

De(s)colonizando
mentes femininas
em territórios

Afrodiaspóricos:

construção coletiva
de nova metodologia



Organizadoras:

Célia Souza da Costa

Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães

Organizadoras

Célia Souza da Costa

Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães

De(s)colonizando mentes femininas
em territórios Afrodiaspóricos:
construção coletiva de nova metodologia



1ª Edição
Foz do Iguaçu
2023

© 2023, CLAEC

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 5988 de 14/12/73. Nenhuma parte deste livro, sem autorização prévia por escrito da editora, poderá ser reproduzida ou transmitida para fins comerciais, sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros. Aplica-se subsidiariamente a licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Diagramação: Valéria Lago Luzardo

Capa: Imagem de Célia Souza da Costa, finalizada por Gloriana Solís Alpízar

Revisão: Karin Juliana Daffinyn da Silva

ISBN 978-65-86746-27-3

DOI: 10.23899/9786586746273

Disponível em: <https://publicar.claec.org/index.php/editora/catalog/book/91>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

De(s)colonizando mentes femininas em territórios
Afrodiaspóricos [livro eletrônico]: construção coletiva de nova
metodologia / organização Célia Souza da Costa, Walkyria
Chagas da Silva Santos Guimarães. – Foz do Iguaçu, PR: Editora
CLAEC, 2023. PDF.

Vários autores.

Vários colaboradores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-86746-27-3

1. De(s)colonizar. 2. Racismo. 3. Sexismo. 4. Territórios
Afrodiaspóricos. 5. Populações subalternizadas. I. Costa, Célia
Souza da. II. Guimarães, Walkyria Chagas da Silva Santos.

CDD-300

Os textos contidos neste e-book são de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores e autoras, incluindo a adequação técnica e linguística.

Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura – CLAEC
Diretoria Executiva

Me. Bruno César Alves Marcelino
Diretor-Presidente

Dra. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo
Diretora Vice-Presidente

Dra. Cristiane Dambrós
Diretora Vice-Presidente

Dr. Lucas da Silva Martinez
Diretor Vice-Presidente

Editora CLAEC

Me. Bruno César Alves Marcelino
Editor-Chefe

Me. Fernando Vieira Cruz
Editor-Assistente

Dr. Lucas da Silva Martinez
Editor-Chefe Adjunto

Me. Ronaldo Silva
Editor-Assistente

Dra. Danielle Ferreira Medeiro da Silva de
Araújo
Editora-Assistente

Bela. Valéria Lago Luzardo
Editora-Assistente

Conselho Editorial

Dra. Ahtziri Erendira Molina Roldán
Universidad Veracruzana, México

Dra. Marie Laure Geoffray
Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, França

Dra. Denise Rosana da Silva Moraes
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dra. Ludmila de Lima Brandão
Universidade Federal do Mato Grosso, Brasil

Dr. Djalma Thürler
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Dr. Marco Antonio Chávez Aguayo
Universidad de Guadalajara, México

Dr. Daniel Levine
University of Michigan, Estados Unidos

Dr. Marcus Fernando da Silva Praxedes
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Dr. Fabricio Pereira da Silva
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Sandra Catalina Valdettaro
Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dr. Francisco Xavier Freire Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Dra. Susana Dominzain
Universidad de la República, Uruguai

Dra. Isabel Cristina Chaves Lopes
Universidade Federal Fluminense, Brasil

Dra. Suzana Ferreira Paulino
Faculdade Integrada de Pernambuco, Brasil

Dr. José Serafim Bertoloto
Universidade de Cuiabá, Brasil

Dr. Wilson Enrique Araque Jaramillo
Universidad Andina Simón Bolívar, Equador

Comitê científico desta obra:

Dra. Ana Cristina Rocha Silva - Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Dr. Elivaldo Serrão Custódio - Universidade Estadual do Amapá (UEAP)

Ma. Eva Dayane Almeida de Góes - Doutoranda (PPGES-UFSB)

Joyce Silva Cardoso - Mestranda - Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Ma. Karin Juliana Daffinyn da Silva - Doutoranda da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Ma. Maria Luísa Pereira de Oliveira - Doutoranda Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Ma. Mirian Santos Lima (PPGER-UFSB)

Revisora:

Ma. Karin Juliana Daffinyn da Silva - Doutoranda Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

*A todas as mulheres de territórios
afrodiaspóricos que com suas
escrevivências e intelectualidade
lutaram e lutam para a construção
de um mundo sem opressões, com
mais afetividade e reconhecimento
da humanidade das populações
subalternizadas.*

Sumário

| | |
|---|------------|
| Prefácio I | 8 |
| Prefácio II | 10 |
| Apresentação | 13 |
| A arte como ferramenta libertadora: interseccionalidades entre Carolina de Jesus e Nina Simone | 19 |
| <i>Michelle Mota Souza, Victória Sara de Arruda</i> DOI: 10.23899/9786586746273.1 | |
| Esmeralda Ribeiro e intelectualidade negra feminista: interpelações entre raça e gênero na literatura | 39 |
| <i>Maria Clara Martins Cavalcanti</i> DOI: 10.23899/9786586746273.2 | |
| O criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum: a Filosofia do Barro | 53 |
| <i>Célia Souza da Costa</i> DOI: 10.23899/9786586746273.3 | |
| Relatos de violação de direitos de mulheres negras: a persistência do trabalho análogo à escravidão | 64 |
| <i>Sintia Araújo Cardoso</i> DOI: 10.23899/9786586746273.4 | |
| Na trilha dos direitos humanos em Pretuguês | 79 |
| <i>Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo, Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães</i> DOI: 10.23899/9786586746273.5 | |
| A insossegável tarefa de pensar o pós-independência | 90 |
| <i>Dionísio Bahule</i> DOI: 10.23899/9786586746273.6 | |
| A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala | 94 |
| <i>Joselaine Raquel da Silva Pereira</i> DOI: 10.23899/9786586746273.7 | |
| Lélia Gonzalez: diálogos sobre ancestralidade, direitos, vida e educação | 107 |
| <i>Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães, Victória Sara de Arruda, Ceila Sales de Almeida</i> DOI: 10.23899/9786586746273.8 | |

O bem viver no novo constitucionalismo latino-americano: a decolonização dos direitos humanos a partir da Abya Yala

125

Geovane Gesteira Sales Torres, Raimundo Jucier Sousa de Assis

DOI: 10.23899/9786586746273.9

Prefácio I

Transmutável Pensar

Ao nascer do sol e até ao entardecer do mesmo, entre tempos em tempos, a fim se instaurou, um pensamento assim: cheio de maldade, ganância e afins a fazer culturas se render, escravizar, matar e até se aniquilar ao seu fim, de quase não existir nem a mim, nem a você, nem a nós. Mas, posso te dizer que nem sempre foi assim, houve tempos que éramos Reis e Rainhas, fomos caminhos, culturas, economias, ciências, matemática e ancestralidades, guerreiros e guerreiras. Então, se um dia fomos assim, o que aconteceu a mim, a nós, para estarmos acorrentadas e acorrentados, em uma profundidade de dor e esquecimento e até da falta de afago e acalento?

Quando falamos que os movimentos eram o começo que pode-se parar, e desvendar as infinitas possibilidades, de se comunicar de amar, de sermos corpos livres, de culturas Africanas ou Latino-Americanas, digo e repito que temos muito a contar de como nos impediram de amar, sonhar e realizar, que fossem no sentido de se agrupar, se entender e se locomover e dialogar, fomos simplesmente esquecidas e esquecidos, usurpados e oprimidas, deixados de lado, como animais irracionais, logo nós que na nossa essência, demos ciência, agricultura e subsistência.

Portanto, onde erramos? Erramos em achar, que o homem branco, cheio de privilégio e despeitos, sem pudor ou respeito, entenderia seus defeitos e ao invés de nos acorrentar, aprendesse a nos amar a realizar a troca de vivências, de paz, para uma humanidade instaurar. Mas, tudo foi de maneira oposta, fomos traídas e traídos, jogados nas mazelas da inferioridade, e da subserviência, ao esquecimento, ao ponto de instaurarem, que somos culturas menos intelectuais, usando de forças brutas e humilhantes à nossas existências, com genocídios, xenofobias, estupros de nossas mães, irmãs, irmãos, com a disseminação de doenças e pragas em nossas plantações, bem como, em nossos corações. Foram esses abusos físicos e espirituais que nos levaram muitas vezes a nos repudiar e fazermos nos odiar, pelo simples fato de existir, presos em correntes do pensamento, invisíveis aos olhos, porém profundas marcas em nossas memórias e em nossos corpos.

Entretanto, muito tempo se passou, e em pequenas microrresistências, aprendemos a nos olhar, e também a enxergar que é possível se aquilombar, resistir, potencializar, para que muitas outras e outros pudessem até aqui, agora falar. E como não celebrar, se este caminho é feito de Dandaras, Zumbis, Carolinas, Ninas, Esmeraldas e Comunidades, resistindo na sua própria resistência, trazendo Lélías e acabando em

Abya Yala, em Maruanum e Revoltas até Moçambique. Tudo isso, pra você, pra nós, pra culturas ascenderem, se encontrarem e se entenderem, em construir territórios afro diaspóricos.

Contudo, no que diz respeito a nossos corpos, e as amarras que foram instauradas em sistemas embranquecidos, onde nossos corpos femininos são feridos e ainda explorados e violados, sejam nas transições ou transgressões do simples fato de sermos. Somos ainda caçadas e caçados, porém existem infinitas possibilidades de nos reconhecermos e explorarmos nossas origens, bem como, de nos firmarmos, enquanto comunidade, seja ela de ancestralidades, ou na ciência, sem que nos subestimem, nosso intelecto e nossas fontes, sejam elas do passado, presente e também de um futuro.

Que não nos esqueçamos que quando estamos aqui, estamos falando não só do que criamos para a humanidade, mas também lembremos que estamos protegidas e protegidos por Oxum e desse grande ser, bem como seus filhos e filhas orixás, ninguém escapará, pois não basta nos copiar, tem que sentir, respirar, transcender e a fim de tudo, multiplicar e tentar equilibrar, pra nossas culturas restaurar, para que nunca mais consigam, nos acorrentar, violar e nos matar, seja nas nossas existências ou por onde passarmos.

Ísis Gomes Rosa

Acadêmica de Educação Física - CEFD
Universidade Federal de Santa Maria

Prefácio II

Como intelectual negra, em processo contínuo de descolonização, me considero honrada em prefaciar a obra *De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia*, comprometida com a transformação dos modos de refletir os espaços, as relações, o território, e a própria existência, a partir da perspectiva do feminismo negro.

O processo de descolonização das mentes se fortalece dentro do esforço coletivo para um desnudar das vestes do colonialismo. Nós, mulheres negras em território afrodiaspórico, sofremos muito com as violências e apagamentos dos nossos saberes e engenhosidades, e mais precisamente, do sequestro de nossa realeza, enquanto natureza última.

