. Silvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues também fizeram parte deste processo (ORTIZ, 2006). O importante é: no geral, as diferentes versões convergiam para a construção do que Renato Ortiz (2006), no seu livro *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, chamou de “mito das três raças”. Uma narrativa nacional que tentou explicar o Brasil e o brasileiro como produto da mistura gerada pelo rio harmonioso, mas embranquecedor, de Von Martius.

Cheio de contradições com a realidade concreta, três pontos do “mito das três raças” devem ser destacados: primeiramente, partiu do pressuposto de que o país só teve de fato seu início com a chegada dos portugueses, uma vez que a nascente do rio é branca. Isso diz muito sobre o Darwinismo Social, já que os europeus só consideraram o início de uma “história do Brasil” quando eles haviam chegado. Como se a história de um país ou região só existisse, ou valesse a pena ser contada, “quando povos dignos e superiores assumissem o controle”. Este paradigma racista da história ainda nos assombra. Por acaso em sua escola você estudou a história brasileira antes da chegada de Cristóvão Colombo nas Américas e de Pedro Álvares Cabral no Brasil?

Em segundo lugar, o ideal da convivência harmoniosa entre as raças, descrita por Martius (1991), tem um claro objetivo: o de apagar o legado da escravidão. O Brasil foi o último país a aboli-la, entretanto, e também por isso, precisava construir uma história nacional em que a escravatura não tivesse sido algo tão significativo, uma vez que esse legado gera até hoje dívidas, revoltas e chaves para que mentes sejam abertas. Além de o mundo inteiro já considerar um país que é escravocrata, atrasado e, de certa forma, condenável moralmente. Não por terem, de uma hora para outra, se tornado mais humanos e conscientes, mas por interesses econômicos, principalmente vindos da Inglaterra, o país hegemônico da época.

Em terceiro e último lugar, a metáfora desenvolvida por Martius da “história do Brasil”, que ilustra muito bem o “mito das três raças” como um todo, supôs que o grande rio das três raças iria se tornar cada vez “mais limpo”, mais branco, com o tempo. Isso porque a saída que Martius encontrou para que o país não fosse visto como condenado à falência por ser mestiço, era de que o Brasil, aos poucos, ia se tornar cada vez mais branco, uma vez que essa era a raça mais forte, determinada e evoluída. Portanto, o Brasil era um país tão singular que, primeiro, possuía uma pluralidade de raças jamais vista, segundo, essas raças conviviam em plena harmonia, e terceiro, mesmo sendo um país mestiço, ele não estaria condenado à falência, justamente porque aos poucos ia se “branquilizar”. Esse ideal do embranquecimento explica as grandes migrações de italianos e alemães que ocorreram em 1910 e 1920. Era uma tentativa de tornar a população brasileira mais branca e, além disso, não permitir que o negro entrasse no mercado de trabalho, já que era um caminho possível para o despertar da consciência social e política (SCHWARCZ, 2012).

Aos poucos a estrutura de racismo que temos hoje foi se concretizando. Um racismo ambíguo, não declarado, que exalta a miscigenação – como veremos mais para frente – e

defende a ideia de um paraíso racial, mas extremamente racista no âmbito privado e que nunca deu oportunidades aos negros para que o discurso meritocrático pudesse ser levado à sério.

É a partir de 1930 que toda a narrativa vista até agora mudou. Segundo Renato Ortiz (2006), o “mito das três raças”, ilustrado aqui a partir da metáfora de Von Martius, não conseguiu se reproduzir e se ritualizar na sociedade brasileira. Isso porque as condições materiais para a sua existência e reprodução não eram suficientes. Na década de 30, o Brasil passou por grandes transformações: o golpe de estado em 1930 promovido pelo Getúlio Vargas, enterrando a república do café com leite; o aumento da urbanização e da industrialização e o processo de secularização e de modernização. Ou seja, o estado burguês brasileiro iniciou o seu processo de consolidação. Isso acelerou muito a necessidade de construir e enraizar na sociedade uma ideologia nacional. Ao mesmo tempo em que as explicações “científicas” de cunho naturalista, ou seja, que utilizavam da biologia para explicar questões sócio-históricas, já não eram mais tão moralmente aceitas, além de já terem começado a ser questionadas pela genética. Diante disso, “o mito das três raças” se tornava uma narrativa obsoleta. O Brasil precisava assumir de fato a sua mestiçagem. Portanto, as intelectualidades e a classe dominante brasileira precisavam de uma narrativa, justificada no âmbito cultural (sócio-histórico), e não biológico, para responder a seguinte pergunta ao povo e à comunidade internacional: quem é o Brasil? “(de fato uma) terra tropical e mestiça condenada ao fracasso, ou a promessa de um eldorado sul-americano?” (SCHWARCZ, 2012, p.47).

É no livro *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (2003), que encontramos a resposta. O autor criou uma narrativa “positiva” do mito das três raças do rio racial, entendendo a mestiçagem não mais como algo que condenaria o país à falência, mas como motivo de orgulho nacional, já que esta era nossa identidade. Segundo Gilberto Freyre: “Todo brasileiro, mesmo o alvo, de cabelo louro, traz na alma, quando não na alma e no corpo, a sombra, ou pelo menos a pinta, do indígena e/ou do negro” (2003, p.307). Ou seja, pelo fato do indivíduo ter nascido no território brasileiro, ele automaticamente possui, nem que seja só a pinta, do indígena e/ou do negro. Todos eram mestiços, pois eram brasileiros. Obviamente, seguindo a lógica de Gilberto Freyre (2003), como todos assim o são, há no Brasil uma “democracia racial”, que se traduz na convivência harmoniosa dos três rios raciais de Carl Von Martius (1991) e do “mito das três raças” como um todo.

É nesse momento que pensamos: o Brasil finalmente está livre do racismo! Infelizmente não, muito pelo contrário, aliás. A partir da caracterização do mestiço na obra de Gilberto Freyre (2003), esse passaria a ser visto, tanto pelos brasileiros, quanto pela comunidade internacional, como sinônimo de um indivíduo altamente receptivo, alegre, emotivo, que possuía hábitos sexuais “à flor da pele”, que pensava sempre através da emoção, e que era “malandro”, ou seja, não gostava de trabalhar, sempre dando o seu “jeitinho”, através da sua intimidade conquistada pelo carisma, para garantir a sua sobrevivência (SCHWARCZ, 2012). Segundo Jessé Souza (2017), a malandragem e o jeitinho podem ser entendidos como categorias teóricas que derivam do que Sérgio Buarque de Holanda (1995), outro pensador influente sobre o Brasil, chamou de “homem cordial”, um ser que pensa através da emoção e que, apesar de carismático, desconhece o formalismo e a razão civilizada. Segundo Holanda, surgem efeitos positivos, como a criatividade para lidar com situações de precariedade, mas também, principalmente, efeitos negativos, na medida em que a malandragem passar por cima da razão em situações de necessidade. O brasileiro, portanto, teria intrinsecamente uma inclinação à corrupção (SCHWARCZ, 2012, p. 114).

Essa imagem do brasileiro se tornou ainda mais enraizada em 1943, quando Walt Disney criou “Zé Carioca”, o personagem de desenho que representa exatamente essas características que citei acima.

No filme *Alô amigos*, o alegre papagaio introduzia Pato Donald nas terras brasileiras, tudo com muito ritmo, cachaça e direito a Carmen Miranda – mais um símbolo para exportação -, que misturava samba, maracás e frutas tropicais. (SCHWARCZ, 2012, p. 60).

Mas, além de o brasileiro possuir todas estas características, quais eram as suas atividades culturais? Que tipos de manifestações de cultura representavam o Brasil? Como, segundo Gilberto Freyre (2003), ser brasileiro era ser mestiço, a cultura do país precisava estar repleta de características da negra e da indígena. Dessa forma, ocorreram inclusões culturais no país: o samba se tornou o ritmo brasileiro, a capoeira, que antes era criminalizada, se tornou o esporte nacional, a feijoada, que antes vista como “comida de escravo”, agora passava a ser “um prato típico da culinária brasileira”, entre muitos outros aspectos. O ponto é inclusão cultural significou uma “desafricanização” da cultura negra, transformada simbolicamente em mestiça por um processo de branqueamento – vejam como o ideal da “branquitude” nunca saiu do inconsciente coletivo nacional (ORTIZ, 2006, p.43-44). Além disso, a inclusão acompanhou uma grande exclusão social de negros e

indígenas, que perderam suas vagas de emprego para os alemães e italianos, e continuaram sendo vítimas de racismo, porém agora não oficialmente, mas no âmbito privado, nas áreas de lazer, trabalho e etc. (SCHWARCZ, 2012).

O que o mito criador nos permite pensar sobre raça e cor no Brasil?

É a partir do mito criador – “mestiçagem” e “democracia racial” – que o racismo no Brasil se tornou singular: possui alta ambiguidade. Ao mesmo tempo em que inclui a cultura dos marginalizados continua constantemente os excluindo, porque ainda são alvos de discriminação. Esse fenômeno ocorre até hoje. Toda manifestação cultural de negros e indígenas se torna, uma hora ou outra, sinônimo da cultura nacional. Arrisco-me a dizer que esse processo está ocorrendo com o “funk”. Um estilo musical que vem da favela, da cultura negra, mas que toca nas festas brancas e de classe média. Entretanto, de uma maneira geral, o mesmo indivíduo branco que ouve e dança “funk” nas festas é o que discrimina, por exemplo, sua diarista negra em casa, que não pode comer na mesma mesa que a “família tradicional”, que só pode usar o “elevador de serviço” e que dorme no “quartinho de empregada”, uma senzala moderna (CYMROT, 2011).

Essa estrutura de “família tradicional branca” mostra o quão forte é a herança – que está mais para fardo – da escravidão entre nós. Indo nesta direção, Jessé Souza (2017), em seu livro *A Elite do Atraso: da escravidão à lava jato*, nos dá algumas pistas para a formulação de um tipo ideal (WEBER, 1999) dessa família tradicional quando tenta explicar a luta de classes “velada” que ocorre até hoje entre a classe popular e a classe média. Nesse sentido, temos o pai, o descendente do senhor de engenho, a mãe que, se trabalha em um emprego formal, também realiza o trabalho doméstico – herança da estrutura patriarcal escravocrata –, o casal de filhos e, finalmente, a diarista, que ainda se mantém como escrava, porém muito mais de forma simbólica do que antes. O fato de, em grande parte dos casos, a diarista ser uma mulher e negra, demonstra tanto a estrutura patriarcal – já que “trabalho doméstico é coisa de mulher” – quanto o racismo e a exploração de classe, que não permitiu aos negros garantirem significativa mobilidade social, impondo-os diversas opressões físicas – como é o caso da violência policial – e simbólicas no cotidiano (SOUZA, 2017, p.83). Essas se manifestam sempre no âmbito privado, por exemplo, através do “elevador de serviço”. Inclusive, esse exemplo é ótimo para pensarmos a sociabilidade de raça no Brasil. Como o país da “democracia racial” e da “miscigenação” impedia que negros e brancos

usassem o mesmo elevador? É essa dominação simbólica que estou me referindo. O negro, ao ser obrigado a usar o “elevador de serviço”, é logo estigmatizado apenas como uma mercadoria, um mero corpo que irá realizar os mandos da família branca, esta sim, que é “gente o suficiente” para poder usar o “elevador social”. Pequenos exemplos que já dizem muito.

O fato é que, desde a abolição da escravidão, o racismo no Brasil foi automaticamente negado. A tentativa de criar um “mito das três raças”, como já vimos, é produto – ou produtor – deste processo de negação. Portanto, o racismo no país sempre foi colocado para debaixo do tapete, que estava escrito: não existe preconceito racial no país, pois temos igualdade perante a lei e nenhum impedimento institucional relacionado à cor. Dessa forma, o racismo sempre foi negado também na esfera privada, como sendo “do outro”. Isso é muito visível em uma pesquisa feita pelo Instituto de Pesquisas Datafolha em 1995: 89% das pessoas entrevistadas afirmam haver racismo no Brasil, ao mesmo tempo em que 88% desses mesmos entrevistados afirmam que não possuem nenhum tipo de preconceito contra pessoas negras. A contradição não para por aí, no decorrer da entrevista, 12 perguntas e afirmações de cunho racista foram feitas aos entrevistados. 86% deles expressaram seu preconceito em pelo menos uma das questões abordadas pelos pesquisadores.

Em resumo, é como se todo brasileiro estivesse dentro de uma bolha de democracia racial, enquanto todos à sua volta é que são os preconceituosos. O mesmo pode ser pensado em relação a quem sofre o preconceito. João Batista de Jesus Félix (2000), hoje doutor em antropologia social pela USP, realizou uma pesquisa sobre os bailes negros em São Paulo na sua dissertação de mestrado. Quando perguntava aos frequentadores: “já sofreu racismo?”, as respostas eram sempre negativas, entretanto, o indivíduo sempre conhecia alguém que já havia sofrido. Vejam como o mito da “democracia racial” é verdadeiro dentro do inconsciente nacional, já que, segundo o senso comum, caso exista racismo no Brasil, ele sempre é com “o outro”, é propagado pelo “outro” e em casos isolados e específicos.