Sim, a condição de escravização e superveniência nunca foram um lugar social natural para nós, a força e a inteligência da sobrevivência sempre reinaram dentro de um universo de poucas possibilidades e desvalorização (ARAÚJO; GÓES; SANTOS, 2019). E, mesmo assim, tratadas como menores e “não mulher”, em uma forçosa relação de luta pela sobrevivência e dignidade, triunfamos, não sem dor, sangue e morte.

Afirmo que para nós, mulheres negras, escrever é um ato de coragem/libertação, mais precisamente, um lugar de fala (RIBEIRO, 2017) próprio (que Conceição Evaristo chama também de *escrevivência*). Ao escrever/viver trazemos de volta as memórias adormecidas (mas, nunca esquecidas) de nossas avós, bisavós, de nossa ancestralidade potente, sempre nos lembrando que encontraremos luz e liberdade se andarmos mais um pouco, com força, fé e fraternidade.

Uma obra coletiva de mulheres negras pode ser reconhecida como esse espaço de luz e liberdade em que chegamos. Luz, diante de novas propostas, ideias, inovações e formas de ver o mundo. Liberdade, ao revelar todo o potencial do que podemos ser, apresentando ao território alimento novo, vida nova. Trata-se de uma chave explicativa dos fenômenos sociais comprometida com as vozes a partir da Abya Yala.

A proposta evidencia uma polifonia de vozes que potencializa o protagonismo negro nas artes, na produção acadêmica, na literatura, na filosofia, no saber-fazer do dia a dia. Busca dar sentido ao mundo de forma diferente, apresenta um bem viver da população negra em sua potencialidade de criar, construir novas pontes, interpretar, vestir, lecionar, fazer acontecer, ser, crer.

A obra também aponta conexão entre dignidade e Direito, pois as pluralidades alcançam também as normas legais, e tendem a flexionar as correntes que aprisionam

os corpos dentro de uma postura de disciplinarização e controle do Estado. Repensar os princípios, os sentidos normativos, torna-se fundamental hoje (PIRES, 2018). Não há neutralidade, mas relações de poder, assimetrias e violências simbólicas (BOURDIEU, 2009). Então, torna-se necessário repensar, reescrever, resistir, refazer.

A potência desse trabalho coletivo está em reunir diferentes perspectivas que confrontem o que está posto, por vezes ofuscado pela lente da colonialidade. Trata-se do resultado de discussões e estudos coletivos contínuos do Grupo de Estudos do Centro Latino-Americano de Estudos em Culturas, mostrando amadurecimento intelectual e potencial inovativo no campo de estudos feministas.

A obra, coordenada pelas intelectuais negras e coordenadoras do Grupo de Estudos, Walkyria Chagas e Célia Souza, tem como principal qualidade ser um convite a novos percursos interpretativos e perspectivas teórico-empíricas no campo dos direitos humanos, agora em pretuguês (o que remete a um sentido/interpretação própria da população negra apontado por Lélia González).

Boa leitura!

Danielle de Araújo

Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos
Comparativos sobre as Américas – UNB
Doutora e Mestra em Estado e Sociedade – UFSB
Vice-diretora, Pesquisadora associada e Editora-assistente do
Centro Latino-americano de Estudos em Cultura – CLAEC

Referências

ARAÚJO, D. F. M. da S. de; GOES, E. D. A. de; SANTOS, W. C. da S. Da casa grande à universidade: uma análise sócio-jurídica do trabalho doméstico e do acesso ao direito fundamental à educação no Brasil. In: SALLES, D. M. N. N. L. et al. (Orgs.). **Visões de direitos humanos e fundamentais**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2019. p. 98-114.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N. M de B.; SCHNEIDER, L. (Orgs.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Idéia, 2005.

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

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Prefácio II

PIRES, T. R. de O. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. 112 p.

Apresentação

A invasão/colonização é um momento histórico que não foi superado e marcou profundamente mulheres e homens latino-americanas/afrodiaspóricas. Porém, foi a mulher a principal invisibilizada por esse processo de racionalização do colonizador, em especial a mulher negra e indígena/Afrodiaspórica. A figura feminina foi excluída enquanto ser pensante e capaz de produzir conhecimentos, por isso, é necessário de(s)colonizar mentes femininas na América Latina por meio de obras, escritos, da vida e pensamentos de mulheres que foram apagados pela escrita da história dominada por homens brancos.

O Grupo de Estudos “De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia” visa garantir às mulheres o lugar que lhe foi negado, o de ser pensante e elaboradora de conhecimento científico. Descolonizar o feminismo “[...] é adentrar os espaços de poder, se for essa a nossa intenção, e ao entrar, levar conosco cosmovisões historicamente alijadas desses espaços. É falar com a boca, mas também com o corpo e com a alma” (MELLO *et al.*, 2019, p. 23).

A perspectiva de(s)colonial não é apenas uma contestação ao colonialismo/colonialidade, vai além, posto que, traz para o debate a importância de discutir raça, gênero, sexualidade, classe e geopolítica. Então, o projeto visa contribuir para a de(s)colonização do feminismo em territórios Afrodiaspóricos, com diálogo entre pesquisadoras e divulgação dos dados encontrados, com a publicação de bibliografia das autoras estudadas, bem como, a formação e ampliação de repertório que contribuam para a discussão feminista de(s)colonial.

Ao realizarmos o movimento de resgate de toda a produção epistemológica, antropológica, sociológica e científica de mulheres da América Latina/Afrodiaspórica, reafirmamos o nosso lugar que precisa ser reconhecido enquanto pensadoras, questionadoras e construtoras de um mundo plural e igual. Nesta empreitada coletiva buscamos uma nova metodologia para intervir e desconstruir esses paradigmas colonizadores, e de(s)colonizar mentes femininas.

O grupo de estudos “De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia” ao longo de mais de dois anos avançou. Ele é formado majoritariamente por mulheres negras que buscam fortalecer uma rede cooperativa de pesquisadoras e pesquisadores engajados com as causas de(s)coloniais, do feminismo, da América Latina e afrodiásporico. Dentre as atividades engendradas pelo grupo estão: realizar publicações em revistas científicas

com boa qualificação na CAPES; organizar e publicar E-book e um livro impresso sobre as produções do grupo; partilhar vivências tendo como essência a sororidade e a dororidade (PIEIDADE, 2017).

As(os) integrantes do grupo, mulheres e homens pretas(os), pardas(os) e brancas(os), se reúnem virtualmente de várias partes do Brasil e de fora dele para discutir temas relevantes que possam construir e desconstruir os parâmetros de gênero e raça impostos. Nessa proporção com base na sororidade aproxima as(os) integrantes de forma empática e solidária, mas é através da dororidade que se reconhecem cujo significado expressa uma essência antirracista, evocando a dor como pilar, já que a sororidade não tem dado conta da negritude e das demandas das mulheres negras, como afirma Vilma Piedade (2017).

O diálogo entre as(os) pesquisadoras(es) é realizado virtualmente, a partir da perspectiva horizontal inspirado nos Círculos de Cultura de Paulo Freire (1991) como uma prática pedagógica que permite a construção crítica e libertadora. Neste sentido, o grupo de estudos “De(s)colonizando mentes femininas” corrobora para a mudança de paradigmas, pois através dos debates vêm auxiliando as(os) participantes a se reconhecerem enquanto sujeitos potentes. Mais especificamente quanto a relação coordenação e estagiárias da iniciação científica, esta é baseada na horizontalidade entre coordenadoras e estagiárias, reforçando a compreensão da liberdade no aprendizado em dimensões prática, política ou social.

Partindo da ideia da educação enquanto prática da liberdade, bell hooks assume que os escritos de Paulo Freire foram fundamentais para “pensar profundamente sobre a construção de uma identidade na resistência”. No entanto, elementos como o sexismo da linguagem e o chamado “paradigma falocêntrico da libertação - onde a liberdade e a experiência masculina estão ligadas como se fossem a mesma coisa” necessitavam de uma reformulação, pois sob a ótica feminista, o próprio conceito de oprimido necessitaria abranger elementos como a raça, sexualidade e gênero (HOOKS, 2017, p. 69).

Seguindo os ensinamentos de Lélia Gonzalez, estamos feminizando e racializando as estruturas pedagógicas do círculo de cultura, remodelando a prática a partir da experiência de nossos corpos, corpos historicamente silenciados e colocados à margem da produção do conhecimento. Sob este viés torna-se fundamental o diálogo e construção em nossos grupos de estudos, haja vista que ao visitar mulheres e teorias marginalizadas, podemos ressignificar nossas histórias, “crescendo juntos no esforço comum de conhecer a realidade” que buscamos transformar.

Há também um conceito amplamente estudado pela Dra. Giselle Moura Schnorr, e que foi elaborado e introduzido por Paulo Freire, que é um princípio fundamental para as ações do grupo denominado de dialogicidade, que aliada a outras ações, atuam na (re)educação de(s)colonizante pelo diálogo, ou seja, corrobora na construção de novas pedagogias de(s)coloniais mediante a materialização e troca de conhecimentos em Abya Yala e em territórios Afrodiaspóricos.

Esses diálogos horizontais aproximam as experiências, a escuta, os corpos que estão na mesma geopolítica, ao mesmo tempo que nos convoca diariamente a reflexões que visam impedir a reprodução de epistemicídio pelas(os) participantes, convidando para ações firmes, na vida, no campo social e na academia de combate ao racismo, sexismo, lgbtfobia, preconceitos, violências.

Realizamos escolhas para que o e-book refletisse as reflexões apresentadas nos diálogos do grupo. A capa do e-book é uma foto que foi registrada pela pesquisadora Dra. Célia Souza da Costa que traz a imagem das oferendas realizadas à Mãe do Barro pelas Louceiras do Maruanum, seguimos com o Prefácio I, texto “Transmutável Pensar” de Isis Gomes Rosa, e na sequência o Prefácio II de Danielle de Araújo, que evidencia a importância de uma obra que seja insurgente. Os nove textos reunidos nesse e-book, que visa celebrar os dois anos do grupo completados em setembro de 2022, trazem para a superfície reflexões sobre as violências vividas, mas mais do que isso, apontam caminhos para a superação e construção de uma sociedade que efetivamente respeita a pluralidade que a compõe.

Os textos foram escritos por pesquisadoras(es), mulheres e homens plurais. No primeiro texto “A arte como ferramenta libertadora: interseccionalidades entre Carolina de Jesus e Nina Simone”, as autoras Michelle Mota Souza e Victória Sara de Arruda trazem para o centro a discussão sobre a interseccionalidade e o importância da arte como ferramenta de subversão e sobrevivência nos contextos históricos nos quais Carolina de Jesus e Nina Simone estavam inseridas. No texto seguinte Maria Clara Martins Cavalcanti apresenta as leitoras e aos leitores “Esmeralda Ribeiro e intelectualidade negra feminista: interpelações entre e raça e gênero na literatura”, e argumenta que os textos da intelectual não são apenas um esforço interpretativo do mundo, mas uma expressão política, bem como, ressalta a potência feminista.

O terceiro texto intitulado “O criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum: a Filosofia do Barro”, a autora Célia Souza da Costa apresenta a experiência do campo de pesquisa no Distrito do Maruanum (Amapá), onde vivem as mulheres de origem afroindígena conhecidas como Louceiras do Maruanum. A pesquisadora compartilha nuances do campo de pesquisa que já dura há mais de uma década e na sua escrita traz

a desobediência epistêmica ao afirmar a existência da Filosofia do Barro. O quarto texto traz “Relatos de violação de direitos de mulheres negras: a persistência do trabalho análogo à escravidão”, uma produção da autora Sintia Araújo Cardoso. Como cientista social, ela comprova por meio dos relatos colhidos na mídia, a existência do mito da democracia racial e de uma normatização da desumanidade quanto ao trabalho de mulheres que atuam como trabalhadoras domésticas. A crítica da autora está baseada na literatura do feminismo negro.

No quinto texto, “Na trilha dos Direitos Humanos em pretuguês”, as autoras Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo e Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães apresentam reflexões a partir das suas trajetórias enquanto pesquisadoras negras que buscam a efetivação de um direito insurgente em que a população negra esteja na zona do ser, tendo como inspiração as obras de autoras negras, em especial Lélia Gonzalez e Thula Pires. No sexto texto fala sobre “A insossegável tarefa de pensar o pós-independência” de autoria de Dionísio Bahule, filósofo de Moçambique. Trata-se de um ensaio crítico sobre como a modernidade e as elites políticas impactaram as tradições, os costumes e as religiões em África.

No sétimo texto denominado “A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala”, a autora Joselaine Raquel da Silva Pereira compartilha a metodologia de cartografia afetiva por meio de um olhar antropológico anticolonial e nos mostra de como essa ferramenta pode ser facilitadora no processo de descolonização de corpos-territórios de mulheres. Um texto convidativo à prática. Na sequência, as autoras Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães, Victória Sara de Arruda e Ceila Sales de Almeida apresentam o texto “Lélia Gonzalez: diálogos sobre ancestralidade, direitos, vida e educação”, nele compartilham experiências vivenciadas como e com mulheres negras, afirmando que são a continuidade das suas ancestrais e tendo como principal inspiração a vida e obra da intelectual negra, Lélia Gonzalez, trazem reflexões sobre amefricanidade, interseccionalidades, pretuguês, epistemicídio e colonialidade.

No último texto do nosso e-book os pesquisadores Geovane Gesteira Sales Torres e Raimundo Jucier Sousa de Assis abordam sobre “O bem viver no novo constitucionalismo latino-americano: a decolonização dos direitos humanos a partir da Abya Yala”. Esse texto traz uma reflexão sobre a necessidade de interpretações jurídicas de acordo com a necessidade dos povos do Sul. Essa interpretação decolonial traz o bem viver como um princípio para o desenvolvimento, assim como abrange o rol de direitos humanos à natureza. Neste sentido, o texto advoga sobre a importância da

positivação do bem viver para a descolonização dos direitos humanos e para o reconhecimento de um novo constitucionalismo na América Latina.

Seguimos na construção de uma metodologia que possibilite auxiliar na de(s)colonização de mentes femininas em territórios afrodiaspóricos, inspiradas em quem veio antes de nós, mas vigilantes para que as vivências e desafios de mulheres negras e indígenas estejam na centralidade, sejam protagonistas desse processo coletivo.

Nos foi negado o lugar de pensadoras, de intelectuais por conta do sexismo, do racismo, do racismo epistêmico, e a nossa busca é para que inspiradas na vida e obra das mulheres negras e indígenas possamos contribuir para a visibilidade daquelas que estiveram em luta antes nós, a nossa geração e aquelas que chegarão, levando novos ventos, possibilidades e abordagens para o campo das Ciências Humanas e Sociais.

Célia Souza da Costa

Doutora em Educação/PUCPR

Mestra em Direito Ambiental e Políticas Públicas/UNIFAP

Pesquisadora associada do Centro Latino-americano de

Estudos em Cultura

Coordenadora do Grupo de Estudos De(s)colonizando

mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos:

construção coletiva de nova metodologia (CLAEC)

Integrante do Coletivo Dandaras/UFSB

Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães

Doutora em Estado e Sociedade/UFSB

Doutoranda em Direito/UnB

Pesquisadora associada do Centro Latino-americano de Estudos em Cultura

Coordenadora do Grupo de Estudos De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia (CLAEC)

Integrante do Coletivo Dandaras/UFSB

Referências

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Editora Paz e Terra, 2019.

HOOKS, b. **Ensinando a transgredir**: A educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2020.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Apresentação

MELLO, P. B. de M. *et al* (Orgs.) **Descolonizar o feminismo** [recurso eletrônico]: VII Sernegra. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019.

PIEIDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Nós, 2017.

SCHNORR, G. M. Inéditos viáveis: dialogicidade, interculturalidade e libertação. **Revista do NESEF**, Curitiba, v. 8, n. 1, 2019.

A arte como ferramenta libertadora: interseccionalidades entre Carolina de Jesus e Nina Simone

Michelle Mota Souza*
Viktória Sara de Arruda**

[...] O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora [...] (JESUS, 1996, p. 30).

[...] Tudo que eu quero é a igualdade para minha irmã, meu irmão, meu povo e eu [...] (SIMONE, 1964, grifo nosso)

Introdução

[...] O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados, e quando muito, semi-alfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita? [...] Tento responder. Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação.[...] Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, *caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus*, como também pela escolha da matéria narrada.[...] A nossa *escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos*[...] (EVARISTO, 1995, p. 3, grifo nosso).

* Mestranda em educação pela UNESP-RC e Professora dos anos iniciais na prefeitura de Piracicaba/SP. Graduada em licenciatura plena em pedagogia pela UNESP-RC.

E-mail: victoria.arruda@unesp.br

** Mestra em Ciências Sociais - UFRB. Especialista em Gestão da inovação e desenvolvimento regional/UFRB. Graduada em Serviço Social pela UFRB.

E-mail: michelesouzass23@gmail.com

Ler os escritos da Carolina Maria de Jesus, sobretudo, em sua obra “Quarto de despejo – Diário de uma favelada” (1997) é emocionante. A narrativa de seu cotidiano, descrita nas páginas do diário construído no decorrer dos anos de 1955 a 1960, nos mostra a apreciação crítica de uma conjuntura social, política, econômica e histórica capaz de evidenciar o quanto falhamos enquanto humanidade. Ao mesmo tempo que é potência de voz-insubmissão para tantas “Marias” que lutam contra as interseccionalidades nas opressões nessa conjuntura, em necropolíticas. Carolina Maria de Jesus, por suas escrevivências, nos inspira a refletir e tensionar nossas vivências, valorizando nosso existir, nossas expressões e nossas escritas, produzindo conhecimentos a partir do seu vivido. Carolina Maria de Jesus, pela arte transgride um sistema colonial, capitalista e ditatorial, por sua arte, cutucando nossas feridas e tensionando reações!

Do mesmo modo – emocionante – é apreciar o caminho trilhado pela Nina Simone (nome artístico da Eunice Kathleen Waymon), no decurso de sua trajetória deparando-se, desde a infância, com as barreiras estabelecidas pelo racismo e as políticas de segregação racial que deram o tom ao modelo institucional de convivência entre negras/os e brancas/os nos Estados Unidos até finais da década de 60 do século passado.

Carolina Maria de Jesus e Nina Simone, são mulheres, pretas, atravessadas por múltiplas discriminações e opressões, viviam o tempo que precisavam viver, olhando para si e ao redor, ambas multi artistas, escreveram em diários escreviam apenas o que a vida lhes proporcionou, ora dor, ora alegria, ora fome de amargurar o estômago, ora fome de transformação. Ambas cantaram, vibraram e atribuíam outras formas as palavras. Essas mulheres, pela arte, encontraram uma ferramenta, uma chave, para o cofre do conhecimento aprisionado pelos colonizadores, conhecimento de si e do outro, da realidade, de empatia. Abriram o cofre, nele estava “o segredo” como bem explicitado por Kilomba (2019, p. 41) o silenciamento da história, e ousaram escrever-denunciar, cantar-protestar, e na força da entonação das palavras de bocas e mãos abertas, a liberdade.

Interseccionalidades entre Carolina de Jesus e Nina Simone

Nascida em fevereiro de 1933, filha de um marceneiro e de uma empregada doméstica e ministra metodista, Nina Simone descobriu ainda na infância a afinidade com a música, participando do coral da igreja que frequentava com os pais. É na instituição religiosa que também se engaja com o piano – diga-se de passagem, que ser pianista era o que a movia na busca pelos estudos no campo da música, assim como,

podemos observar em Carolina que escrever e ser reconhecida enquanto escritora era um desejo que motivava a resistir e reexistir.

Há registros que em 1939, com seis anos, começou a estudar piano. E sobre as desventuras na aprendizagem do piano, Reis e Nunes (2020) no artigo - Interseccionalidade, feminismos e sofrimento psíquico: uma leitura sobre Nina Simone - nos dizem que “(...) no início da adolescência, aos 12 anos, em uma audição de piano na igreja, colocaram seus pais nos assentos do fundo, para dar lugar aos brancos, mas a “meNina” se opôs a apresentar se não os tivesse à frente”.

Nina na efervescência do ativismo negro norte americano em prol dos direitos civis para os afro-americanos, no percorrer da década de 60, assumiu em sua música uma forma política de reivindicar e protestar, sua música se tornou uma ferramenta política!

Naquele momento se mostraram intensificadas as ações violentas perpetradas pelos supremacistas brancos contra as pessoas pretas no país, principalmente no sul. Logo, surgiu a canção “*Mississippi Goddam*”¹, uma referência expressiva, tendo sido transformada em um hino ao ativismo negro nos Estados Unidos em 1964.

As canções de Nina passaram, cada vez mais, a representar verdadeiros manifestos contra o sistema de morte aos negros e negras de seu tempo e nesse passo, se tornaram cada vez menos comercializadas entre a elite branca estadunidense. Não aceitando mais o lugar de comercialização hipersexualizada de sua voz e músicas.

A tomada de consciência, digamos assim, da Nina a respeito do que ela poderia fazer no sentido de contribuir com a luta antirracista, teve muita influência de pessoas com quem se relacionou e os ambientes frequentados. Sobre isso Reis e Nunes (2020) comentam que a amizade com a teatróloga e ativista Lorraine Hansberry, por exemplo, possibilitou a sua formação política, tendo sido esta uma afirmação da própria Nina Simone.