Como o brasileiro percebe a raça

Algo que deve ser dito, e é pouco falado, é que, quando se trata dos seres humanos, o conceito de “raça” que usamos é sempre uma construção história-social, que varia de acordo com o lugar e grupo que é pensado. A biologia não distingue o ser humano por raça. Por isso, não existe nenhum tipo de característica moral no sangue de um negro, branco, vermelho ou

pardo. Assim, este conceito, raça, foi criado por nós, enquanto sociedade, com o objetivo de classificar e dominar a diferença (IANNI, 2004).

Dessa forma, um indivíduo que é considerado negro em uma região, pode não ser em outra. É o caso dos Estados Unidos. Lá, o que define a raça não é necessariamente a cor da pele, mas a origem do indivíduo. Portanto, ele pode ter uma cor branca, mas se possui algum parente negro até a terceira geração, ele é considerado negro (SCHWARCZ, 2012). E no Brasil, como percebemos a raça? Segundo Oracy Nogueira (2007), foi Donald Pierson, um sociólogo estadunidense, que introduziu o conceito de cor no campo científico. Em seu livro, *Branços e pretos na Bahia* de 1945, argumentou que a cor é que devia ser considerada como objeto empírico para o estudo da raça no Brasil, considerando a grande diversidade racial, e a dificuldade de classificar de acordo com a origem, por exemplo.

Portanto, a raça no país é percebida através do físico, como cor e traços fenotípicos. Mas o que isso nos diz? Que o conceito brasileiro é extremamente volátil, variante, considerando a possibilidade indeterminada de caracterizações subjetivas da cor e, portanto, da raça de um indivíduo. É o que a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio, feita pelo IBGE em 1976, mostra. Ao tentarem se classificar e/ou classificar os outros racialmente, o brasileiro se definiu com 136 cores diferentes, entre as mais inusitadas: “bugrezinha-escura”, “burro quando foge”, “cor-de-rosa”, “mista”, “morena-roxa”, “puxa para branco”, “queimada de praia” e entre muitas outras (*apud* SCHWARCZ, 2012). A pergunta chave a respeito desses dados é: o que faz um indivíduo pensar que possui tal cor? Caso altere-a, quais circunstâncias o fariam mudá-la? Primeiramente, essas 136 cores formam uma tentativa do brasileiro de tentar encontrar a sua cor mais específica possível, o que prova mais do que nunca o quanto a raça no Brasil é definida por marcadores físicos. O interessante nesta pesquisa é perceber que a classificação da raça dos outros ou de si mesmo pela cor específica não é um gesto aleatório, visto que por trás estão presentes marcadores sociais e relações de poder, ou seja, características políticas, sociais e econômicas, que determinam o status social do indivíduo, que local da escala social ele ocupa (FERNANDES; SOUZA, 2016).

É aí que o racismo velado brasileiro se manifesta. Já ouviu falar da expressão “negrinho de alma branca”? Na época da escravidão era utilizada para designar escravos que eram “comportados”, que eram solícitos e serviçais. Hoje, é usada para caracterizar o negro que tem dinheiro, algum cargo importante – odeio este termo – enfim, que possui sucesso financeiro/profissional (SCHWARCZ, 2012). Percebem o quanto o ideal do embranquecimento ainda está presente em nossa sociabilidade? Seguindo essa lógica, esse

indivíduo bem-sucedido pode até ser negro, mas ele possui uma “alma branca”, já que não é incompetente e consegue conquistar sua mobilidade social – para utilizar a linguagem dos meritocratas. No inconsciente coletivo nacional, portanto, a pele negra ainda é associada à escravidão, que hoje se traduz nos postos “inferiores” do modo de produção capitalista. Enquanto isso, a pele branca é associada ao senhor de engenho, que hoje se traduz em cargos de mando e de poder deste mesmo modo de produção. Dessa forma, raça no Brasil é um “lugar social” (SANTOS, 1999).

Assim, no Brasil, quando se tenta classificar a raça de um indivíduo pela cor, diversos poderes simbólicos estão em jogo. A classificação varia das mais diversas formas, depende de quem está classificando, de quem é o classificado e das circunstâncias nas quais esta classificação está ocorrendo. Um exemplo: se um indivíduo branco, classe alta, tenta classificar a cor específica de dois indivíduos negros, com o mesmo tom de pele, mas de classes diferentes e que se vestem de acordo com o padrão da camada social que cada um ocupa, provavelmente, o indivíduo da classe mais abastada será classificado pelo indivíduo branco como um pouco mais claro. Outros exemplos para, ironicamente, ‘esclarecer’, o quanto o ideal do embranquecimento está presente:

Os negros que não querem se definir como negros e tem uma condição um pouco melhor tendem a se definir como escuros ou, mais ainda, como pardos ou morenos. Algo parecido acontece com os mestiços: aqueles com uma condição melhor na rua tendem mais a se definir como brancos.

(...)

Uma docente universitária estranhou quando o pesquisador do censo de 1980 anotou como branca a sua raça. Quando reclamou, alegando que sua cor estava mais para o negro ou pardo, ouviu a seguinte resposta do profissional: “Mas a senhora não é professora da USP?” (SCHWARCZ, 2012. p. 105-106).

Conclusão

A cor, que define a raça no Brasil, vai além de apenas uma forma aleatória de classificação, é a raiz da nossa sociabilidade. É a forma como nos identificamos e somos identificados. A classificação da cor sempre vem associada a marcadores sociais, e é por isso que alguns pesquisadores, principalmente Nelson do Valle Silva, em seu livro *Uma nota*

sobre a raça social no Brasil, definem a raça em nosso país como “raça social” (*apud* SCHWARCZ, 2012).

A utilização do conceito de “ideal de embranquecimento” para a análise da realidade social brasileira poderia nos levar a pensar o racismo como um produto da exploração de classe, ou seja, que a ascensão econômica de indivíduos negros possibilitaria a extinção do racismo. Entretanto, é importante ressaltar: ao contrário do que muitos pesquisadores e indivíduos pensam, a problemática da raça não se resume a problemática de classe, uma vez que o racismo permanece mesmo que tal indivíduo negro possua, ou conquiste, significativo status social e econômico. Assim sendo, é a partir da necessidade de entender o Brasil através da dialética entre raça e classe que o grande sociólogo Florestan Fernandes diz:

Existem barreiras sociais e, ao lado delas, barreiras raciais na luta pela conquista de um ‘lugar ao sol’ e da ‘condição de gente’. Muitos afirmam que o preconceito de cor é um fenômeno de classe e que no Brasil não existem barreiras raciais. Todavia, estas se manifestam de vários modos e são muito fortes. Aqueles que conseguem varar as barreiras sociais, qualificando-se como técnicos ou como profissionais liberais, logo se defrontam com as barreiras raciais. Promoção, reconhecimento de valor e acesso a vários empregos são negados por causa da condição racial, embora os pretextos apresentados escondam as razões verdadeiras. (2017, p. 40).

Quanto ao exemplo do futebol que citei na introdução, espero que agora para você, leitor, faça um pouco mais de sentido. Os indivíduos trocam de time, justamente porque são mais uma das vítimas e, querendo ou não, reprodutores da “raça social” no Brasil. Seguindo toda a lógica que vimos até aqui, provavelmente o jogador que ontem estava no time dos pretos e hoje está no dos brancos, deve ter ganhado algum dinheiro que o fez ascender na escala social da rua em que mora, sendo considerado por si e pelos outros mais branco. A possibilidade ao inverso também faz sentido. O indivíduo que ontem estava no time dos brancos e hoje foi para o dos pretos pode ter sido demitido do emprego, ou ter passado a ganhar bem menos, ou também, todos os seus vizinhos ascenderam economicamente, fazendo com que ele se sentisse e fosse considerado com menos status. As possibilidades são infinitas.

O ponto é: raça e cor são conceitos imprescindíveis para o entendimento da realidade brasileira. Os mitos da “democracia racial” e da “miscigenação” criaram uma identidade nacional que tentou – e não tanto assim, visto que a imagem do mestiço não é muito positiva – esconder o racismo estruturante presente em nossa sociedade. Um racismo que desde a abolição da escravidão ocorre de forma velada. Um preconceito do outro, que supostamente

apenas acontece em poucos exemplos isolados, mas que todos sempre conhecem alguém que foi vítima ou que pratica. Um preconceito que ocorre da forma mais sorrateira, portanto, de forma mais eficaz à exploração possível, sempre no âmbito privado, nas dominações simbólicas e de difíceis – até por aí – percepção.

Quanto mais nos agarramos ao nosso mito criador, mais nos distanciamos da realidade brasileira: uma sociedade altamente racista e que se estruturou em todos os âmbitos a partir do racismo. No fim do livro, Lilia Schwarcz (2012) faz uma reflexão interessante sobre a forma como devemos encarar o mito: “se a resposta com certeza não se reduz à afirmação de uma harmonia, talvez seja melhor pensar não no que o mito esconde, mas no que afirma: de que maneira diz respeito à realidade” (p. 111). Ou seja, talvez a melhor forma de desconstrução desta nossa realidade racista seja aceitando que o mito já se tornou real, já constituiu e constitui parte de nossa história. “(...) ‘Somos racistas, mas nosso racismo é melhor, porque ele é mais brando que os outros’, eis uma das novas versões de um mito que não para de crescer entre nós” (SCHWARCZ, 2012. p. 111).

Aqui vale uma reflexão importante. Schwarcz escreveu seu livro em 2012, ou seja, ainda era muito cedo para realizar um diagnóstico do impacto das ações afirmativas na forma como nosso racismo opera. Não que hoje já tenha passado tempo suficiente para fazermos um diagnóstico desse tamanho, mas com certeza temos mais elementos para pensar neste debate do que Schwarcz tinha quando escreveu seu livro. O ponto é: segundo os dados divulgados em 2016 pelo IBGE:

Entre 2012 e 2016, enquanto a população brasileira cresceu 3,4%, chegando a 205,5 milhões, o número dos que se declaravam brancos teve uma redução de 1,8%, totalizando 90,9 milhões. Já o número de pardos autodeclarados cresceu 6,6% e o de pretos, 14,9%, chegando a 95,9 milhões e 16,8 milhões, respectivamente. (AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS, 2017).

À primeira vista, estes dados podem parecer uma espécie de superação do ideal do embranquecimento no Brasil, uma vez que mais pessoas estão deixando de se autodeclararem brancas e se percebendo enquanto pessoas pretas ou pardas. Como já dito, ainda é muito cedo para qualquer diagnóstico, mas, baseado no conceito de racismo estrutural, do autor Silvio Almeida (2019), conseguimos responder a algumas perguntas. Segundo Almeida (2019), entender a reprodução do racismo no Brasil pela perspectiva estrutural significa essa reprodução a partir de três pilares: o pilar econômico, o institucional/político e o ideológico. Nesse sentido, a implementação das ações afirmativas diz respeito, principalmente, ao pilar

institucional/político. A questão é por mais que gerem um impacto nos demais pilares, as ações afirmativas não são capazes de destruir esta estrutura de sustentação e reprodução do racismo, uma vez que elas, por si só, não têm por objetivo promover grandes rupturas com as raízes estruturais do racismo no Brasil – o modo de produção capitalista e a superexploração da mão de obra na periferia do sistema, legitimada pelo conceito de raça (ALMEIDA, 2019).

Essa constatação de forma alguma significa que as ações afirmativas não sejam importantes. Elas estão sendo fundamentais para o ingresso de pretos e pardos nas universidades e para o aumento da consciência racial no país, um processo que, inclusive, pode desaguar em mudanças mais radicais da realidade. Isto, entretanto, só acontecerá se tivermos consciência dos limites das ações afirmativas. O que significa, na prática, continuar o trabalho militante de formiguinha em busca da mobilização política e do despertar da consciência de classe e de raça, já que uma não existe sem a outra no Brasil, como afirma Florestan Fernandes (2017). Esta tarefa se faz necessária, afinal, estamos correndo contra o tempo. Mesmo com os dados positivos advindos das ações afirmativas, ainda concordo Schwarcz quando diz: “um mito que não para de crescer entre nós” (2021, p.111) – em função do seu caráter estrutural e estruturante do racismo, que as ações afirmativas, por si só, não são capazes de barrar (ALMEIDA, 2019).

Nesse sentido, considerando a sua grande capacidade de renovação, talvez devêssemos pensar a história não só a partir da forma como o mito esconde as verdades, mas também a partir das verdades ilusórias que ele cria e que possuem consequências práticas. Afinal, o mito saiu da ciência e atingiu o senso-comum, o que é o mesmo que dizer que o mito se transformou em realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS - **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua 2016**. Editoriais Estatísticas Sociais: 2017. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/18282-populacao-chega-a-205-5-milhoes-com-menos-brancos-e-mais-pardos-e-pretos>. Último acesso em 10 mar. 2020.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

CYMROT, Danilo. **A criminalização do funk sob a perspectiva da teoria crítica**. 2011. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. São

Paulo, 2011, Biblioteca digital USP. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2136/tde26082016134709/publico/Danilo_Cymro_t_ME.pdf. Último acesso em: 21 mar. 2020.