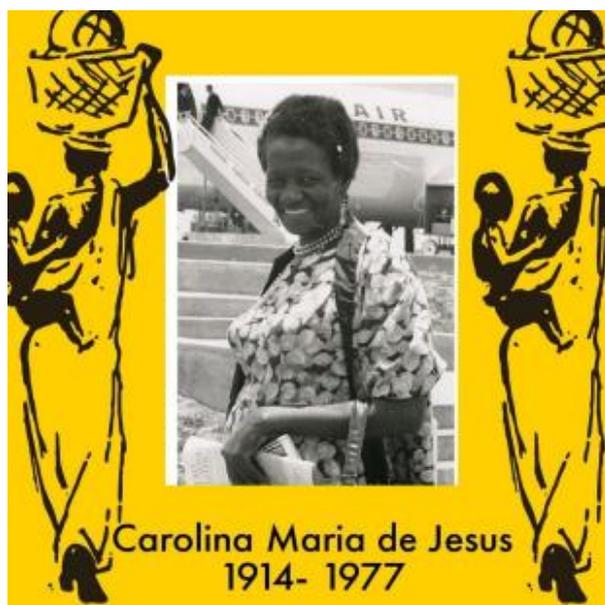
Como estávamos dizendo, enquanto por um lado, Nina estava inserida na efervescência do ativismo negro nos Estados Unidos em prol dos direitos civis para os afro-americanos, Carolina Maria de Jesus travava uma luta contra o mal que atormentava seus dias e ainda hoje assola 19 milhões de brasileiras/os - a FOME². As

¹ Simone, 1964.

² Mais da metade da população brasileira – 116 milhões de pessoas – vive com algum grau de insegurança alimentar. Ao menos 19 milhões de pessoas estão passando fome, situação agravada pela pandemia e pela crise econômica do país. Os dados são de levantamento da Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (Rede Penssan). Disponível em:

páginas de seu diário que carrega o nome “Quarto de despejo” (metáfora que utiliza referindo-se a favela como o quarto do despejo da casa grande, o lixo que não cabe dentro da casa) sangram, pois narram de forma autêntica as características do viver em condições de extrema pobreza.

Figura 1 - A escritora Carolina Maria de Jesus no Aeroporto de Viracopos, em viagem até o Uruguai para acompanhar o lançamento de seu livro “Quarto de Despejo”



Fonte: Acervo Carolina Maria de Jesus³.

Carolina Maria de Jesus: uma multi-artista

Carolina Maria de Jesus, nasceu em 14 de março de 1914, em Sacramento, sul de Minas Gerais, no sudeste do Brasil. Durante muitos anos, ela travou a luta contra o mal que atormentava os seus dias e assola ainda hoje 19 milhões de brasileiros - A FOME.

Por que precisamos ler urgentemente Carolina Maria de Jesus? Carolina é Maria, Carolina é mais uma das muitas Marias que sustentam o Brasil, sim sustentam! Estão na

<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/19-milhoes-de-brasileiros-vive-com-fome-consequencias-na-saude-sao-irreversiveis/>. Acesso em: 30 jun. 2022.

³ Colagem digital feita a partir de imagens coletadas em arquivo público, disponível em: <https://ims.com.br/exposicao/carolina-maria-de-jesus-ims-paulista/>. Acesso em: 30 jun. 2022.

base das estruturas desse país, País este, estruturado pelo racismo⁴ e sexismo⁵, mas também atravessado pelas intersecções entre o machismo e o classicismo. Marias⁶ invisibilizadas pelos ismos, que colocam à “luz” o que é bom para o consumo eurocêntrico colonizador e obscurecem o que não convém, silenciam, “tapam os olhos”, e assim perpetuam essas estruturas.

Há relatos de que seu trabalho tenha inspirado outras mulheres negras subalternizadas, a exemplo de François Ega. Essa autora chegou a produzir uma obra com o título “Cartas para uma negra”, em forma de resposta, talvez, ao que leu de “Quarto do despejo”. Nestas cartas Ega desvela as injustiças imputadas a mulheres de cor que assim como ela trabalhavam como domésticas em residências na França. Não houve tempo de chegar nas mãos da Carolina e nem em seu conhecimento, mas isso só reforça aquela DESconhecida história de que autoras negras, mesmo póstumas, continuam vivas pela força de seus legados, pela capacidade de unificar clamores com origens em comum: a escravização do povo negro.

As páginas de seus diários, sangram denúncias das feridas nunca cicatrizadas, porém invisibilizadas. Seus diários foram compilados por ela no livro que carrega o nome “Quarto de despejo”. Nele, ela explica em suas páginas que o quarto do despejo é a favela da sociedade, que não cabe dentro da casa grande, dentro da cidade grande de São Paulo. Esse quarto do despejo era onde ela morava, no Canindé, zona Norte de São Paulo, nas margens do Rio Tietê. Sua escrita narra de uma forma única o seu viver e as condições precárias de existência para quem cruza a linha da pobreza extrema no Brasil naquele tempo e, ainda hoje, para além do tempo em que ela viveu.

Vidas-Marias⁷, vidas essenciais para manterem firme e fortes as estruturas desiguais. Vidas-Marias, a exigência de um micropoder que está no macro, exigindo que sejam fortes “na vida”. Precisam tudo aguentar, com estruturas mais fortes do que titânio, aguentando todas as pancadas e impactos, sendo resilientes! E com isso elas são menos mulheres? A mulher preta e pobre é menos mulher que as mulheres brancas?⁸

⁴ Almeida, 2019.

⁵ Gonzalez, 1983.

⁶ Collins e Belge, 2020.

⁷ Curta-metragem: Vida Maria, 2007.

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yFpoG_htum4. Acesso em: 30 jun. 2022.

⁸ hooks (2014).

Figura 2 - Ruth de Souza e Carolina Maria de Jesus na Favela do Canindé



Fonte: Fotografia não identificado; coleção Ruth de Souza (1961).

Em diversas páginas Carolina Maria de Jesus relatou que precisava aguentar e não morrer, principalmente não morrer de fome! Porém a morte constantemente a rodeava, assim como seus filhos, quando não era a morte da fome, temiam a morte “matada” pelos seus que caíram no abismo desesperados por não saberem como reagir àquela situação de miséria, além da morte “matada” pela violência policial, no açoite das pessoas pretas e pobres. A morte matada também estava na necropolítica⁹, no racismo ambiental e omissão da precariedade da condição humana daquelas pessoas, na falta de direitos básicos para existirem, de saneamento básico, moradia e alimentação.

O não morrer, como já dito por Conceição Evaristo (2015): “combinaram de nos matar e nós combinamos de não morrer”. Carolina Maria de Jesus, pela arte resistia e não morreu, ainda vive em nossas memórias, eternizada pela sua arte!

Carolina Maria de Jesus, além de resistir, pela arte reexistiu, foi para além do sobreviver, sua arte era a ruptura do cotidiano que tira os sentidos da vida. Na arte uma forma de não morrer, não se matar. O que nos leva a questionar sobre saúde mental da população negra, pobre, das mulheres, principalmente das mulheres pretas e pobres, existe? Quem tem direito à saúde? Quem tem direito à saúde mental? Os resquícios manicomiais ainda ecoam em discursos como se a saúde mental das mulheres pretas e pobres fosse “mimimi...”.

⁹ Mbembe, 2016.

Carolina Maria de Jesus gostava de cantar, pelo canto saudava a vida, mas aos poucos a dor da vida a consumia, já não havia mais sentido. Dizem nos ditos populares que “quem canta e dança seus males espanta”. Porém, se a favela é o quarto do despejo da Casa grande e os favelados o lixo que não cabe dentro da casa, discriminados como sendo o próprio mal da sociedade brasileira higienista; podem lhes espantar? A falta de comida, anesthesiava sua alma, seus sentidos, sua vida. A fome gritava, a fome doía! E os gritos e dores internas não permitiam que ela tivesse paz para escrever, por alguns anos Carolina era apenas um corpo desnutrido que lutava para não morrer e não deixar que seus filhos e filha também morressem.

Carolina Maria de Jesus ficou três anos sem escrever, 8 anos sem cantar, o motivo? Ela relata em Quarto do despejo em 1997: a fome de tudo! Fome de vida, fome no estômago e não apenas ela estava com fome como sua filha e filhos também... Como ter paz e tempo para escrever? A insubmissão... Obrigação da escrita para nós pesquisadoras/es que é um privilégio, ainda distante para muitas Marias. Se houvesse tempo para a liberdade criativa, o que poderia ser de nós? Tempo para pensar, repensar, tempo para documentar, tempo para pesquisar, tempo para viver...

Olhamos para a escrita de Carolina Maria de Jesus, como uma arte literária, todavia, essa compreensão, apenas existe por muita resistência e insistência de Carolina Maria de Jesus. A qual, mesmo com os muitos “nãos” de editoras e jornais a publicarem seus escritos, continuou na sua escrita como um ato de insubmissão, como já bem disse Conceição Evaristo em 1995. Não foi uma questão de meritocracia, mas sim de lutar pelo direito de existir e de se expressar, em meio de um País atravessado pelo colonialismo e regime ditatorial.

Carolina Maria de Jesus em suas páginas, possibilitou um transbordar de vozes e vivências, histórias de outras pessoas e histórias que se cruzaram nas dela, constituindo ecos outros que instigaram a curiosidade e vontade de entender mais sobre suas “escrevivências” (EVARISTO, 1995). Escritas que gritam sobre a fome em um país próspero.

Assim como exigem isso em suas vidas-Marias, que sejam fortes, “na vida” precisam tudo aguentar, com estruturas mais fortes do que titânio, aguentando todas as pancadas e impactos, é o que dizem e o que Carolina disse precisava aguentar, não morrer, não morrer de fome, não morrer pela violência policial que nos açoita enquanto pessoas pretas e pobres, não morrer pelas doenças, como exemplo explanado por Carolina, não morrer pela doença do caramujo ocasionada pela falta de saneamento básico e políticas públicas efetivas para a população marginalizada, entre outras tantas

que circundam as pobres vidas, não morrer pela reprodução da violência ensinada aos nossos irmãos e irmãs, não morrer, assim como enfatizado por Conceição Evaristo: “combinaram de nos matar e nós combinamos de não morrer”. Além de sobreviver Carolina utilizou a arte como forma de reexistir, como forma de encontrar a paz e rupturas do cotidiano que a esvazia de vida com a miséria, Vidas-marias, na arte uma forma de não morrer, não se matar! Mas, a saúde mental da população negra e pobre brasileira, existe? Saúde mental das mulheres pretas, existe?

Carolina Maria gostava de cantar, pelo canto saudava a vida, mas aos poucos a dor da vida a consumia, já não havia mais sentido: “quem canta e dança seus males espanta”... Mas, se a favela é o quarto do despejo da Casa grande e os favelados o lixo que não cabe dentro da casa, designados como o próprio mal da sociedade brasileira higienista, incorporando o mal, podem(os) espantar a nós mesmos? A falta de comida, adormecia sua alma, seus sentidos, sua vida, não tinha paz para escrever, era apenas um corpo desnutrido que lutava para não morrer e não deixar que seus filhos e filha também morressem.

Quando nos convidam a pensar a condição das mulheres negras em países que um dia foram colônias de exploração europeia, não conseguimos fazer isso sem levar em conta interseccionalidades (COLLINS; BILGE, 2020). As desigualdades começam pelo fato de serem mulheres, e neste sentido, a opressão virá por parte do homem negro e branco nos moldes do machismo orquestrado por estruturas patriarcais; sem contar as desigualdades colocadas pelos fenótipos de origem racial, no Brasil, quanto mais uma pessoa de cor se aproxima do padrão de beleza eurocêntrico, mais vai conseguir passar por determinados locais com menos entraves. A solidão das mulheres negras¹⁰.

Carolina Maria de Jesus fazia seus diários com os papéis que encontrava pelas ruas da cidade, ela não era apenas catadora de papel, Carolina Maria de Jesus olhava para a poesia do lixo e os detalhes das pessoas e coisas que assim como ela foram e ainda são invisibilizadas. Olhava com sensibilidade, olhava com humanidade. Sua história é de longa data, suas escritas ultrapassaram as categorias, as estatísticas impostas à população negra, mais especificamente às mulheres negras brasileiras “semi analfabetas” naquele período do Brasil. Estatísticas que anulam existências da população preta e periférica.

Precisamos ler Carolina mais de uma vez, sua escrita profunda não comporta leituras rasas que deixam detalhes passarem despercebidos, como, por exemplo, a

¹⁰ Sobre o assunto relacionado a solidão da mulher negra ver também Souza (2008) no texto *A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*.

introdução-apresentação feita pelo jornalista que “a descobriu”, a qual até parece a tal historinha pra fazer dormir os da casa grande, como a tal descoberta do Brasil... Mas parafraseando Conceição Evaristo (1995) as escrevivências de Carolina Maria é para incomodar os sonos injustos! Ideia incômoda, ainda mais quando o dito jornalista descreve que foram necessárias algumas edições nos textos de Carolina para que coubessem em um livro, precisamos refletir e olhar criticamente com o editor e sua proposição de “manter as partes mais significativas”, o que seria mais significativo se não aquilo registrado por Carolina?

No livro *o Quarto do despejo* (1997), em seu prefácio, é dito que foram necessárias algumas correções para publicação e foram propostas algumas podas sobre o assunto FOME, foi dito que a fome aparecia de maneira exaustiva em seus escritos. Mas, de fato, a fome é exaustiva... Principalmente para quem vive sentindo a fome, para quem nem mesmo o lixo onde comer, já que os comerciantes e donos de comidas estragadas despejavam veneno para que nem mesmo o lixo os “favelados”, os “mortos de fome” não sentissem o sabor, o gosto de não sentir fome! Osso era o que lhe davam, e Carolina gostava, pois assim conseguiria fazer sopa de água e osso, lamentava-se que em muitas vezes no osso nem ao menos gordura tinha, ela registrou em suas páginas de quarto do despejo que gostava de gordura porque seu corpo não tinha gordura. Registrou também o corpo magro e quase morto de seu colega catador de lixo que quase de imediato ficou roliço, parecendo que explodiria após comer linguças envenenadas... Lamentos da fome, lamentos de vidas de pessoas que são desumanizadas, que não possuem nem o mínimo direito humano: à alimentação.

Quando pede assistência social para o seu estado desassistido pelo Estado, é negada, sua situação permanece sob sua responsabilidade individual, como se nada pudessem fazer por ela, por elas, pelas tantas Marias que sentem a fome. Já experimentaram sentir fome? E ainda, com crianças sob sua responsabilidade, Carolina, mãe, sentia a amargura do estômago oco não apenas seu, mas de outras três vidas, crianças que também sentiam fome. Fome, a fome é exaustiva ... Poderia aqui inserir gráficos, tabelas, estáticas que demonstram o grau de miséria e fome em que muitas famílias brasileiras sentem, vivem desassistidas, porque os dados não mostram os rostos, o rosto da fome. Mas ao invés de trazer as ditas estatísticas, sugiro que saiam na rua, no caminho da casa de vocês, no caminho do trabalho, olhem em volta, olhem e reparem nas feições das pessoas que “mendigam” para não sentir tanta fome, mendigar migalhas do mínimo para (sobre)viver.

Carolina Maria de Jesus corria atrás de seus sonhos, ser escritora publicada não apenas no Brasil. Carolina teve seus escritos publicados em outros 13 idiomas, todavia, também teve seus escritos negados para publicação incontáveis vezes e, mesmo assim, dizia que logo seria uma escritora conhecida, começou com seus textos publicados em jornais, até que em 1960 foi publicado seu livro, editado e podado, delimitado pelo consumo. Pobre continuou, quando enfim com dinheiro e na casa de alvenaria quis ajudar as faveladas e favelados, mas sozinha não conseguia o dinheiro, não daria, faliu, pobre retornou, e as políticas públicas onde estavam? Onde estavam as assistências sociais para essas 19 milhões de pessoas que sentiam fome?

Figura 3 - Carolina Maria de Jesus



Fonte: Arquivo/Estadão Conteúdo (1960).

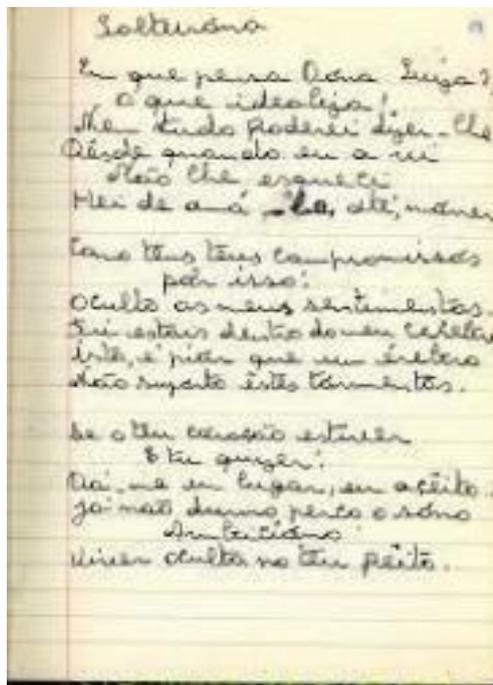
Vida-morte-vida, vida-fome-vida, a base de sua escrita é a fome, a fome que a move para trabalhar até mesmo quando não mais aguenta trabalhar, caminhando, revirando lixos, buscando o que pode gerar algum dinheiro que supra a sua fome e de sua família. Carolina se revolta-, acorda 4h da manhã quase todos os dias, quando acorda depois das 4h já não acorda, lixo, papéis, papelões pela rua, porque os “lixeiros”, a coleta seletiva financiada pelo Estado, higieniza a cidade, não restando lixo e nem trabalho para pessoas que como ela “catam” o lixo como única opção.

Única opção para ela... Apareceram outras, como ser empregada doméstica, mas a patroa argumentou que, para Carolina trabalhar em sua casa grande, só poderia levar sua filha Vera, os outros dois filhos José e João deveriam ir para um abrigo. Carolina recusou, pois já havia conhecido e pensado um pouco sobre a situação do Juizado naquele período, ela queria cuidar de seus filhos, ser mãe. O que lhe restou por essa escolha? Sentir fome, mas também dar e receber afeto, o afeto revolucionário da condição de mãe enquanto mulher negra que durante um Brasil colonial e escravista negou essa condição para as mulheres negras.

Também reflito, qual foi a opção que ela, Carolina Maria e outras tantas e tantas Marias-mulheres tiveram de ser ou não ser mãe no Brasil, em nossa sociedade patriarcal o corpo da mulher, como exposto em “O calibã e a bruxa” de Federici (2017), torna-se uma máquina de (re)produção do e no capitalismo, o corpo da mulher negra escravizada que gera corpos a serem escravizados torna-se um corpo lucrativo, máquina de parir, “patrideiras”, o direito ao aborto não existe. Porém existe o direito à vida, mesmo que se não tiver as mínimas condições de sobreviver com dignidade humana, poder sentir, sem sentir fome, sem sentir frio, sem sentir o desespero de não ter meios nos quais recorrer. Recorrer, nesse sistema, nesse neoliberalismo, significa correr atrás do progresso porque, supostamente, com muito esforço tudo se consegue.

O direito à vida, em contrapartida, também pode ser morte, a necropolítica que não apoia o direito ao aborto, principalmente para as mulheres pretas e pobres que não possuem acesso a meios seguros de realização de tal procedimento, muitas mulheres ainda morrem em mesas de clínicas clandestinas para não gerarem filhas e filhos de uma nação sem noção do desespero em que essas mulheres se encontram. Mas, ser mãe é uma “dádiva”, será? Há mulheres que querem ser mães, há mulheres que não, mas nossas estruturas patriarcais definem o corpo, o ser feminino, a mulher extraída da costela no “mínino”, feminina. Carolina se torna mãe de três crianças, de três pais diferentes, o pai de Vera, sabendo que Carolina escreve seus diários, suas histórias sobre a favela para o jornal, pede sigilo de sua identidade, ela explica que ele é um sujeito da elite, bem de vida, bom vivante. Mesmo assim, ela e os filhos sentem fome, seria este pai apenas um doador de esperma?

Figura 4 - Manuscrito do poema “Solteirona”, publicado postumamente no livro *Antologia pessoal*



Fonte: Arquivo Carolina Maria de Jesus/Acervo IMS (1996).

Carolina Maria de Jesus é uma “solteirona”, mas também (re)conhecemos a solidão da mulher negra, das mulheres negras! Carolina escreve sobre o não querer casar, ela se apaixonava, ama, mas se desilude, ela diz em resposta aos pretendentes da cigãnia que não quer se casar porque os homens da vida dela passaram por ela, engravidaram-na e deixaram os filhos para que ela cuidasse sozinha, e ela já não aguentava mais ver sua família sentindo fome. O corpo da mulher negra ainda sofre com os resquícios da escravização das pretas hipersexualizadas de corpos públicos para carnavalizar e o suprir o prazer dos homens em desejo de carne, corpos desumanizados, corpos vistos de forma embrutecedora, e por isso o questionamento “e eu também não sou uma mulher?”¹¹.