DAMATTA, Roberto. **O que faz do Brasil, Brasil?**. São Paulo: Rocco, 1986.

Domingo é dia de Preto x Branco: o jogo patrimônio de Heliópolis. **Torcedores**. Disponível em: <https://www.torcedores.com/noticias/2019/12/domingo-e-dia-de-preto-x-branco-o-jogo-patrimonio-de-heliopolis>. Último acesso em 20 mar. 2020.

Donald Pierson. **Wikipédia**, 2020. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Donald_Pierson. Último acesso em: 23 mar. 2020.

IANNI, Octavio. Dialética das relações raciais. **Estudos Avançados**. São Paulo, 2004, v. 18, n. 50, p. 21-30.

FELIX, João Batista de Jesus. **Chic Show e Zimbábue e a Construção da Identidade nos Bailes Black Paulistanos**. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2000. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-08072010-135922/>. Último acesso em: 21 ago. 2021.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

FERNANDES, Viviane Barboza; SOUZA, Maria Cecília Cortez Christiano de. Identidade Negra entre exclusão e liberdade. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 63, p. 103-120, 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. São Paulo: Global, 2003.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. São Paulo: LTC, 1981.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.

Nogueira, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. Tempo Social. 2007, v. 19, n. 1. p. 287-308.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, J. R. A inserção do negro e seus dilemas. **Parcerias estratégicas**, n. 6, p. 110-54, mar. 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

WEBER, Max. **A objetividade do conhecimento nas ciências sociais.** In: COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). Weber – Sociologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

A INQUISITORIEDADE DO PROCESSO PENAL BRASILEIRO À LUZ DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO⁶

Joana Carvalho Gutierrez⁷

Resumo: A caracterização do sistema processual penal brasileiro permanece controversa, pretendendo-se demonstrar, pela teoria da gestão da prova, que ele ainda se constitui por uma inquisitoriedade latente. Tratando-se dos feitos e limitações da justiça de transição que encerrou a ditadura militar, evidencia-se a manutenção de uma estrutura institucional de preservação da violência. Assim, relaciona-se a inquisitoriedade do processo penal e a justiça de transição, esperando-se encontrar os seguintes resultados: A revogação do Código de Processo Penal (CPP) deveria ter ocorrido enquanto uma etapa da justiça transicional; o CPP não foi modificado como parte da mesma estratégia responsável pela Lei de Anistia, a de permanência do processo penal enquanto instrumento de favorecimento da acusação, alterando-se apenas seus alvos; o aprofundamento da inquisitoriedade do processo penal se deve ao fato de que não se implementou uma justiça de transição plena, de modo que o pensamento autoritário e punitivista subsiste e é atualmente fomentado pelo neoliberalismo. Para tanto, a metodologia que se utiliza é a da pesquisa bibliográfica interdisciplinar, na medida em que se pretende associar o ramo do Processo Penal no Direito a estudos da Sociologia e da Sociologia Jurídica sobre autoritarismo e neoliberalismo.

Palavras-chave: processo penal. sistema inquisitorial. justiça de transição.

Introdução

⁶ Trabalho desenvolvido para avaliação da disciplina de Processo Penal I, ministrada pelo professor Matheus Felipe de Castro à sexta fase do curso de graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

⁷ Estudante de graduação do curso de Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET) em Direito da UFSC, membra do Corpo Editorial da Revista Acadêmica de Graduação em Direito da UFSC - Avant, membra da comissão organizadora do Literar - Grupo de Estudos em Direito e Literatura da UFSC. Realiza iniciação científica sob orientação da Profa. Dra. Luana Renostro Heinen sobre o tema “Direitos Humanos diante do neoliberalismo no Brasil: como autoritarismo e neoconservadorismo convergem para limitar a eficácia dos direitos humanos”. Endereço eletrônico: joanacguti@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0014414340670053>. ORCID: 0000-0002-0801-2829, <https://orcid.org/0000-0002-0801-2829>.

O presente estudo se propõe como um olhar amplo para a caracterização do sistema processual penal brasileiro enquanto inquisitório, considerando-se que sua classificação não é pacífica entre os estudiosos do direito penal. Por mais que essa questão constitua um tema de discussão frequente, a controvérsia subsiste e, além disso, trata-se de um debate que costuma se limitar ao campo jurídico, fechando-se para o diálogo interdisciplinar, que se mostra necessário para a compreensão plena de como e por que a inquisitorialidade que assola o processo penal brasileiro permanece, até os dias de hoje, latente. Diante dessas razões, e também devido à relevância de se discutir a formação do sistema processual penal à luz do mais recente processo de redemocratização pelo qual passou o país, responsável por uma transição para o governo civil que não foi capaz de extinguir todas as práticas autoritárias do processo penal, entende-se a pertinência da elaboração deste trabalho.

Neste sentido, a questão que orientou a elaboração desse estudo é compreender a relação entre a justiça de transição tal qual foi implementada no Brasil ao término da ditadura civil-militar do século XX e a inquisitorialidade do processo penal brasileiro. A análise dessa relação se viabilizou por meio da metodologia de pesquisa bibliográfica interdisciplinar, na medida em que se associou o ramo do Processo Penal no Direito aos estudos da Sociologia e da Sociologia Jurídica sobre autoritarismo e neoliberalismo.

Como pano de fundo para a relação que se pretende estabelecer entre a inquisitorialidade do processo penal e a justiça de transição realizada no Brasil a partir de 1979, delinea-se, primeiramente, o momento de crise atravessado pelo processo penal no século XXI como decorrência da expansão do neoliberalismo. Configura-se indispensável retratar tal contexto, porque se está perante uma conjuntura contraditória em sua essência, na qual os Estados intensificam seu poder repressivo, policial e militar, mas diminuem sua capacidade de frear o poder do capital privado e de direcionar investimentos de forma a, pelo menos, tornarem-se semi-responsáveis pelas necessidades dos cidadãos (FRASER, 2020). O processo penal se encontra, portanto, no centro dessa contradição, de modo que não é possível discuti-lo de maneira adequada sem retratá-la minimamente.

Em seguida, no âmbito da matéria de processo penal, busca-se demonstrar a caracterização do processo penal brasileiro como inquisitorial até os dias de hoje, mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF/88). Passa-se, então, a uma discussão que se pretende interdisciplinar sobre o processo de justiça de transição, enfrentado pelo Brasil ao término da longa e brutal ditadura militar, para que se compreenda quais foram seus feitos, mas também suas limitações.

Com isso, viabiliza-se o estabelecimento da relação entre a permanência de um sistema processual penal inquisitorial e a justiça de transição, tendo-se alcançado os seguintes resultados: A revogação do Código de Processo Penal (CPP) deveria ter ocorrido enquanto uma etapa da justiça transicional; o CPP não foi modificado como parte da mesma estratégia responsável pela Lei de Anistia, a de permanência do processo penal enquanto instrumento de favorecimento da acusação, alterando-se apenas seus alvos; o aprofundamento da inquisitorialidade do processo penal se deve ao fato de que não se implementou uma justiça de transição plena, de modo que o pensamento autoritário e punitivista subsiste e, é atualmente, fomentado pelo neoliberalismo.

A crise neoliberal do processo penal

Em pleno 2021, enquanto o Brasil e o mundo enfrentam um cenário distópico agravado por uma pandemia viral e suas consequências avassaladoras, não causa estranhamento aludir à ideia de crise - parece mais correto, inclusive, referir-se a múltiplas crises: crises humanitárias, ambientais, migratórias, sanitárias, democráticas, políticas, econômicas, e essa lista poderia se estender ainda mais, até porque:

A crise é, na verdade, o dispositivo disciplinar neoliberal por excelência: a cada vez que uma explode, o neoliberalismo não apenas a usa para acentuar a coerção econômica à qual as pessoas estão submetidas como o faz reativando o mito fundador de sua ascensão nos anos 1970 e 1980 – o de ser a cura racional e tecnocrática para os excessos de um período precedente e, portanto, a única alternativa possível. Pouco importa que os excessos e as crises sejam, na verdade, produzidos pelo próprio neoliberalismo: não vivemos mais a crise da gestão, mas a era da gestão por meio de crises. (NUNES, 2021).

Assim, seria ilógico concluir que o processo penal, enquanto parte central do sistema de justiça criminal de uma sociedade organizada em torno de um Estado, pudesse escapar dessa conjuntura de crise generalizada. De fato, diversos estudiosos das ciências criminais e do processo penal vêm chamando a atenção para o que pode ser concebido como a crise do processo penal no século XXI: entende-se prudente este recorte temporal, porque os fatores de risco que permeiam a crise atual são próprios da vigente expansão do neoliberalismo que ocorre a nível global (LACERDA, 2019). Ou seja, não se rechaça a possibilidade de que o processo penal, desde a sua origem, sempre esteve em crise, apenas se propõe a uma análise dessa crise de modo a ambientá-la no cenário que é característico do século corrente.

Nesse sentido, identifica-se a aceleração do tempo, própria de um modelo neoliberal e tecnologizado, como um fator de risco responsável pela crise ora discutida: a sociedade

contemporânea é mais do que pautada pelo tempo, ela é regrada e gerida pela aceleração de tudo, de forma que qualquer demora é sentida como um sofrimento insuportável (S. FILHO; SILVEIRA, 2018). As consequências disso no processo penal são diversas, por exemplo: confere-se maior importância aos prazos e pressupostos de admissibilidade processual, em detrimento da preocupação com a promoção e efetivação dos princípios que fundamentam o processo penal (S. FILHO; SILVEIRA, 2018).

Além disso, o direito processual penal é contaminado pela urgência de punitivismo, que se entranha no processo penal através de um discurso de exigência de segurança imediata (S. FILHO; SILVEIRA, 2018). O próprio processo de elaboração de leis penais e processuais penais segue um ritmo mais acelerado para servir como uma resposta instantânea e punitivista a algum problema de segurança pública, o que pode resultar na aprovação de leis mal elaboradas, sem que tenha havido o prévio amadurecimento da questão legislada ou mesmo qualquer discussão com a sociedade civil.

Ainda, como decorrência dessa mentalidade da pressa, típica da contemporaneidade, pode-se citar o inciso LXXVIII do art. 5º da CF/88, incluído pela Emenda Constitucional n. 45/2004, a responsável pela reforma do Poder Judiciário, o qual estabelece a duração razoável do processo e os meios que garantem a celeridade de sua tramitação como um direito fundamental. Trata-se, contudo, de uma garantia demasiado ampla, comumente confundida com a noção de eficiência processual, que passou a ser tratada como sinônimo de celeridade e rapidez de resolução (S. FILHO; SILVEIRA, 2018).

Dessa forma, instaura-se uma confusão geral entre garantismo e impunidade: qualquer demora inerente ao processo penal, normalmente resultante da fase de produção probatória, ou casos de impossibilidade de resolução dos fatos, a exemplo de uma absolvição por ausência de provas, quando veiculados pela mídia hegemônica, no contexto de disseminação do fenômeno de espetacularização do processo penal, são criticados como falhas do sistema processual penal e não como meios de efetivação dos direitos fundamentais do acusado (S. FILHO; SILVEIRA, 2018). Para atender a estes anseios sociais, os magistrados abdicam de produções probatórias mais robustas, a fim de resolver os casos rapidamente, e banalizam as prisões cautelares (S. FILHO; SILVEIRA, 2018), promovendo o encarceramento em massa, que não é uma realidade apenas brasileira.

No Brasil, onde se encontra a terceira maior população carcerária do mundo, mais de 40% das pessoas em situação de privação de liberdade cumprem prisões cautelares (BORGES, 2018), em expressa contradição à CF/88, que, em seu art. 5º, inciso LVII, determina que “ninguém será considerado culpado até o trânsito em julgado de sentença

penal condenatória”. Porém, por conta da vigência de um modelo de Estado totalitário, também identificado como um Estado de Direito Penal, no qual os direitos fundamentais dos indivíduos estão gravemente ameaçados, tanto dentro quanto fora do processo penal (S. FILHO; SILVEIRA, 2018), a superlotação dos presídios é percebida como uma medida de segurança social.

Nesse contexto, deve-se pontuar que um Estado neoliberal tipicamente promove o desmantelamento das políticas de bem-estar social, pois enxerga por toda parte agentes de mercado e entende-se enquanto empresa, estabelecendo como seu critério considerações de rentabilidade, de modo que “as novas políticas sociais de *workfare* promovem um cidadão baseado no interesse egoísta cujo cálculo ultrarresponsabiliza-o por tudo o que ocorre com ele, ao passo que desobriga o Estado da garantia de direitos.” (ANDRADE, 2019, p. 220-221). Com isso, torna-se necessária a implantação de um idealismo punitivista direcionado a indivíduos que possam ser culpabilizados pelos problemas sistêmicos decorrentes do desmonte do Estado de bem-estar social: esses indivíduos são os mais vulneráveis de uma sociedade, isto é, os pobres, os negros e os imigrantes (LACERDA, 2019).

O Estado neoliberal, portanto, promove a insegurança coletiva e, como uma solução para um problema criado por ele mesmo, impõe internamente a política de “lei e ordem”, a qual pressupõe a aplicação de “rigor penal contra os crimes e contra os dissidentes políticos internos” (LACERDA, 2019, p. 46). Por essa ótica, a criminalidade, combatida pelo uso rigoroso do poder coercitivo estatal, com o fim de promoção da ordem, é concebida como uma opção individual do sujeito que comete o crime, não como resultado de imbricações econômicas, políticas e sociais. Discurso que acaba por autorizar também a posse de armas para a autodefesa do pretense cidadão de bem (LACERDA, 2019).

Ademais, a crise do processo penal no Brasil pode ser mais especificamente compreendida pela análise de dois âmbitos nos quais se expressa de forma nítida: a crise das fontes e a crise da jurisdição. A chamada crise das fontes se refere ao fato de que a hierarquia entre as leis não é respeitada pelo sistema processual penal brasileiro, na medida em que se valoram leis ordinárias em detrimento da aplicação da CF/88 e da Convenção Americana dos Direitos Humanos com base em um suposto “garantismo exacerbado” desses dispositivos, que estariam obstaculizando o poder punitivo do Estado (S. FILHO; SILVEIRA, 2018). A crise da jurisdição, por outro lado, alude à figura do magistrado, no sentido de que os juízes, em uma ânsia de corresponder às expectativas sociais e midiáticas, incorrem em problemas de parcialidade, ativismo judicial, atuação inquisitorial, deferimento repetitivo e

infundamentado de prisões cautelares e produção massiva de decisões em prejuízo de sua qualidade (S. FILHO; SILVEIRA, 2018).

Assim, entende-se que a crise atravessada pelo processo penal brasileiro é neoliberal, na medida em que o processo é tratado como uma política pública de Estado, legitimada justamente pelo idealismo punitivista que serve ao neoliberalismo. Com isso, sustenta-se um Estado de Direito Penal, no qual o processo penal não é compreendido como uma forma de limitar o *jus puniendi* estatal e garantir os direitos fundamentais do acusado, mas como um obstáculo ao dever de punir, sendo mobilizado enquanto “válvula de escape para a insatisfação neoliberal.” (S. FILHO; SILVEIRA, 2018, p. 8). No Brasil, como se verá de forma mais aprofundada em sequência, há a particularidade de que o neoliberalismo se ampara no autoritarismo histórico, de modo a não só prejudicar a fruição dos direitos sociais, mas também aprofundar a desigualdade social e, conseqüentemente, gerar marginalidade socioeconômica, negando “direitos aos marginalizados, os cidadãos de terceira classe, a quem resta o Estado Penal, em substituição ao Estado de bem-estar” (HEINEN, 2021, p. 314).

A inquisitorialidade latente do processo penal brasileiro

Identificada a crise neoliberal que transpassa o processo penal no século XXI, a qual servirá de pano de fundo para esse estudo, aborda-se o caso brasileiro em particular: marcado por um autoritarismo histórico, o sistema processual penal do Brasil conserva uma inquisitorialidade acentuada até os dias de hoje, mesmo depois do país ter passado por um processo de redemocratização a partir de 1979, que deu fim à ditadura civil-militar que imperava desde 1964. O marco temporal que se utiliza para posicionar esse fim é a promulgação da CF em 1988, porque, apesar de diversas leituras indicarem a eleição indireta de Tancredo Neves em 1985 como o evento que extinguiu a ditadura, é apenas com a promulgação da CF/88 que se estabelece um regime jurídico-político distinto daquele instalado em 1964 e formalizado pela constituição de 1967.

Diante disso, para que se estabeleça a relação entre a inquisitorialidade do processo penal vigente e a justiça de transição, que será oportunamente desvendada, entende-se necessária, em primeiro lugar, uma explicação sobre como e por que se considera esta inquisitorialidade latente. A caracterização do sistema de processo penal brasileiro é um tema de discussão frequente, tanto que persiste a controvérsia a respeito de sua classificação como inquisitório, acusatório ou misto, cabendo mais comumente à corrente crítica dos estudiosos do direito penal e da criminologia a declaração da inquisitorialidade do processo penal no Brasil. De qualquer forma, tradicionalmente, realiza-se a classificação dos sistemas

processuais penais com base no critério de separação entre as atividades de acusação e julgamento. Ou seja, se existe uma parte no processo penal, claramente diferenciada da figura do juiz e responsável pela acusação e persecução penal da outra parte, o acusado, já se considera que o modelo em questão é o acusatório.

Além desta exigência de rígida separação entre as funções de acusação e julgamento, outros atributos costumam ser citados para a qualificação do sistema acusatório: “Oralidade, publicidade, presunção de inocência, prisão cautelar como exceção, juiz passivo e contraditório.” (VASCONCELLOS, 2015, p. 190). Por outro lado, o sistema de processo penal inquisitorial, cujo momento de triunfo e popularização é identificado com o período da Idade Média, e mais especificamente com a Inquisição Católica (VASCONCELLOS, 2015), tem apontadas como suas principais características:

concentração das funções de acusar e julgar, juiz ativo e inquisidor, inexistência de contraditório, segredo, escrito, prisão do acusado durante o processo, que era tido como objeto das investigações, e a busca da verdade real. Desse modo, desenvolveu-se um sistema estruturado de imposição do poder punitivo estatal, que, por meio de uma pretensa racionalização da valoração probatória, consolidou a confissão obtida por meio de tortura como rainha das provas. (VASCONCELLOS, 2015, p. 191).

Já o chamado sistema processual penal misto teria surgido com o Código Napoleônico, o Código de Processo Penal francês de 1808, que supostamente mesclou os sistemas inquisitório e acusatório, ao prever uma fase inquisitorial anterior ao processo, na qual não existisse a mediação dos sujeitos processuais e o Estado buscasse elementos para fundamentar a futura acusação, e uma fase processual acusatória, que contasse com a separação das funções, a publicidade, a oralidade e o contraditório (VASCONCELLOS, 2015). No entanto, segundo o professor Jacinto Nelson de Miranda Coutinho (2020, p. 64):

O processo misto [...] desde sempre foi inquisitorial; e não porque tivesse uma fase inquisitorial, mas porque a estrutura acusatória da segunda fase, aquela processual, pode se reduzir a um nada se se permite que o conhecimento obtido na fase preliminar (inquisitorial), sem pejo passe para a outra, fraudando-se os fundamentos e, em particular, o devido processo e o contraditório, ou seja a CR [Constituição da República].

Nesse sentido, parte-se do entendimento de que o critério de separação entre as atividades de acusação e julgamento é insuficiente, dado que a emancipação entre o órgão acusador e o órgão julgador pode constituir apenas uma separação nominal. Por isso, adere-se aos ensinamentos de Coutinho (2020), segundo o qual não existem sistemas puros, de forma que todos os sistemas processuais penais conciliam características acusatórias e inquisitórias,

podendo ser diferenciados apenas pelo princípio reitor que é o critério da gestão da prova, tornando-se impossível a existência de um núcleo fundante misto. Outra razão pela qual não se concebe a existência de um sistema misto, é a consideração de que essa nomenclatura seria uma forma de escapar à definição rigorosa da natureza do processo penal, tendo em vista que a exigência epistemológica impulsiona a adoção do critério da preponderância sistêmica.

A teoria da gestão das provas, conforme ficou conhecida, postula que, se forem concedidos ao magistrado amplos poderes para produção probatória, bem como poderes instrutórios, estar-se-á diante de um sistema processual inquisitório. Porquanto o juiz exercerá um papel que, em um modelo acusatório, caberia às partes, tendo em vista que neste o magistrado deve se limitar à observação e ao julgamento, ocupando uma posição de órgão superpartes (COUTINHO, 2020).

No processo penal acusatório, a evidência, que constitui a descrição daquilo que se pensa verdadeiro e, portanto, não precisa de justificação, é subjugada pela prova produzida em contraditório, de modo a limitar o impulso inquisitivo do julgador, na medida em que o regime de coleta de provas funcionará alheio ao protagonismo judicial (MENDES; MELO, 2017). Porém, o processo penal inquisitório vigente no Brasil, em desacordo com estes preceitos democráticos, legitima o protagonismo judicial, inclusive no tocante à produção probatória e à utilização de evidências processuais em detrimento das provas.

Pensando-se ainda um sistema processual penal acusatório, em que o juiz esteja de fato afastado da iniciativa probatória, tem-se o redimensionamento da presunção de inocência e do ônus da prova. A presunção de inocência obriga a acusação, sozinha, sem poder contar com o ativismo judicial, a assumir o ônus de provar o crime para além de uma dúvida razoável. O que esvazia o discurso da verdade processual, já que o réu poderá ser absolvido por falta de provas frente ao *in dubio pro reo* (COUTINHO, 2020). A publicidade e a oralidade também devem ser ampliadas diante de um modelo verdadeiramente acusatório: A primeira, relacionando-se com a transparência, orienta que todos os atos processuais sejam filmados, como é possível hoje em dia, para que os vídeos possam ser vistos e controlados; a segunda se opõe à escritura, típica do modelo inquisitorial, recomendando que os atos do processo sejam realizados preferencialmente em audiências (COUTINHO, 2020).

Nessa toada, com a promulgação, em 24 de dezembro de 2019, da Lei n. 13.964, popularmente conhecida como “pacote anticrime”, houve a introdução ao CPP do artigo 3º-A, que preconiza: “O processo penal terá estrutura acusatória, vedadas a iniciativa do juiz na fase de investigação e a substituição da atuação probatória do órgão de acusação.” A importância desse artigo é evidente, tendo em vista que se trata da única menção expressa no

direito brasileiro ao modelo acusatório de processo penal: A CF/88, em seu artigo 5º, inciso LIV, determina que “ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal”, mas nela não consta a alusão direta à acusatoriedade do processo penal.

No entanto, o recente artigo 3º-A não encontra consonância com diversos outros dispositivos do CPP, que foi promulgado em 1941 durante o Estado Novo, o regime ditatorial de Getúlio Vargas, e inspirado no código fascista italiano de 1930, com bases, portanto, autoritárias e inquisitórias (SANTIAGO NETO, 2017). Por exemplo, o artigo 156 do CPP distribui o ônus da prova de forma desigual, posicionando o juiz ao lado do Ministério Público (MP) no tocante à produção de provas contra o acusado, na medida em que o autoriza a agir de ofício, isto é, sem o requerimento do MP, ordenando a produção antecipada de provas e determinando a realização de diligências.

Outros dispositivos do CPP que legitimam o ativismo judicial relacionado à produção probatória, contrariando, portanto, o reconhecimento, firmado pelo art. 3º-A, de que o processo penal terá estrutura acusatória, são os seguintes: O art. 5º, II, sobre a instauração de inquérito policial por requisição de autoridade judiciária nos crimes de ação pública; o art. 127, sobre a decretação do sequestro de ofício, em qualquer fase do processo ou ainda antes de oferecida a denúncia ou queixa; o art. 149, que possibilita a decretação do incidente de insanidade mental de ofício, pela determinação de submissão do acusado a exame médico-legal; o art. 168, que permite a decretação de exame médico-legal complementar de ofício pelo magistrado; o art. 234, por sua vez, admite a produção de documentos pelo juiz de ofício, se ele tiver prévio conhecimento de sua existência; os arts. 241 e 242 facultam a determinação de busca e apreensão de ofício pelo juiz.

Ademais, também em contradição com o referido art. 3º-A, encontram-se diversos dispositivos do CPP que atribuem ao juiz um controle inquisitorial de elementos relativos à audiência de instrução e julgamento (AIJ): Os arts. 185 e 188 legitimam o interrogatório do réu pelo sistema denominado presidencial ou inquisitório, no qual o juiz desempenha papel ativo como indagador, não apenas como um condutor ou organizador do interrogatório; o art. 209 autoriza a determinação de ofício de testemunhas do juízo; o art. 212 concede ao juiz poderes exagerados de controle do depoimento e das perguntas, bem como a possibilidade de complementação da inquirição no tocante aos pontos não esclarecidos, procedendo ele mesmo à avaliação de quais pontos não restaram esclarecidos; por fim, o § 1º do art. 400 confere ao juiz poder de controle sobre provas consideradas irrelevantes, impertinentes ou protelatórias na AIJ, na medida em que podem ser indeferidas pelo magistrado, se ele as assim considerar.

Assim, torna-se evidente que os poderes probatórios do juiz e a conexa busca da verdade processual apontam para a permanência de um processo penal de matriz inquisitorial, mesmo após a redemocratização e a promulgação da CF/88. De fato, o processo penal brasileiro deveria ser regido pelo princípio dispositivo segundo o qual a iniciativa das alegações e das provas compete às partes e o juiz, como sujeito imparcial, não pode agir de ofício, o que é incompatível com o atual acúmulo de poderes em suas mãos (PRADO, 2015).