Lélia Gonzalez (1983) expôs a condição da mulher negra, refletindo sobre sua situação enquanto mulher negra na sociedade brasileira, ela afirmou que no Brasil “preta era pra trabalhar, mulata era pra foder e branca era pra casar” (GONZALEZ, 1983), denunciando o erotismo, a misoginia e o racismo presentes na cultura nacional. Como bem pontuado por Lélia, o tal do “mito da democracia racial”. A mulher preta “preterida”

¹¹ hooks, 2014 e Davis, 2016.

na afetividade, no carinho, mas que quando se expressa é a mulher brava, violenta, agressiva, preta barraqueira, pode ser identificada em Carolina Maria de Jesus, ela era vista como brava e nos estereótipos estava fora dos padrões e do que se esperava para uma mulher ser mulher.

Carolina Maria de Jesus crítica, insubmissa, nem bela, nem recatada e sem lar, colocada no quarto do despejo, na favela do Canindé em São Paulo, não porque queria, e sim pela imposição de uma política higienista e eugênica. Carolina Maria de Jesus não tinha muitas amigas e amigos, suas melhores conversas e grandes amigos eram os seus cadernos, os quais eram seu acalanto, um refúgio para a solidão de uma mulher negra. Mesmo no diálogo em uma mesa de bar cheia, a mulher negra será incompreendida caso as pessoas da roda sejam brancas, pois estas não sentirão a dororidade¹² ou a alegria de ser parte da negritude, a mulher negra neste ambiente se sentirá sozinha. Que tempo a mulher negra, mãe, trabalhadora, tem para não estar sozinha, ou para estar sozinha e poder cuidar de si? Carolina escrevia quando estava em paz, quando ela não precisava se preocupar no que iriam comer naquele dia...

Carolina Maria de Jesus não era só um corpo, em seus escritos olhamos para as pessoas da favela como pessoas, mesmo que em uma constante jogada estatal-colonizadora de desumanização. A escritora sonhava em ser rica, em morar na casa de Alvenaria, mas quando consegue após muita luta e insistência o seu sonho, se depara com outra sociedade adoecida pelo poder e dinheiro, com outra desumanização, pessoas com outros pedaços de fome.

Será que a solidão era uma constante que machucava Carolina Maria de Jesus? Em certa passagem do seu diário ela diz:

[...] Os meus filhos não são sustentados por pao de igreja. Eu enfrento qualquer espécie de trabalho para mantê-los. E elas, tem que mendigar e ainda apanhar. Parece tambor. A noite enquanto elas pedem socorro eu tranquilamente no meu barracão ouço valsas vienenses. Enquanto os esposos quebra as tabuas do barracão eu e meus filhos dormimos sossegados. Não invejo as mulheres casadas da favela que levam vida de escravas indianas [...] (JESUS, 1997, p. 14).

A passagem nos faz refletir que talvez quando se diz: "não invejo as mulheres que são casadas"isto se deve em grande medida a um medo-trauma. Medo pelos filhos, medo de ser agredida, medo-trauma de passar pelo mesmo que as mulheres

¹² Piedade e Tiburi, 2018.

conviventes no "quarto de despejo", medo de que aconteça com ela também, medo da violência entrar em seu quarto de outras formas. A partir disso, Carolina assume o discurso de que estar solteira foi escolha e não inveja, e de alguma forma isto lhe serve de conforto. Os seus filhos são de pais diferentes e existe nisso uma possível tentativa de ter afetos via maternidade. Porém, as experiências e todo o contexto de violências presenciadas e sofridas também podem ter contribuído para um certo conformismo frente a essa situação.

Ademais, era na escrita que Carolina conseguia cuidar de si, de alguma forma. A escrita se mostra para Carolina Maria de Jesus como esse lugar de refúgio (e resistência negra, sendo possível que ela nem tivesse em vista a dimensão dos seus escritos acerca deste aspecto) para as mais diversas dores forjadas pelos entrelaçamentos interseccionais das opressões¹³.

Figura 5 - Carolina Maria de Jesus



Fonte: Arquivo Nacional/Correio da Manhã (1960).

¹³ Collins e Bilge, 2020.

Figura 6 - Carolina Maria de Jesus e Ruth de Souza na Favela do Canindé.



Fonte: Acervo Ruth de Souza (1961).

Carolina Maria de Jesus e Nina Simone: música e letras que inspiram o lutar e o autoamor

Do mesmo modo, a música é esse lugar de refúgio e resistência para Nina Simone. Percebam que tudo que aqui escrevemos giram em torno daquilo que a subjetividade de duas mulheres negras inscritas em contextos distintos, mas ligadas pelas injustiças tributárias da condição racial, conseguiram produzir. E sobre esta subjetividade, Reis e Nunes (2020) nos chamam a atenção ao fato de que o “[...] contexto socioeconômico e as determinantes sociais em saúde, produtoras de diversas iniquidades presentes na vida dos sujeitos, implicam muitas vezes em um processo de negação de suas subjetividades, levando-os não somente ao sofrimento, mas ao adoecimento mental”, eles são aspectos que não podem ser desassociados de análises em que o racismo funciona como fonte do problema.

Nina descobriu sua condição de pessoa com transtorno afetivo Bipolar (nome atual), Carolina, por sua vez, ainda que não tendo sido acometida por nenhum diagnóstico psíquico, vivia na linha tênue entre a loucura e a sanidade. É horrorizante ler quando Carolina escreve - “eu hoje estou triste. Estou nervosa. Não sei se choro ou saio correndo sem parar até cair inconsciente. É que hoje amanheceu chovendo. E eu não saí pra arranjar dinheiro. Passei o dia escrevendo” (JESUS, 1997, p. 37).

Figura 7 - What Happened, Miss Simone?



Fonte: David Redfern/Redferns (2018).

Nina e Carolina encontraram na arte uma ferramenta capaz de dar conta de parte de suas angústias enquanto mulheres negras atropeladas pelas desigualdades de raça, gênero e classe social, que se interseccionam¹⁴ e promovem um fosso social que faz distanciar os seres humanos da existência em termos justos de equidade. Conseguimos estabelecer alguns pontos de intersecção entre as duas artistas. Primeiro, como já falamos, a condição de mulher negra.

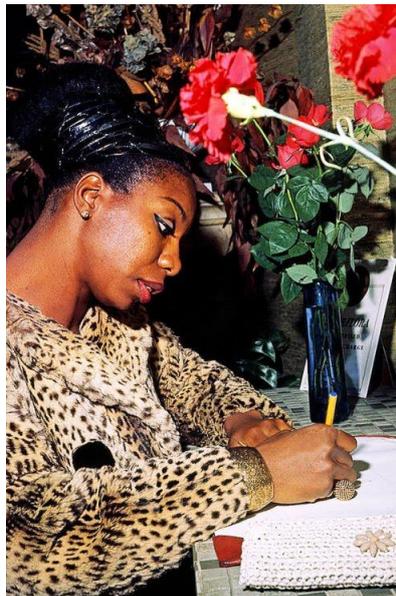
Marcador que as colocam em um lugar de existência cotidianamente sabotado pela estrutura racista - Segregacionista de forma institucionalizada (no caso dos EUA) - e camuflada sob o manto da democracia racial (no caso do Brasil). Ambas alimentavam o desejo de ascender socialmente. Para Nina Simone, o acesso à educação foi garantido. Percebemos que o acesso à educação entre os negros norte-americanos se deu de forma mais presente, sobretudo, pela potente articulação civil entre os afro-americanos. No Brasil, por outro lado, a garantia a educação era destinada aos considerados cidadãos e as primeiras Constituições não conferiam aos negros nascidos no Brasil e aos africanos o status de cidadão, legalizando assim, a exclusão e

¹⁴ Sobre o conceito de interseccionalidade e sua utilização enquanto chave analítica, ver também Collins e Bilge (2020).

aprimorando as políticas punitivistas e de marginalização geográfica e criminal do corpo negro.

Já que citamos a ideia de cidadania cabe uma reflexão que o seu trajeto no Brasil segue uma linha tortuosa, cujas raízes podem ser rastreadas nos aspectos da conduta política no século XIX. A população escravizada foi conduzida à imersão naquilo que Sidney Chalhoub chama de “precariedade estrutural”, frente às restrições constitucionais aos direitos políticos dos libertos. Chalhoub (2009) aponta que a interdição dos senhores à alfabetização de escravos e o acesso diminuto de libertos e negros livres em geral à instrução primária, sustentava-se no costume de conceder liberdades sob condições tais como a possibilidade de revogação de alforrias e práticas de escravização ilegal de pessoas livres de cor. Todas essas práticas garantidas pela conduta da polícia nas cidades com o trabalho de prender negros livres sob a alegação de suspeição de que fossem escravos fugidos.

Figura 8 - Nina Simone escrevendo



Fonte: Tony Gale (1967).

Esse contexto substanciado no século XIX sofreu transformações advindas de mudanças de estratégias de crescimento econômico nacional no início do século XX, pela pressão de segmentos sociais progressistas, e o próprio movimento negro que se organiza no país, principalmente, a partir da década de 30.

Enquanto a população afro-americana nos Estados Unidos (hoje representando cerca de 13% da população geral de lá) lutavam pelo fim da segregação racial institucionalizada e pela garantia de direitos básicos, assumindo o risco de pegarem em armas sendo necessário, começou a se construir no Brasil a ideia de uma nação em que a colonização portuguesa havia dado certo – um verdadeiro paraíso racial – no qual negros, brancos e indígenas viviam em harmonia, dando formas ao mito da democracia racial.

Lendo a respeito desses assuntos, nos perguntamos algumas vezes como foi possível essa ideia de democracia racial, de harmonia e de país que a colonização deu certo, pode ter sido tão assimilada, tornando sempre tão difícil defender o óbvio, a exemplo das cotas raciais? Chegamos a um consenso – por meio da educação. Mas podemos ir mais adiante – pela educação praticada pelos diversos segmentos e instituições sociais: os ensinamentos nas igrejas de base cristã, as escolas, a família, a mídia, as redes sociais, etc.

Figura 9 - Ao perceber o que era ser negra nos EUA, Simone decidiu se tornar uma ativista dos direitos civis



Fonte: Jack Robinson/Facebook Oficial (2018).

Considerações finais

O que Carolina Maria de Jesus, Mulher negra brasileira, favelada e ex-favelada, catadora de papéis e lixos, em prol da sua sobrevivência e de suas crianças, mas, também escritora, e multiartista tem em comum com Nina Simone, mulher negra, estadunidense, cantora, compositora, pianista e ativista pelos direitos civis do povo preto nos E.U.A.? Tudo e nada... Ambas mulheres negras retintas, mulheres, pretas, ambas mães, ambas com o sonho de ascensão social, ambas artistas e na arte o impulso para sonhar melhores condições de vida.