A justiça de transição brasileira

Superado o entendimento a respeito da inquisitorialidade que permeia o processo penal brasileiro, passa-se à compreensão do que foi a justiça de transição realizada no país a partir do enfraquecimento da ditadura militar, para que se possa, enfim, estabelecer a relação entre ambas. Nesse sentido, salienta-se que a noção de justiça de transição se refere ao complexo processo que um Estado enfrenta ao desconstituir um governo ditatorial e substituí-lo por um democrático. Pode-se defini-la, portanto, com o endosso da Organização das Nações Unidas (ONU), como:

um conjunto de processos e mecanismos, políticos e judiciais, mobilizados por sociedades em conflito ou pós-conflito para esclarecer e lidar com legados de abusos em massa contra os direitos humanos, assegurando que os responsáveis prestem contas de seus atos, as vítimas sejam reparadas e novas violações impedidas. (SILVA FILHO, 2015, p. 133).

Nesse sentido, aponta-se como o objetivo fundamental da justiça de transição a garantia de que “a mudança política alcance os resultados almejados e que, ao término da mesma, haja não apenas uma democracia formal, mas, sobretudo, um Estado de Direito na acepção substancial do termo.” (SILVA, 2012, p. 99). Não existem regras gerais de justiça de transição que possam ser aplicadas, sem distinção, a todos os países do globo, de modo que cada sociedade desenvolva sua própria fórmula de justiça transicional, conforme os condicionamentos políticos, jurídicos, econômicos, sociais e culturais impostos pela conjuntura, bem como o grau de cristalização do conflito (SILVA, 2012).

Não obstante, deve-se considerar que a justiça de transição é um tema transdisciplinar, para o qual se dedicam os estudiosos da Ciência Política, História, Sociologia, Psicologia, Literatura, Filosofia, das Relações Internacionais e do Direito (SILVA FILHO, 2015). Dessa forma, como resultado dos avanços teóricos e da observação de processos transicionais, desenvolveram-se métodos de avaliação da qualidade de um processo transicional, principalmente no sentido de analisar se os seus objetivos foram cumpridos. O que significa

não só instituir um regime democrático, com eleições diretas, secretas e periódicas, mas também estabelecer uma pauta transformadora da sociedade como fundamento da nova ordem constitucional (SILVA FILHO, 2015), por meio da instituição de uma política de memória oficial a respeito do período ditatorial e das violações dos direitos humanos.

Portanto, para que se compreenda como ocorreu a justiça de transição brasileira, remete-se, primeiramente, aos quatro deveres atribuídos pela ONU aos Estados responsáveis por graves e sistemáticas violações de direitos humanos, em relação às vítimas e à sociedade como um todo: ofertar reparações às vítimas; investigar, processar e punir os violadores de direitos humanos; revelar a verdade para as vítimas, seus familiares e a sociedade; afastar os criminosos de órgãos relativos ao exercício da lei e de demais posições de autoridade (MEZAROBBA, 2010). Desses deveres, o Estado brasileiro cumpriu apenas o primeiro, tendo em vista que os demais ou não foram cumpridos, como é o caso dos julgamentos, ou o foram de maneira incompleta, a exemplo do dever de revelação da verdade, que é “resultado principalmente dos esforços de familiares de mortos e desaparecidos ou das próprias vítimas” (MEZAROBBA, 2010, p.109), e não de iniciativa estatal propriamente dita.

Com isso, considerando-se este modelo de quatro ações como a política global de justiça de transição proposta pela ONU, por meio da qual não se recomenda rupturas radicais, mas tão somente um método para impulsionar uma nação a construir um Estado de direito após um período autoritário (IMDH, 2020). Já se denota que o Brasil não instituiu uma justiça de transição plena. Mesmo a reparação às vítimas, a única das quatro ações que o Estado brasileiro realizou, não foi integralmente efetivada, pois só houve a indenização pecuniária, a qual constitui apenas uma das diversas formas de reparação, na medida em que a indenização se destina unicamente ao indivíduo que foi vítima direta da ditadura militar, ao passo que a noção de reparação é mais ampla, compreendendo a violência como algo que atingiu toda a coletividade (IMDH, 2020).

Além disso, o processo de acerto de contas entre o Estado brasileiro e as vítimas da ditadura militar teve início com a aprovação da Lei n. 6.683/1979, a Lei de Anistia, que dificilmente pode ser considerada, em sua integralidade, um marco positivo na redemocratização do país, ao contrário do que se pensava à época. Haja vista que ela foi aprovada nos termos pretendidos pelo governo militar e, portanto, mostrou-se “mais adequada aos anseios de impunidade dos integrantes do aparato de repressão do que à necessidade de justiça dos perseguidos políticos.” (MEZAROBBA, 2010, p. 110). Do ponto de vista político-estratégico, a Lei de Anistia foi, inclusive, uma vitória do regime militar:

[...] Defendida como a lei que vinha para “pacificar a família brasileira”, a anistia se mostrou incapaz de conter a série de violações de direitos humanos iniciada com o golpe de Estado. Naquele primeiro momento, pode-se dizer que ela significou “uma tentativa de restabelecimento das relações entre militares e opositores do regime que haviam sido cassados, banidos, estavam presos ou exilados”. Seu sentido principal era de “conciliação pragmática, capaz de contribuir com a transição para o regime democrático”. Aos perseguidos políticos e aos familiares de mortos e desaparecidos restou uma única opção: seguir reivindicando seus direitos. (MEZAROBBA, 2010, p. 110).

Nesse contexto, contrariamente ao que determina o arcabouço institucional da ONU, evidencia-se “a precariedade do esforço nacional de reparação e a permanência do passado no presente, com a mobilização, por mais paradoxal que isso possa parecer, da memória do esquecimento que a Lei de Anistia propôs e a legislação subsequente tratou de reiterar.” (MEZAROBBA, 2010, p. 115). Depois de aprovada a Lei de Anistia, uma importante etapa da justiça de transição que se seguiu foi o processo de elaboração da CF/88, através da Assembleia Nacional Constituinte, convocada pela Emenda Constitucional n. 26/1985, que ocorreu em um ambiente de forte presença política militar (ZAVERUCHA, 2010).

Apesar de ter alterado substancialmente a Constituição autoritária anterior, editada em 1967 e emendada em 1969 pelo regime militar (ZAVERUCHA, 2010), a CF/88 manteve intactos diversos artigos da Constituição de 1967-69 referentes às relações civil-militares e policiais. Com isso, a Constituinte preservou na CF/88, por meio de seu artigo 142, o perigoso “poder soberano e constitucional das Forças Armadas de suspender o ordenamento jurídico sem precisar prestar contas a qualquer outra instância de poder” (ZAVERUCHA, 2010, p. 67), legitimando o golpe de Estado militar. Ademais, a CF/88 conservou a união entre o Exército, força responsável pela guerra externa, e a Polícia Militar (PM), incumbida da manutenção da ordem interna, conferindo à PM a exclusividade do policiamento ostensivo e mantendo o controle parcial do Exército sobre as PMs (ZAVERUCHA, 2010).

A CF/88 também manteve em sua redação o arcabouço jurídico da Doutrina de Segurança Nacional, a Lei de Segurança Nacional, que constitui a formalização jurídica dos princípios da Doutrina e cuja última versão data de 1983, tendo como objetivo o combate ao inimigo interno (ZAVERUCHA, 2010). Com isso, não se busca negar o alto nível de efetivo exercício da cidadania observado durante o processo constituinte e no próprio resultado alcançado, mas sim indicar como, passados mais de trinta anos da promulgação da CF/88, “não se conseguiu enfrentar devidamente o passado autoritário da Ditadura civil- militar, o

que impede o aprofundamento democrático e atinge visceralmente o exercício da cidadania” (SILVA FILHO, 2015, p. 138).

Assim, o que se objetiva demonstrar é a falha justiça de transição implementada pelo Estado brasileiro, que não foi capaz de revelar a verdade, e com isso instituir uma memória oficial a respeito das violações de direitos humanos cometidas pela ditadura militar, nem de restaurar o princípio de justiça, o qual permanece desacreditado na comunidade nacional, resignada com o “alto grau de ilegalidade que permeia as relações entre as instituições e seus cidadãos e onde a exclusão parece ser a regra.” (MEZAROBBA, 2010, p. 118-119). As características de incompletude e insuficiência que compõem esta justiça de transição serão ainda aprofundadas ao longo do texto, mas, por ora, resta pensar nas tarefas que permanecem impostas ao Estado brasileiro:

[...] As mais urgentes envolvem duas instituições que, até agora, não desempenharam seu papel no processo de acerto de contas: o Judiciário e as Forças Armadas. A primeira, ao contrário do que ocorreu em países como Argentina e Chile, ainda não sinalizou que pode constituir, como bem define Catalina Smulovitz, o “lugar onde os direitos dos cidadãos poderiam ser realizados”. Às Forças Armadas cabe abrir arquivos, revelar a totalidade dos fatos ocorridos, permitir que a sociedade conheça sua própria história. E sinalizar que, passados mais de vinte anos desde que o último general deixou o poder, tornou-se uma instituição que conhece e respeita os valores democráticos. (MEZAROBBA, 2010, p. 119).

A inquisitoriedade frente à justiça de transição

Neste ponto, alcançam-se as possibilidades de se compreender, enfim, a relação existente entre a inquisitoriedade do processo penal brasileiro, que se mostrou latente, e as falhas da justiça de transição implementada ao término da ditadura militar. À primeira vista, essa relação pode parecer inexistente por conta do lapso temporal entre os dois eventos analisados: O atual CPP, como se sabe, foi promulgado em 1941 por Getúlio Vargas, ao passo que a justiça de transição brasileira só teve início em 1979, quando começaram as negociações entre sociedade civil e governo militar para restituir o governo civil democrático.

De fato, a elaboração do CPP ocorreu em um contexto diferente da conjuntura política, ideológica e institucional do período da ditadura militar, mas os padrões autoritários do sistema de justiça criminal brasileiro são anteriores até mesmo à vigência do CPP de 1941, cuja inspiração no Código Rocco fascista, concebido na década de 1930 na Itália (PRADO, 2015), considera-se já largamente documentada pela literatura jurídico-historiográfica. Por

outro lado, o que permanece uma questão a ser estudada é como um CPP construído sobre bases notadamente inquisitoriais não foi revogado, ou ao menos substancialmente alterado, enquanto uma etapa necessária à justiça de transição; ainda pior, não só o sistema processual penal sobreviveu à justiça de transição, como também passou por diversas reformas depois dela que introduziram no CPP mais elementos e dispositivos de cunho inquisitorial, sem que isso fosse discutido à luz dos ideais transicionais e de superação do autoritarismo.

Para que seja possível compreender esse cenário, deve-se ter em conta que as transformações no campo da justiça criminal sofrem grande influência das mudanças políticas em geral, as quais, na América Latina da década de 1990, “mesclaram o peso das decisões sobre a transição do autoritarismo à democracia e a forte onda neoliberal” (PRADO, 2015, p. 552). Os reflexos desse movimento latino-americano são percebidos nas políticas de encarceramento em massa, na criminalização dos movimentos sociais e na expansão das estratégias de controle da criminalidade no âmbito do chamado processo penal de emergência, importado das experiências advindas da luta antimáfia na Itália e da guerra contra o terrorismo e o tráfico de drogas empenhada pelos Estados Unidos da América (PRADO, 2015).

Nesse sentido, considerando-se o indissociável vínculo entre sistema político e sistema de justiça criminal, no Brasil seus reflexos processuais penais tornaram-se evidentes já durante o período inicial da transição política, por conta do “recurso à manutenção da base teórica de processo penal consolidada entre os anos 30 e 70 do século XX, cuja consequência mais visível consistiu na acomodação das tradições inquisitoriais no âmbito das novas experiências políticas democráticas e republicanas.” (PRADO, 2015, p. 522). Assim, o silêncio sobre o passado autoritário, possibilitado pela lei brasileira de anistia, que beneficiou torturadores e agentes da repressão política, também caracteriza a atuação do sistema de justiça criminal, “que passou a tratar de forma praticamente indistinta o passado autoritário e o presente, em tese, inspirado em princípios democráticos.” (PRADO, 2015, p. 553).

Tanto é assim que, em seguida à redemocratização, a partir da década de 1990, houve um incremento das leis penais no Brasil, responsável pela ampliação significativa do tempo de encarceramento das pessoas, dificuldade do acesso à liberdade, inserção de modalidades de delitos e acentuamento da presença do poder penal nos mais diversos setores da sociedade (PRADO, 2015). Nesse contexto também foi realizada, ao longo da década de 2000, a chamada minirreforma do processo penal, justamente com o objetivo de adaptar o processo penal aos parâmetros definidos pela CF/88 e pelos tratados internacionais de direitos humanos, em especial o Pacto São José da Costa Rica, introduzido no ordenamento jurídico

brasileiro por meio do Decreto n. 678/1992 (PRADO, 2015). Essa reforma consistiu na promulgação de diversas normas que remendaram o CPP com a capacidade de produzir efeitos em todos os graus e instâncias de exercício da jurisdição penal, tratando-se de verdadeira proposta de renovação da estrutura do Poder Judiciário (PRADO, 2015).

Todavia, a legislação supostamente encarregada da reforma constitucional do CPP, como é o caso das Leis Federais de número 11.690, 11.719 e 11.900, aprovadas entre 2008 e 2009, instaurou expressivos artigos de cunho inquisitorial, que, como já se viu, concentram poderes probatórios na figura do juiz: O art. 156, por exemplo, considerado medular para o estabelecimento da inquisitoriedade no processo penal brasileiro, foi incluído no Código pela Lei n. 11.690/2008, vinte anos depois de levada a cabo a justiça de transição; esta lei também foi responsável pela introdução do art. 212 ao CPP, que confere ao juiz poderes exagerados na inquirição de testemunhas. Por sua vez, o art. 185, que institui o interrogatório do acusado pelo sistema inquisitorial, foi incorporado ao CPP pela Lei n. 11.900/2009, de forma semelhante ao § 1º do art. 400, que confere ao juiz um controle exacerbado das provas e foi inserido no CPP pela Lei n. 11.719/2008.

Ou seja, a minirreforma do processo penal, que deveria constitucionalizá-lo e, portanto, estruturá-lo de acordo com o sistema acusatório, introduziu dispositivos no CPP de caráter notadamente inquisitorial, em um movimento de retrocesso no que se refere às garantias fundamentais do acusado e, em consequência, ao próprio Estado democrático de direito. É nesse sentido que os poderes probatórios do juiz configuram o “elemento de ligação entre as antigas práticas autoritárias, de matriz inquisitória, e o novo processo penal, mesmo depois de promulgada a Constituição de 1988.” (PRADO, 2015, p. 561). Neste momento, surge, então, a necessidade de se reelaborar e difundir uma falsa concepção de sistema acusatório, que fosse capaz de conviver com poderes judiciais para definir o objeto do processo e pesquisar as provas (PRADO, 2015).

Tanto é assim que o próprio Supremo Tribunal Federal (STF), em seus julgados, associa o modelo acusatório de processo penal principalmente à efetivação do contraditório e da ampla defesa (VASCONCELLOS, 2015). Quanto ao entendimento de que a acusatoriedade se demonstra pela estrita separação das funções de acusar, julgar e defender, o STF apresenta uma interpretação restritiva, na medida em que tende a limitar a plena incidência desta separação à investigação preliminar, na qual se exige “a posição passiva do julgador na função de garante de direitos fundamentais” (VASCONCELLOS, 2015, p. 199). Ignorando que a instrução preliminar como etapa pré-processual da persecução penal e de formação de provas sem que haja contraditório, por si só, constitui um dos eixos de um

processo inquisitivo (PRADO, 2015). Isso é, nem o órgão máximo do Poder Judiciário brasileiro reconhece a iniciativa probatória do juiz no processo penal como um atentado contra o modelo acusatório.

Ademais, o fato de que o CPP não foi revogado no contexto da justiça de transição brasileira se relaciona com a mesma estratégia responsável pelos efeitos paradoxais da Lei de Anistia: a ditadura militar, desde o princípio, empreendeu um grande esforço para conferir uma sustentação jurídica ao seu regime e às suas ações autoritárias e repressoras, de modo que os empenhos da Assembleia Constituinte não foram capazes de anular a legalidade autoritária que havia sido implantada (SILVA FILHO, 2015). Ou seja, o simulacro de legalidade concebido pela ditadura civil-militar teve o efeito, perceptível até os dias de hoje, de invisibilizar os fundamentos autoritários do regime e a política sistemática de violação de direitos humanos posta em prática (SILVA FILHO, 2015).

Nesse contexto, as justiças penais exerceram um papel fundamental à preservação da legalidade autoritária, na medida em que mantiveram seu funcionamento regular mesmo após o golpe de Estado, atuando de forma funcional ao novo regime autoritário, por incrementarem e conferirem “às práticas violadoras da dignidade das pessoas o selo de juridicidade que, aparentemente, inscrevia tais práticas em um contexto de ‘normalidade institucional’.” (PRADO, 2015, p. 555). Os exemplos da convivência das justiças penais se materializam na ausência “de censura social ao emprego da tortura, tolerada em um nível de naturalização da violência que ainda hoje contamina o aparato estatal de repressão” (PRADO, 2015, p. 555), bem como na aceitação da construção social dos “inimigos” da ordem.

A instrumentalização do direito para conferir uma aparência de legalidade a atos repulsivos e antidemocráticos “encontra seu mais produtivo ambiente no bacharelismo tecnicista e epidérmico até hoje cultuado em grande parte das nossas Faculdades de Direito” (SILVA FILHO, 2015, p. 138), razão pela qual a superação da concepção estritamente técnico-jurídica do processo penal se apresenta como uma condição para a desestruturação da mentalidade autoritária (PRADO, 2015). Mais uma vez, portanto, a justiça de transição brasileira exhibe suas contradições intrínsecas: o governo ditatorial, utilizando-se dos instrumentos legais formalmente cabíveis, concede anistia aos presos políticos, mas também a si mesmo, e em seguida convoca a Assembleia Constituinte para a elaboração de uma constituição democrática, na qual impõe sua participação como forma de assegurar determinadas continuidades no texto constitucional, garantindo a permanência do aparato penal autoritário.

Alterou-se, com isso, a formulação do discurso jurídico, mas as práticas processuais penais permaneceram as mesmas do tempo dos regimes políticos autoritários (PRADO, 2015). Isso foi possível, porque tanto a Lei de Anistia de 1979 quanto a Emenda Constitucional n. 26 de 1985 detinham a conotação de perdão de crimes pelo Estado e de esquecimento, considerando-se que foram geradas na ordem jurídica instituída pelo regime ditatorial, rompida, ao menos formalmente, com a promulgação da CF/88 e com o restabelecimento do Estado de direito no país (SILVA FILHO, 2015).

Em relação à Lei de Anistia, a ideia de perdão e esquecimento foi especialmente manejada de maneira a representar a impunidade dos agentes estatais violadores de direitos humanos. Apesar de a lei ter sido o marco inicial do processo de redemocratização, e também o resultado de intensa mobilização popular pelo fim do regime ditatorial, pela libertação dos presos políticos e pelo retorno dos exilados, o Estado que a sancionou ainda era o Estado ditatorial e usurpador do legítimo poder popular (SILVA FILHO, 2015).

Dessa forma, a justiça de transição brasileira permitiu que os responsáveis pela gestão do aparato penal ditatorial deixassem o poder impunemente, assim como o sistema processual penal de caráter inquisitorial pôde continuar vigente, de modo que o processo penal enquanto um instrumento tendencioso de favorecimento da acusação não foi sequer combatido, mas ampliado, conforme já se constatou. Pode-se entender, portanto, o marco da promulgação da CF/88 como um operador fraco de mudança, que possibilitou permanências autoritárias em plena democracia (MENDES; MELO, 2017), tal qual a possibilidade de o juiz produzir provas em meio a um sistema de processo penal supostamente acusatório e constitucional.

No entanto, esse processo penal inquisitorial, enquanto uma permanência da ditadura militar possibilitada pela falha justiça transicional, sofreu uma alteração significativa pós redemocratização: Os alvos principais da inquisitoriedade deixaram de ser os dissidentes políticos do regime militar e, voltando-se para questões da ordem social, passaram a ser a parcela mais pobre, vulnerável e racializada da sociedade brasileira, à qual se atribui a culpa pelas mazelas sociais, que são, na verdade, resultantes do processo de expansão do neoliberalismo. Essa alteração foi possível, porque, apesar dos empenhos em favor da implementação de uma legalidade democrática, subsiste um “consenso alargado na sociedade brasileira de que a Justiça Penal cumpre o papel de domesticar dissidências, resistências e expressões de alteridade que sejam causadoras de medo e inspiradoras de instabilidade.” (PRADO, 2015, p. 557).

Nesse ponto, cabe uma ressalva no sentido de que essa análise não significa que as parcelas pobres, negras e marginalizadas do Brasil não foram alvo de políticas repressivas

durante a ditadura militar, tendo em vista que sofreram repressão, despejos e censuras de suas manifestações culturais e políticas ao longo desse período. Mas isso era feito justamente de modo a enquadrá-las como dissidentes políticos, seguindo-se fielmente a cartilha de atuação da ditadura. Sabe-se, por exemplo, que a ditadura perseguiu bailes de música soul que aconteciam ao longo da década de 1970 nos subúrbios do Rio de Janeiro, conferindo a eles o status de ameaça à segurança nacional (LIMA, 2018). Isto é, os militares consideravam o movimento negro uma ameaça política, em uma tentativa de manter o mito da democracia racial como um pilar ideológico de sustentação do regime (LIMA, 2018), mas isso era feito justamente pela via de enquadramento de seus componentes como dissidentes políticos.

Ademais, pontua-se que é comum a transições políticas que diversas das experiências consagradas em pleno autoritarismo acabem por conviver com outras, reprovadas pela opinião geral mas nem por isso desaparecidas: no Brasil, os principais exemplos disso são a tortura e a morte de civis em confronto com a polícia (PRADO, 2015). Desde o fim da ditadura militar, essas práticas autoritárias e violadoras de direitos humanos foram redirecionadas: se antes atingiam majoritariamente os presos políticos, hoje se direcionam à população periférica.

Assim, a permanência e até mesmo o aprofundamento da inquisitorialidade do processo penal brasileiro são possíveis justamente pelo fato de que o Brasil não implementou uma justiça de transição plena, de modo que o pensamento autoritário e punitivista permaneceu inquestionado e é atualmente intensificado pelo neoliberalismo, que se apoia na instrumentalidade punitiva do processo penal, promovendo políticas penais extensivas e espetaculares para “controlar a desordem gerada pela insegurança social nas áreas urbanas impactadas pelo trabalho flexível e [...] representar a soberania do Estado na vida cotidiana” (ANDRADE, 2019, p. 226). O Estado neoliberal, portanto, reserva o liberalismo econômico e os seus benefícios aos que se encontram no topo da pirâmide social, relegando o paternalismo punitivo aos que estão na base (WACQUANT, 2012 apud ANDRADE, 2019).

Conclusão

A partir da análise empreendida acerca da relação entre a inquisitorialidade do sistema processual penal brasileiro e a justiça de transição que desmantelou o regime militar e instituiu um governo civil e democrático, alcançam-se algumas conclusões pertinentes. Constatou-se, primeiramente, que o CPP, promulgado na década de 1940 e construído sobre bases notadamente inquisitoriais, deveria ter sido revogado ou substancialmente alterado como uma etapa necessária à justiça de transição brasileira. Porém, ele não só deixou de ser

revogado, como passou por uma reforma que, sob a pretensa justificativa de constitucionalizá-lo, introduziu nele mais elementos inquisitoriais, sem que isso fosse discutido à luz dos ideais transicionais e de superação do autoritarismo.

Nesse sentido, o CPP não foi alterado como parte da mesma estratégia responsável pela aprovação da Lei de Anistia, que contraditoriamente beneficiou os militares por permitir que eles deixassem o poder impunemente. De maneira semelhante, o processo penal enquanto instrumento tendencioso de favorecimento da acusação permaneceu - o que mudou foram os seus alvos, que agora, em meio à crise neoliberal aguda que atravessa o sistema de justiça penal brasileiro, não são mais os dissidentes políticos do regime militar, mas a população mais pobre, vulnerável e racializada da sociedade brasileira, à qual se atribui a culpa pelas mazelas sociais causadas, na verdade, pelo neoliberalismo.

Assim, a permanência e mesmo o aprofundamento da inquisitoriedade do processo penal brasileiro se dão pelo fato de que o Brasil não implementou uma justiça de transição plena: o pensamento autoritário e punitivista sobreviveu e é hoje incentivado pelo neoliberalismo, que se apoia na instrumentalidade punitiva do processo penal como parte de sua estratégia expansiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Daniel Pereira. O que é o neoliberalismo? A renovação do debate nas ciências sociais. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 34, n. 1, p. 211-239, jan./abr. 2019.
- BORGES, Juliana. **O que é encarceramento em massa**. Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2018.
- COUTINHO, Jacinto Nelson de Miranda. Observações sobre o processo do sistema acusatório e a Defensoria Pública. **Revista da Defensoria Pública da União**, Brasília, n. 14, p. 63-74, jul./dez. 2020.
- FRASER, Nancy. Nancy Fraser: “O neoliberalismo não se legitima mais”. Entrevistadoras: Nádia Junqueira Ribeiro e Nathalie Bressiani. **Le Monde Diplomatique Brasil**, acervo online, 26 mar. 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/nancy-fraser-o-neoliberalismo-nao-se-legitima-mais/>. Acesso em: 20 set. 2021.
- HEINEN, Luana Renostro. Direitos Humanos no Brasil: como autoritarismo e neoliberalismo convergem para limitar a eficácia dos direitos humanos. In: KOERNER, Andrei; ENDO, Paulo Cesar; VRECHE, Carla. **Debates interdisciplinares sobre direito e direitos humanos**: Impasses, Riscos e Desafios. Campinas e São Paulo: [s. n.], 2021.
- IMDH, Instituto Memória e Direitos Humanos. **A política de desaparecimento**: da ditadura ao Brasil atual. YouTube, 11 nov. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/pxCEDUt32y0>. Acesso em: 06 set. 2021.
- LACERDA, Marina Basso. **O novo conservadorismo brasileiro**: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre: Zouk, 2019.