Ambas com a saúde mental comprometida pelas estruturas que se fincam em necropolítica, negligenciando e omitindo assistências sociais e políticas públicas eficazes para o rompimento de desigualdades, favorecendo políticas higienistas. Ambas, pela arte, expressam suas lágrimas e alegrias, expressam suas insubmissões! Ambas usam de sua arte como ferramenta de denúncia, luta e reivindicação!

E o que podemos aprender com elas? Professoras além dos muros institucionais, estrelas além do tempo e que souberam olhar para o tempo em que viveram, não fecharam os olhos, mesmo quando vendas nos olhos foram impostas por regimes políticos opressores!

Referências

- ALMEIDA, S. L. **Racismo Estrutural**. Feminismos Plurais. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019.
- ARRUDA, V. S. As potencialidades das artes marginalizadas para jovens da periferia de São Paulo. 2019. 91 p. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Pedagogia) – Instituto de Biociências, UNESP, Rio Claro, 2019.
- CHALHOUB, S. História, Literatura e Legados Historiográficos: Entrevista com Sidney Chalhoub. **Saeculum – Revista de História**, [S. l.], n. 20, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/11448>. Acesso em: 10 jun. 2022.
- COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.
- DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.
- EVARISTO, C. Da grafia–desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: VI SEMINÁRIO MULHER E LITERATURA. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2015.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A arte como ferramenta libertadora: interseccionalidades entre Carolina de Jesus e Nina Simone

DOI:

WHAT happened, Miss Simone? Direção: Liz Garbus. **Netflix**, 2015. 102min.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1983, p. 223-244.

HOOKS, B. **Eu não sou uma mulher**: Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2014.

JESUS, C. M. de. **Antologia pessoal**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 1997.

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

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder soberania, estado de exceção política da morte. **Arte & Ensaios**: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

PIEIDADE, V.; TIBURI. **Dororidade**. 1. ed. São Paulo: Editora Nós, 2018.

REIS, M. M. A. ; NUNES, S. A. N. . Interseccionalidade, feminismos e sofrimento psíquico ? uma leitura sobre Nina Simone. In: Anne Greice Soares La Regina; Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo; Maria Inês Caetano Ferreira; Walkyria Chagas da Silva Santos. (Org.). **Etnicidades, sociedade e novos direitos**: uma discussão transdisciplinar. 1ed. Rio de Janeiro: Grupo Multifoco, 2020, v. 1, p. 393-422.

SIMONE, N. **Mississippi Goddam**. Philips Records, 1964. Disco de vinil.

SOUZA, C. A. da S. **A solidão da mulher negra**: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. 2008. 174f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

ZALUAR, A. Exclusão e políticas públicas: Dilemas teóricos e alternativas políticas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 12, n. 35, 1997.

Esmeralda Ribeiro e intelectualidade negra feminista: interpelações entre raça e gênero na literatura

Maria Clara Martins Cavalcanti*

[...] o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes (*bell hooks*).

Introdução

Este ensaio parte do desejo de perseguir dois argumentos que, assim como as relações entre gênero, raça e decolonialidade, se sustentam de forma muito mais sólida quando pensados de forma indissociável. O primeiro é o de que, o trabalho literário das mulheres negras - sem deixar de ser um espaço de invenção, de criação, de ficção, de literatura - é um trabalho intelectual, um esforço interpretativo (inclusive, histórico) do mundo, uma expressão política. Além disso, e assim se elabora o segundo argumento, há uma potência feminista neste pensamento, na trajetória destas mulheres e em suas articulações. Como afirma Mirian Cristina Santos, as mulheres negras foram - e tem sido - intelectuais que participaram efetivamente da construção da cidadania na sociedade brasileira ao se pronunciarem na esfera pública, produzindo uma escrita potente para levar a todos - não somente o cidadão negro - a “refletir acerca de processos histórico-sociais que permeiam o cotidiano de marginalização e subalternização da população negra” (SANTOS, 2018). Diante disso, este texto está especialmente interessado na produção literária e intelectual da escritora Esmeralda Ribeiro e se debruçará sobre ela em dois momentos. No primeiro, refletiremos brevemente sobre a inserção da escritora no cenário da literatura negro-brasileira, pensando sua escrita como um espaço político que desestabiliza as normas patriarcais,

* Doutoranda em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas.

E-mail: mamartinscavalcanti@gmail.com

os estatutos racistas e os espaços de poder cristalizados pela colonialidade¹. Para isso, serão fundamentais os diálogos com textos ensaísticos da autora, além de produções de outras importantes intelectuais feministas, como bell hooks, Conceição Evaristo e Glória Anzaldúa. Em um segundo momento, este ensaio irá se dedicar a analisar, a partir do diálogo entre história e literatura, o conto *Qual é seu nome*, de autoria de Esmeralda, publicado em 2019 no 42º volume da coletânea *Cadernos Negros*.

A escrita como espaço de subversão feminista

Faz-se fundamental apresentar a autora que dá o tom desta conversa. Esmeralda Ribeiro é poeta, contista, ensaísta, intelectual, jornalista – dentre tantas outras coisas possíveis de serem descobertas em conversas com ela –, atual diretora do Grupo Quilombhoje Literatura, grupo responsável pela organização e editoração de diversos títulos da literatura negro-brasileira, incluindo a série *Cadernos Negros*. É nesta série que Esmeralda publicou, e continua publicando, a grande maioria de seus contos e poemas. A série *Cadernos Negros* existe desde 1978; foi fundada por importantes expoentes da literatura e movimento negros no período, como Cuti e Hugo Ferreira, e contemplada com contos e poesias de autoras e autores como a própria Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Márcio Barbosa, Jamu Minka e Abelardo Rodrigues, para citar apenas alguns dentre as/os muitas/muitos intelectuais que publicaram nos cadernos. Dos 43 volumes publicados desde 1978 – sempre alternados entre conjuntos de poesias e conjuntos de contos –, Esmeralda teve textos seus em 39 livros. Destes, 18 são contos e mais algumas dezenas de poesias que percorrem diferentes temáticas, especialmente àquelas ligadas a personagens negras e negros, ao racismo, a expressões de resistência e contraconduta², em questões ligadas ao trabalho, o amor, o erotismo, o cotidiano etc. Privilegiando narrativas sobre mulheres negras, Esmeralda contribui com a elaboração intelectual da co-constituição³ dos atravessamentos de gênero, raça e classe,

¹ Colonialidade entendida aqui, a partir da teoria e dos feminismos decoloniais, como os estatutos de poder, violência, subordinação e racismo que permanecem para além dos processos de independência em relação à condição metrópole-colônia. A colonialidade é uma forma de poder-ser-saber que se institui nas mais variadas esferas, inclusive as subjetivas, da formação das “nações” no sul global. Podemos citar, como importantes intelectuais que se dedicaram à elaboração do conceito, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gomez, Maria Lugones, Yuderlys Espinosa-Miñoso etc.

² Contraconduta entendida aqui, sob à luz de Michel Foucault, como novas chances de formulação da subjetividade, como a potência da construção inventiva de formas inéditas de existir e se colocar no mundo, novas maneiras de se relacionar consigo, com a vida e com os outros. Ver: FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

³ Entendemos aqui gênero, classe, raça, sexualidade etc., como estruturas coexistentes e indissociáveis, como vem afirmando as feministas interseccionais e decoloniais. Como defendido no decorrer deste projeto, utilizaremos aqui a noção, expressa por Maria Lugones e Yuderlys Espinosa-Miñoso de que a

denunciando as violências das quais as mulheres negras são alvo, assim como narrando suas existências complexas, as brechas pelas quais respiram, suas subjetividades *outras* que não aquelas desejadas pelo racismo e pelo patriarcado. Uma escrita, portanto, enquadrada no que Conceição Evaristo, escritora da mesma geração, chama de “escrevivência”: a escrita literária das mulheres negras que tem como tema suas experiências na sociedade brasileira, uma escrita politicamente carregada de subjetividade, que aciona novos referenciais e faz uso da memória para expurgar a dor (EVARISTO, 2011).

Além disso, a estreia de Esmeralda Ribeiro nos Cadernos Negros faz parte do momento histórico em que os diversos movimentos negros, em suas muitas expressões, se reorganizavam, bem quando os anos finais da Ditadura Militar instaurada em 1964 no Brasil iam se delineando e o mundo passava por uma efervescência cultural e intelectual que possibilitou as emergências do debate racial em múltiplas facetas. Afinal, data de 1978 a criação e articulação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU), a explosão da *soul music* e da cultura *black power* no Brasil, a reinserção da raça no censo do PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios) de 1976, além da própria fundação da coletânea Cadernos Negros (HORBACH, 2020). É também um momento importante de articulação dos feminismos negros, na voz de acadêmicas e ativistas importantes como Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez, na criação do Instituto Geledés (1980), etc. É importante pontuar que os Cadernos Negros, coletânea onde Esmeralda Ribeiro publicou a maior parte de seus contos e poemas, lança anualmente, desde 1978, livros que reúnem autoras e autores negros, e é uma das expressões mais significativas da literatura negro-brasileira (CUTI, 2012). Os Cadernos surgiram no final da década de 1970, em um período de intensa movimentação política, onde efervesciam organizações do movimento negro que denunciavam o mito da democracia racial e combatiam a discriminação do povo negro no país.

Em consonância com essa movimentação, os autores dos Cadernos Negros – nesse momento, em grande maioria, homens⁴ – reivindicaram espaço a partir de sua atuação no cenário da literatura no Brasil. Essa produção se tornou uma das maiores plataformas de literatura negro-brasileira do país, publicando sem interrupção por mais

opressão de gênero “não trabalha de forma separada e está irremediavelmente *co-constituída* dentro da matriz de poder, que é moderna e colonial e, portanto, racista e capitalista” (ESPINOSA-MIÑOSO, 2022, p. 427, grifo meu).

⁴ Logo as primeiras edições dos Cadernos passaram a contar com um número mais expressivo de autoras. Neuza Maria Pereira, Sônia, Maga, Célia Aparecida Pereira e Geni Guimarães são alguns dos nomes de autoras negras presentes ainda na década de 1980 nas coletâneas. Entretanto, o número de escritores, geralmente, prevalecia em relação ao de escritoras.

de 40 anos, com a última edição (n. 43) lançada em 2020. A escrita das autoras e autores nos Cadernos Negros tem exposto o objetivo político do grupo de não deixar esquecer um passado de violência e opressão à população negra no Brasil e as presentes permanências das dores e das relações de poder herdadas desse passado (DUARTE; FONSECA, 2011). Além disso, é uma literatura que apresenta frequentemente a intenção de atuar na modificação da realidade, carregando a “consistência do fruto-semente para a hora da transformação” (QUILOMBHOJE, 1985, p. 32).