- LIMA, Lucas Pedretti. **Bailes soul, ditadura e violência nos subúrbios cariocas na década de 1970**. Rio de Janeiro, 2018, 150p. Dissertação de Mestrado - Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Orientadora: Larissa Rosa Córrea.
- MENDES, Carlos Hélder Carvalho Furtado. MELO, Marcos Eugênio. Mentalidade inquisitória e instrumentalidade do processo penal: transição democrática, reformas processuais e permanências autoritárias. **Revista Arquivo Jurídico**, Teresina, v. 4, n. 1, p. 84-99, jan./jul. 2017.
- MEZAROBBA, Glenda. O processo de acerto de contas e a lógica do arbítrio. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (org.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 109-119.
- NUNES, Rodrigo. **O presente de uma ilusão: Estamos em negação sobre o negacionismo?** Revista Piauí, março 2021. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-presente-de-uma-ilusao/>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- PRADO, Geraldo. O Processo Penal Brasileiro Vinte e Cinco Anos Depois da Constituição: Transformações, Permanências. **Revista da EMERJ**, v. 18, n. 67, p. 550-569, jan./fev. 2015.
- SANTIAGO NETO, José de Assis. O devido processo legal e o (in) devido processo penal brasileiro: entre a acusatoriedade constitucional e o inquisitorial modelo do Código de Processo Penal. **Revista de Direito da Faculdade Guanambi**, v. 3, n. 01, p. 164-178, jul./dez. 2017.
- SILVA, Rodrigo Deodato de Souza. Para além da mera reforma: reflexões sobre as relações entre justiça de transição, direito penal e política criminal. In: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Justiça de transição no Brasil: violência, justiça e segurança**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 97-111.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da Silva Filho. Marcos Teóricos da Justiça de Transição e os Processos Transicionais na América Latina. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de *et al* (org.). **O Direito Achado na Rua, vol. 7: introdução crítica à justiça de transição na América Latina**. Brasília: Unb, 2015. p. 133-145.
- S. FILHO, Jorge A Bard. SILVEIRA, Felipe Lazzari da. A crise do processo penal no século XXI. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS CRIMINAIS, 9., 2018, Porto Alegre. **Anais eletrônicos...** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2018. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/congresso-internacional-de-ciencias-criminais/assets/edicoes/2018/arquivos/17.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.
- VASCONCELLOS, Vinicius Gomes de. O "Sistema Acusatório" do Processo Penal Brasileiro: apontamentos acerca do conteúdo da acusatoriedade a partir de decisões do Supremo Tribunal Federal. **Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 47, p. 181-204, jul./dez. 2015.
- ZAVERUCHA, Jorge. Relações civil-militares: o legado autoritário da Constituição brasileira de 1988. In: TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (org.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 41-76.

A PROBLEMÁTICA DO SUJEITO: RELEITURA DAS TRÊS FASES DE MICHEL FOUCAULT⁸

Barbara Jungbeck⁹

Resumo: O presente ensaio discute o lugar ocupado pelos estudos do sujeito nas chamadas três fases da obra de Michel Foucault: arqueológica, genealógica e ética. No fim de sua vida, o autor afirmou que se dedicou à problemática do sujeito durante todas as suas análises, investigando os modos de subjetivação a partir dos diferentes jogos de verdade. O argumento tencionado defende que as relações entre sujeito, discurso e dispositivos de poder, conceitos desenvolvidos nas fases arqueológica e genealógica, podem ser pensadas através de “técnicas de si” em determinadas “estéticas da existência”. Na arqueologia dos saberes, o sujeito ético constitui a si mesmo através das posições discursivas que ocupa sob sistemas de pensamento e verdade enunciados pelos discursos dos saberes. O sujeito da genealogia é colocado pelo autor como um efeito diacrônico das relações de poder-saber, definindo-se e agindo sob diferentes racionalidades presentes nas relações e nos dispositivos de poder.

Palavras-chave: Michel Foucault; sujeito; subjetivação; técnicas de si; ética.

Introdução

A terceira fase dos estudos de Michel Foucault, ou o “último Foucault”, trouxe mudanças na forma que o filósofo pensava seu trabalho até então. Em “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade” de 1984, Foucault fala, em entrevista¹⁰, que em toda sua trajetória analítica seguiu um único problema: “saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade” (2004, p. 264), estudando as práticas de subjetividade e verdade a partir da instauração de uma diferenciação entre os campos da ética e da moral. Para muitos, a virada foucaultiana para uma “hermenêutica do sujeito” foi brusca ou, até mesmo, contraditória em

⁸ Este ensaio foi escrito como trabalho final da disciplina eletiva Seminário Avançado II, com ênfase em Michel Foucault, do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ministrada pelo professor doutor Eduardo Dullo.

⁹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e mestranda em Antropologia Social pela mesma universidade. E-mail: barbarajungbeck@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6754-8503>.

¹⁰ *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (entrevista com H. Becker, R. Fomet-Betancourt, A. Gomez-Müller, em 20 de janeiro de 1984) Concórdia Revista Internacional de Filosofia. N 6. Julho-dezembro de 1984, p. 99-116.

relação ao que ele estudara nas outras fases. Se, por um lado, isso acabou gerando divisões simplificadas entre os momentos da vida e estudos do autor dividindo-o em três fases, também propõe novas vias de reflexão sobre suas análises. Pensando dessa forma, este breve ensaio pretende revisitar a problemática do sujeito durante as fases arqueológica e genealógica a partir do “último Foucault”.

A preocupação explícita em torno da problemática do sujeito foi exposta por Foucault ao final de sua vida a partir da introdução da ética como um conceito analítico. Porém, ao debruçarmo-nos a fundo em suas teorias, é possível perceber os deslocamentos das concepções de sujeito que o autor traça ao longo de suas obras. Através da arqueologia do saber e das genealogias que empreende, Foucault preocupa-se com os efeitos dos discursos de verdade e do poder sobre os sujeitos, desenhando “assujeitados”. Segundo Souza e Furlan (2018), há dois processos que se cruzam na concepção de sujeito na arqueologia: um de subjetivação, sujeito do conhecimento, e um de objetivação, objeto do conhecimento, que se origina com a modernidade e os “saberes do Homem”. Na genealogia, os saberes entram em relações de poder, nas quais o autor examina também práticas não-discursivas que interpelam o sujeito a partir dos dispositivos de poder que alteram corpos e subjetividades. Com a introdução da problemática da ética e das “técnicas de si”, Foucault introduz uma nova noção de sujeito.

Este sujeito começou a ser pensado por meio do desenvolvimento da ideia de “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 2009). O autor passou a se interessar pelos discursos em torno das práticas sexuais de sua época, atendo-se para o interesse governamental na regulação do sexo (como o caso da pedagogização do sexo dentre crianças e medidas de prevenção à gravidez). Nomeou esse novo campo de estudos de “biopoder” - “entendido como um conjunto de tecnologias de poder cuja preocupação se pauta em regular e gerir a multiplicidade de práticas que se fazem vitais aos homens” (GOMES, FERRERI, LEMOS, 2018, p. 189). Por meio de análises históricas, descobriu que o controle sobre a sexualidade era exercido desde a Grécia antiga permeado por preocupações morais. Porém, esse controle não era realizado de forma opressora, mas sim incitando desejos, comportamentos e verdades sobre os sujeitos. Essa visão retrata o conceito positivo de poder para Foucault: produtor de ações dirigidas para um determinado fim. Por exemplo, para os gregos, os atos sexuais eram sinônimos de prazer e exercer o prazer, acima de tudo é ser livre, o fim último das ações. Esta verdade levava os sujeitos a um cuidado irrestrito de si mesmos, de forma a se autoconduzir à liberdade e ao prazer. Conduzir a si

mesmo, para Foucault, equivale a ser o artesão da própria vida, praticando técnicas e cuidados de si e visando construir a própria existência segundo as racionalidades de cada época. A isso, ele nomeou “estética da existência”.

As "artes da existência" devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se e modificar seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 2004[1984], p. 332).

Para esclarecer ainda mais, podemos analisar as mudanças no dispositivo da sexualidade a partir do cristianismo. A condenação de práticas sexuais no cristianismo, como é o caso do ato sexual antes do casamento e entre duas pessoas do mesmo sexo, instaurou novas relações de poder que produziram novas técnicas de si. É o caso do desenvolvimento de práticas, nos sujeitos, que aprisionam os próprios desejos sexuais que levariam ao pecado da carne. Dessa forma, os sujeitos seriam responsáveis por auto controlarem sua sexualidade.

É importante, antes de tudo, frisar que Foucault procura distanciar da tradição da filosofia do sujeito, a qual, segundo ele, acaba por substancializar indivíduos em busca de uma determinada essência da natureza humana comum a todos, o que acabaria por mascarar os processos históricos envolvidos nas transformações humanas. Nas palavras do autor,

O que eu recusei foi precisamente que se fizesse previamente uma teoria do sujeito – como seria possível fazer, por exemplo, na fenomenologia ou no existencialismo –, e que, a partir desta, se colocasse a questão de saber como, por exemplo, tal forma de conhecimento era possível. Procurei mostrar como o próprio sujeito se constituía, nessa ou naquela forma determinada, como sujeito louco ou não, como sujeito delinquente ou não, através de um certo número de práticas, que eram os jogos de verdade, práticas de poder etc. [...] (o sujeito) não é uma substância. É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesmo. (FOUCAULT, 2004[1984], p. 274 – 275).

A pergunta em torno da qual gira este ensaio é: seria possível pensar em "técnicas de si" nas fases arqueológica e genealógica, como Foucault defendeu na entrevista com a qual abri esta introdução? Parto da afirmação de que, perseguindo a resposta a esta pergunta, outras perguntas serão geradas no espaço deste texto. Não pretendo aqui reiterar o que já é conhecido sobre a questão do sujeito em Foucault, mas gerar outras perguntas em torno de uma nova possibilidade analítica, que foi, acima de tudo, proposta pelo “último Foucault”. Assim, o texto estrutura-se em três tópicos. No primeiro discorro sobre a questão central perseguida pelo filósofo na fase chamada arqueológica e como essa questão define a

construção do sujeito da arqueologia dos saberes. O segundo percorre o mesmo caminho tratando da fase genealógica. No terceiro, descrevo a “estética da existência” e a concepção de sujeito através da inclusão da ética na terceira fase de Michel Foucault. Por fim, as considerações finais em que procuro produzir questionamentos em torno dos sujeitos arqueológicos e genealógicos pensados a partir das técnicas e práticas de si em uma estética da existência.

A primeira fase: Arqueologia dos saberes

A arqueologia marca as primeiras análises de Michel Foucault, pela qual pretendia realizar arqueologias de saberes. As arqueologias são análises sincrônicas sobre as condições de possibilidade que fazem emergir diferentes saberes. Os saberes, por sua vez, são formados a partir de diferentes enunciados - científicos, jurídicos, religiosos - que tornam possível a construção e delimitação de sistemas de pensamento. O objeto de análise da arqueologia foucaultiana é o discurso que produz os enunciados. O discurso está presente nos diferentes saberes instaurando verdades, tomadas como inquestionáveis, interdições e separações. O discurso da loucura, por exemplo, primeira análise arqueológica empreendida por Foucault (1961), institui e separa os “loucos” dos que não são. Da mesma forma, separa quem pode e quem não pode falar. No caso dos saberes sobre a loucura, por exemplo, a legitimidade dos discursos e da verdade é dada aos profissionais médicos e intelectuais, assim como a prescrição de tratamentos e práticas que devem ser realizados nos considerados “loucos”.

Para analisar um determinado discurso, é preciso pensar em uma história dos acontecimentos. Os saberes e seus discursos não são universais ou simplesmente dados, mas emergem como efeitos das transformações históricas. Dependem diretamente de descontinuidades e rupturas sociais ao longo da história e da busca por verdades universais para explicar fenômenos. Segundo o autor, os discursos não surgem do nada, mas são reatualizações de outros discursos, conceituadas por Foucault como “comentários”: “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta” (FOUCAULT, 1996 [1970], p. 26). Dessa forma, é preciso descrever as práticas, as regras, as descontinuidades e rupturas que embasam o surgimento dos discursos para fazer uma arqueologia dos saberes. Ao deslocar o olhar para as especificidades das descontinuidades históricas, pode-se observar aspectos que não são vistos quando olhados através da unidade de um saber, sobre o qual as pessoas formam seus pensamentos e que narram uma história linear, desenhando as

possibilidades que fizeram emergir novos saberes e seus discursos. Assim, Foucault está interessado em observar as descontinuidades que fundaram as condições de possibilidade da emergência dos saberes e seus enunciados discursivos.

Para ilustrar essas considerações, em “As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas” (1996), Foucault analisa a passagem do Renascimento para a Idade Clássica e Moderna. Observa a ruptura entre as três *epistemes* que marcaram os saberes de cada época e cultura. A *episteme* da Idade Moderna colocou o Homem no centro do pensamento, como objeto e sujeito do conhecimento, determinando todo um conjunto de saberes voltados ao humano como a psicologia, medicina e ciências humanas. Segundo Foucault, o Homem é uma invenção recente que surgiu com a passagem para a modernidade. A partir dessa descrição ele argumenta que a passagem da Idade Clássica para a Moderna não foi um progresso, como tido até então, mas uma ruptura no pensamento definidor de discursos acerca do mundo. Para o filósofo, esse contexto fundamentou as representações do saber, as condições e objetos das ciências humanas. Porém esse objeto (o homem), também sujeito do conhecimento, não foi formado somente a partir de um discurso isolado, mas em relação com todos os outros saberes/ciências que eram sustentados pelos mesmos fundamentos de pensamento.

Esse marco, além de oferecer bases contextuais em torno das quais os saberes pelos quais o autor se debruça, são constituídos e constituem seus objetos, também acaba por definir os sistemas de pensamento compartilhados pelos sujeitos. Esses sistemas mudam conforme há descontinuidades históricas, ou seja

Os códigos fundamentais de uma cultura — aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas — fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. (FOUCAULT, 1966, p. XIV).

Virando a chave analítica, percebemos que o sujeito encontra-se sob jogos de verdade discursivos nos quais participa na medida que ocupa posições discursivas. Com o advento da modernidade, o sujeito foi colocado na posição de objeto privilegiado de investigação, ao mesmo tempo em que era detentor do conhecimento. Esses lugares denotam sujeitos que não controlam o que enunciam, uma vez que estão sob sistemas de pensamentos definidos por saberes e seus enunciados discursivos (os quais emergiram a partir de determinadas condições sociais), mas ocupam posições em que podem ou não emitir determinados discursos e seus enunciados. Por exemplo, ocupando a posição de um médico, pode proferir

determinadas verdades sobre a loucura, porém, sendo um louco, nada enunciado será levado a sério, será somente um objeto passível de estudos. Assim, o sujeito arqueológico é um efeito dos sistemas de pensamento e verdade enunciados nos discursos dos saberes.

Segunda fase: genealogia dos poderes

Continuando em uma busca pelas rupturas históricas, na genealogia Foucault pretende estudar diferentes temporalidades a partir de uma “ontologia do presente”. A partir de problematizações do presente, desenha uma história de trás para frente até chegar em uma descontinuidade. Acredita que o presente é contingente e ocasionado por relações de poder, por isso depreende uma análise crítica e diacrônica, escavando nuances que desaparecem quando a história é contada como uma unidade e uma linearidade. Esse método de análise deu origem a escritos como *Vigiar e punir: o nascimento da prisão* (1975), *O nascimento da medicina social* (1979), os volumes de *A história da sexualidade* (1976; 1984; 1985), nos quais o intelectual buscou compreender como surgiram essas instituições, assim como suas racionalidades, embasado no argumento de que sua origem não foi intencional, mas se deu a partir de acidentes históricos. Nessa mesma linha de pensamento, ele defendeu que o intuito de fazer uma genealogia não é encontrar uma essência das coisas ou do ser humano, mas situar as relações de poder que fizeram chegar na problemática que está sendo perseguida no presente.

No cerne dessas relações estão as descontinuidades marcadas por relações de poder. A descontinuidade dos dispositivos da aliança ocasionou os dispositivos da sexualidade, por exemplo. O problema perseguido por Foucault no primeiro volume de *A história da sexualidade* (1988) é o da hipótese repressiva, conceito que cunhou a partir da observação de que a sexualidade era reprimida na sociedade de seu momento presente. Ao empreender uma análise genealógica sobre a problemática, percebeu que a hipótese repressiva surgiu a partir de discursos de vontades de saber que constroem regras disciplinares, instaurando a percepção de que há uma repressão. Para entender essa explicação é necessário analisar ponto por ponto: primeiro, o autor procura pensar historicamente a passagem de poderes soberanos, leis jurídicas, para uma sociedade moderna dirigida pelo que chamou de disciplinas. Essas disciplinas são racionalidades discursivas/enunciados construídas a partir de saberes específicos, como a ciência e a medicina, utilizando uma arqueologia para percebê-las. Elas não fazem mais parte de um poder negativo dos antigos soberanos, gerido

por leis punitivistas, mas baseiam-se em um poder produtor de verdades e vontades de saber.

Essa nova forma de poder, articula-se por atravessamentos de racionalidades e técnicas que funcionam em conjunto e, que atravessam corpos por meio de sua capilaridade. As vontades de saber, produzidas pelos discursos de poder, são produtivas, gerando sujeitos, corpos e determinados conhecimentos sobre a sexualidade. A hipótese repressiva passa por essa produção. Ao analisar isso de perto, Foucault insere a noção de um dispositivo da sexualidade, produzido por meio de uma multiplicidade de processos que se retroalimentam em rede, a partir de estratégias de poder-saber sobre o sexo, como explicadas até aqui. A partir desse dispositivo, a sexualidade é interpretada como um controle/gerenciamento/economia/administração da população, sendo a repressão apenas a ponta do *iceberg*. Para o intelectual, o dispositivo da sexualidade desenvolveu-se historicamente a partir do dispositivo da aliança, pela passagem de uma sociedade baseada no poder soberano para uma sociedade disciplinar moderna. As mudanças populacionais a partir do século XVIII, geraram novos mecanismos de poder baseados em uma “biopolítica”, nos termos de Foucault, que está centrada no gerenciamento da própria vida. Foucault argumenta que o biológico também faz parte do político e vice-versa, tornando o sexo alvo e objeto de estratégias para a gestão dessa nova população - o dispositivo da sexualidade.

Esse brevíssimo resumo do argumento central da história da sexualidade, ajuda-nos a entender a construção dos sujeitos na genealogia. O dispositivo da sexualidade, bem como os outros dispositivos de poder nomeados por Foucault, age sobre indivíduos modificando seus corpos e subjetividades. Produz subjetividades a partir do desejo: quem eu desejo, como eu desejo, quem eu sou pelo meu desejo. Foucault coloca o sujeito como efeito diacrônico das relações de poder-saber. O sujeito, assim como a história, é contingencial sendo definido através das racionalidades atualizadas a partir das discontinuidades: dispositivo da sexualidade surge a partir do dispositivo da aliança; sociedade disciplinar surge da soberania. Assim por diante, o sujeito é definido a partir dessas racionalidades, presentes nas relações de poder, e suas decisões éticas são baseadas e circunscritas em normas disciplinares.

Terceira fase: a ética

A terceira e última fase de Michel Foucault foi recortada no desenvolvimento dos últimos volumes de *A história da sexualidade* (1984; 1985). O foco das perguntas perseguidas pelo filósofo muda de uma reflexão sobre o poder para uma reflexão sobre o

sujeito. A partir da descontinuidade genealógica da governamentalidade e início do poder pastoral, Foucault dimensiona as relações de poder como geradoras de condutas. Escrevo de um modo bastante geral, pois o objetivo do texto não é aprofundar esses aspectos. As racionalidades específicas de determinados momentos históricos (por exemplo, os dispositivos da sexualidade), desenham relações de poder que envolvem o conhecimento do sujeito que se quer produzir nessas relações. Porém, não há como existir poder sem liberdade. Conduzir sujeitos e delimitar normas só é possível a partir da liberdade dos próprios sujeitos. A liberdade, para Foucault, é a possibilidade de o sujeito conduzido disputar a microfísica das relações de poder, enquanto há uma força que empurra e gera outras forças, há um atrito em direção contrária à da força, chamada de contraconduta. Podemos pensar aqui em um caso concreto de contraconduta ao dispositivo da sexualidade, por exemplo: uma pessoa se rebela às subjetividades construídas e aceitas pelas relações de poder da época, a heterossexualidade e suas características físicas, como vestimentas, comportamentos, e se assume homossexual, incorporando outras formas de se comportar e vestir. Mesmo essa contraconduta, não está fora das relações de poder estabelecidas por determinada racionalidade constituidora dos sujeitos heterossexuais, ela também define como ser homossexual ao colocá-los fora da regra.

As elucidações trazidas neste espaço foram escolhidas porque despertaram em Michel Foucault o interesse em compreender o aspecto ético das condutas deslocando sua preocupação das relações de poder para as produções de si. Como o sujeito conduz a si mesmo perante a condução do pastor? Ao fazer uma genealogia da história da sexualidade, Foucault revisita a Grécia e Roma da antiguidade clássica e descobre que a “moral sexual” passou por profundas transformações até chegar à sociedade francesa de sua atualidade. A moral dos gregos não era universal e abrangente a todos os seres humanos, mas localizada em um conjunto de restrições e interdições que fundaram um ideal de ser masculino, uma moral viril. Na modernidade, diferente da Grécia antiga, a moral sexual era perpassada por diversos discursos, religiosos, médicos, governo de condutas de uma população. Ao mesmo tempo, diferenciou a moral da ética. A ética é configurada, para ele, a partir do *êthos*

[...] o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos, etc. Esta é para eles a forma concreta de liberdade: assim eles problematizavam sua liberdade. [...] para que essa prática da liberdade tome forma como um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável memorável e que possa servir de exemplo, é

preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2004[1984], p. 270).

A visão moral da sexualidade da antiguidade permitiu a Foucault repensar o presente. O ser humano problematiza o seu estar no mundo e o seu comportamento perante um sistema moral de regras. A isso se dá a dimensão ética. O sujeito, aqui, passa de um afetado pelos discursos e relações de poder a um sujeito que produz relações de poder. Os homens gregos adaptavam sua conduta a fim de seguir um ideal estético, belo, que servisse de exemplo a outras condutas, chamado por Foucault de uma “estética da existência”. É um modo de ser, um modo de estar no mundo que exige um conhecimento do homem sobre si mesmo. Os homens devem conduzir-se a si mesmos perante a moral vigente de forma que a sua conduta e comportamento sirvam de exemplo a outros homens. Os sujeitos se constituem a partir das “práticas de si” perante jogos de verdades. A “moral sexual” predispõe regras que constituem verdades. Dessa forma, o ponto está em como o sujeito constitui-se dentro desses jogos de verdade que produzem condutas.

Considerações finais

A inversão na questão perseguida por Foucault introduziu uma outra maneira de pensar o sujeito. Um sujeito que antes era apenas afetado por relações de poder, tomando diferentes formas perante as mudanças históricas dessas relações, passou a pensar sua própria existência e exercer as práticas de si sobre si mesmo. Essa mudança não tira o sujeito das relações de poder, mas o coloca como alguém que pode escolher como se conduzir frente a essa ou àquela verdade. Os desenvolvimentos analíticos sobre o sujeito das fases arqueológica e genealógica podem ser vistos por um outro prisma através da evolução, no sentido temporal, de seus pensamentos.

Desta forma, um sujeito que participa dos jogos de verdade, seria apenas um resultado das práticas discursivas de um determinado saber que o coloca como objeto e sujeito do conhecimento? Seria apenas esse o cerne da questão do sujeito da arqueologia dos saberes? Primeiro, o sujeito é constituído a partir da relação que é estabelecida entre sujeito e objeto. Segundo, o sujeito é afetado pelo sistema de pensamento em que está inserido. Terceiro, mesmo que o foco do filósofo esteja voltado para as racionalidades que envolvem os enunciados discursivos dos saberes, é possível desenhar um sujeito que está sendo mobilizado pelos discursos. Aqui voltamos para as palavras do autor, “[n]as palavras e as coisas, procurei verificar de que modo, nos discursos científicos, o sujeito humano vai se

definir como indivíduo falante, vivo, trabalhador” (FOUCAULT, 2004 [1984], p. 164).

As relações entre sujeito, discurso e dispositivos de poder podem ser pensadas para além da noção de um sujeito “assujeitado”, que apenas é interpelado pelos discursos de verdade. A exemplo da loucura, os discursos definiram qual tipo de sujeito é o louco e qual é o detentor do saber sobre a loucura (o médico, o psiquiatra, o juiz). Ambos são construídos sob a relação entre os enunciados do saber. Não seria possível aqui também, pensar em um processo de práticas de si em que os sujeitos definem quais identificações de discurso seguirão? Se Foucault defende um olhar diferenciado para a “história dos pensamentos” (arqueologia dos saberes) e uma tomada de consciência dos limites do próprio pensamento, não seria possível pensar em um sujeito para além do sujeito das análises discursivas francesas? Em sujeitos que, além de ocupar uma posição discursiva em que não têm controle do que enunciam, escolhem a identificação e/ou desidentificação com determinado discurso?

A chave está em pensar um sujeito “ascético” em que os jogos de verdade e disciplinas não funcionariam mais como coerção, mas “um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2004 [1984], p. 265).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978 [1961].
- FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**, São Paulo: Loyola, 1996 [1970].
- FOUCAULT, M. Prefácio. In: **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1966].
- FOUCAULT, M. Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo de epistemologia. In: **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento (Ditos e Escritos Vol 2)**, Rio de Janeiro, Forense, p. 82-118, 2002 [1968].
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988 [1976].
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. **Ética, Sexualidade, Política (Ditos e Escritos Vol 5)**, Rio de Janeiro, Forense, 2004[1984].
- SOUZA, P. F. de; FURLAN, R. A questão do sujeito em Foucault. **Psicologia USP**, v. 29, n. 3, p. 225 – 235, 2018.



Contracapa por Hugo Wesley Oliveira Silva