A inserção intelectual de Esmeralda no cenário da produção literária negro-brasileira, desde a década de 1980, é contemporânea à produção intelectual de outras mulheres negras que, apenas mais recentemente (e ainda de forma insuficiente), têm tido seu espaço devidamente reconhecido no cenário público e na vida acadêmica. É o caso não apenas de outras literatas como Conceição Evaristo e Miriam Alves, mas também das filósofas Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez. É importante lembrar, bem como afirma bell hooks, que o espaço da intelectualidade, inclusive o imaginário sobre ela, foi constituído sob um estereótipo misógino, que pretendeu, deliberadamente, excluir as mulheres negras desse status. Mesmo quando pensamos em intelectualidade negra, é comum vir à tona nomes de importantes homens negros, mas são bem mais raros os nomes femininos. hooks afirma:

Apesar do testemunho histórico de que as negras sempre desempenharam um papel importante como professoras, pensadoras críticas e teóricas culturais na vida negra, em particular nas comunidades negras segregadas, muito pouco se escreveu sobre intelectuais negras. Quando a maioria dos negros pensa em grandes mentes, quase sempre invoca imagens masculinas. [...] A subordinação sexista na vida intelectual negra continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras (hooks, 1995, p. 466-467).

E completa:

É o conceito ocidental sexista/racista de quem e o que é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente e tornar o domínio intelectual um lugar interdito (hooks, 1995, p. 468).

Segundo a autora, há muitos indícios dos efeitos do patriarcado capitalista e racistas na produção das ausências femininas negras no espaço da escrita e da intelectualidade. Eles passam pela sensação comum às mulheres negras que escrever ou se dedicar à vida intelectual seria egoísta, significaria se desconectar de sua comunidade, ou até um trabalho frívolo. Os motivos desta ausência vão ainda dos mais óbvios (as condições materiais, o racismo, o machismo, a opressão de classe), até os mais subjetivos (como as lutas internas que travam as mulheres negras para ganhar a confiança necessária para escrever). Mergulhada nesse cenário, a escrita de mulheres negras torna-se, portanto, um “ato de coragem - um ato de risco e ousadia” (hooks, 2019, p.31). Diante de um patriarcado que insiste em negar o status de intelectuais a estas mulheres, elas historicamente galgaram espaços, encontraram palavras para elaborações e reelaborações sobre si, tencionaram aquilo que estava posto sobre o gênero, a raça, a classe, a sexualidade etc. Esmeralda Ribeiro parece concordar com bell hooks quando afirma que:

Escrever é um ato de vida. É o ponto de equilíbrio de saúde mental e intelectual. Incorporação literária, que contém ancestralidade, realidade, ficção, premonição. Uma relação de ativista. É ter a ilusão de escrever um conto e criar personagens, situações e soluções. Ser uma “Deusa”. Sim, ser “Deusa” é um exercício criativo. Escrevo para ver a vida de forma positiva (RIBEIRO, 2017, p. 276).

É importante lembrar ainda que a ampliação da visibilização da literatura feita por mulheres é, como afirma Vânia Maria Ferreira Vasconcelos (2014, p. 10), “uma conquista recente e que vem sendo construída na contemporaneidade”. Os textos de autoras mulheres, apesar de constantes desde o Século XIX - principalmente nas publicações em periódicos, alguns destes criados e dirigidos pelas próprias mulheres - permaneceram durante muito tempo excluídos da historiografia literária, ganhando maior visibilidade apenas mais recentemente. Se no Século XX é possível aferir algum aumento no reconhecimento das mulheres como escritoras, essa literatura foi ainda, geralmente, analisada e interpretada pela crítica literária a partir de concepções sobre o “feminino”, bem próximas da caracterização dos textos como “sentimentais”, “frágeis”, sem rigor, enquadrando-os em categorias generalizantes e, muitas vezes, inferiores dentre os tipos literários⁵. E se para as mulheres brancas escritoras as

⁵ Como afirma Iracélli da Cruz Alves, as análises das obras escritas por mulheres já traziam um a priori negativo: literatura feminina carregada de “sentimentalismos”. A autora afirma que, se os textos dos homens brancos eram tidos como universais, dispensando marcadores de gênero e raciais, sustentando

possibilidades de escrita e reconhecimento foram historicamente bem mais escassas do que para os homens, o cenário é bem mais violento e permeado de entraves para as mulheres negras. Segundo a crítica literária Regina Dalcastagnè (2005), em uma análise de 549 livros e 304 autores publicados no Brasil entre 1990 e 2004, 94% da autoria é de pessoas brancas. Além disso, 72,7% são homens e nem 3% das publicações das maiores editoras brasileiras são de mulheres negras. Se desde a pesquisa de Dalcastagnè é possível observar relativo aumento da presença de escritoras negras nas prateleiras de livrarias, é preciso também lembrar que esta é uma conquista recente, importante, porém, insuficiente⁶.

Foi somente na década de 1970 que os estudos sobre a produção de autoria feminina começaram, ainda que de forma tímida, a aparecer no Brasil, depois de mais de dois mil anos de uma história literária e tradição crítica dominadas majoritariamente por homens brancos e constituídas por uma perspectiva eurocêntrica. Enquanto homens brancos e sua literatura são fontes de análise há muito tempo, somente a partir da década de 1980 os estudos sobre a escrita literária feminina - e em bem menor escala a escrita literária feminina negra - começaram a ganhar força. Podemos citar por exemplo, o texto de Esperança Garcia intitulado “Carta”, escrita ainda nos tempos de escravidão e que fornece indícios de que já há muito tempo mulheres negras subvertem estruturas e, com a possibilidade de aprender a ler e escrever, denunciaram, a partir da escrita, os sistemas de opressão em que vivem. Apesar de escrita ainda no Séc. XVIII, a “Carta” de Esperança só ganhou visibilidade na década de 1990, quase dois séculos depois, quando os deputados estaduais Olavo Rebelo e Francisca Trindade a transformaram na epígrafe do projeto de lei que instituiu o Dia da Consciência Negra no Piauí (SOUZA, 2006). Mas foi somente nas últimas duas décadas que pesquisadoras começaram a, em maior quantidade e profundidade, se debruçar sobre a literatura de mulheres negras.

Diante de uma teoria literária e historiografia que tradicionalmente propuseram-se a analisar majoritariamente os autores homens e brancos e as autoras brancas, Esmeralda reitera constantemente em seus textos o convite para que as próprias mulheres negras se debrucem sobre a literatura negro-feminista, em uma perspectiva crítica. Em seu texto intitulado “A narrativa feminina publicada nos Cadernos Negros sai do quarto de despejo” (1987), a autora descreve o processo criativo fazendo menção

um “eu hegemônico”, os textos das mulheres eram fortemente marcados pelo viés do “feminino”, criando expectativas específicas sobre os sujeitos subalternizados (ALVES, 2020).

⁶ Em 2012, a porcentagem de livros de autoria de homens e mulheres negras que chegaram às livrarias ainda era de 6% (DALCASTAGNÈ, 2012).

à Carolina Maria de Jesus: afirma que o processo de visibilização da produção literária feminina negra é o movimento de saída do “quarto de despejo”, título do livro publicado por Carolina em 1960. Se o “quarto de despejo” é o “pior lugar que sobrou para nós negros e negras na sociedade”, se “é como se disséssemos que estamos desalojadas do nosso próprio eu” (2002, p. 230), sair do quarto de despejo parece significar caminhar para um reencontro. Segundo a bonita análise que Mariléa de Almeida (2019) faz sobre a obra de bell hooks e seu processo de escrita, falar de si é um exercício de autorrecuperação, prática ética de cuidado de si que nunca está afastada do cuidado dos outros. Em um mundo onde as opressões de raça e gênero fazem restar pouco tempo livre às mulheres negras, ser criativa e reelaborar sua própria existência a partir da literatura torna-se um ato de coragem e a ficção, abrigo: “[...] sua criatividade é uma esfera de liberdade, uma esfera que a ajuda a lidar com a vida cotidiana e a transcendê-la” (COLLINS, 2016, p. 112). É nesse sentido que a intelectualidade negra feminista de Esmeralda Ribeiro opera não só no espaço individual, de elaborações sobre suas personagens negras, de denúncia do racismo e da misoginia, mas também de forma coletiva, numa construção articulada e relacional de uma literatura engajada no combate de opressões. Como afirma a teórica feminista decolonial Gloria Anzaldúa, existe um perigo potente na escrita das mulheres do terceiro mundo, pois ela mobiliza afetos, raiva e força, desafiando as relações de poder engendradas pelo racismo e pelo patriarcado. E completa:

Escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida (ANZALDÚA, 2000, p. 234).

Interpelações de gênero e raça em *Qual o seu nome?* de Esmeralda Ribeiro

É no sentido de ampliar a visibilidade dessa literatura negro-feminista⁷ que este ensaio se elabora. Como um ensaio pede, neste texto o leitor encontrará elucubrações resultantes tanto de uma análise mais próxima da obra de Esmeralda Ribeiro, como

⁷ No pensamento de Fernanda Rodrigues de Figueiredo e Mirian dos Santos, importantes referenciais bibliográficos para este artigo, é possível encontrar a expressão *literatura negro-feminina* para falar da literatura escrita por mulheres negras. Esse termo faz referência a outro conceito, o de literatura negro-brasileira de Cuti (2012). Neste projeto, utilizarei o termo literatura negro-feminista, em diálogo com essas autoras, mas assumindo que, em meio às disputas políticas envolvendo os termos “feminino” e “feminismo”, se torna essencial afirmar a produção literária das autoras negras em questão como uma literatura negro-feminista.

também reflexões que a entendem no cenário da intelectualidade feminina (e feminista) negra no Brasil. Para este texto, me desafiei a realizar a análise de um conto extremamente contemporâneo, publicado por Esmeralda em 2019, na 42ª edição dos Cadernos Negros. O debruçar sobre o conto acontece, portanto, sob a luz das questões que norteiam este ensaio quanto ao trabalho intelectual exercido e as elaborações sobre gênero e raça presentes na obra. É importante afiançar que a obra de Esmeralda, em conjunto, é diversa e propõe dezenas de questões e reflexões distintas e atravessadas (ou atravessáveis). Entretanto, é possível dizer que as cenas comuns, o cotidiano - os ônibus, as ruas, os espaços de trabalho, as casas e seus interiores, parques etc. - são cenas/cenários que têm certa preponderância. Talvez porque, como a própria Esmeralda afirma em entrevista concedida em 2021, suas narrativas perpassam histórias e experiências bem próximas, ou inspiradas, em acontecimentos, eventos ou cenários que lhe ocorreram, lhe contaram, ou algo parecido.

O enredo principal da narrativa de “Qual é o seu nome” (2019), de autoria de Esmeralda, pode ter acontecido hoje pela manhã em algum lugar. Provavelmente, só nesta semana, algumas dezenas de casos aconteceram no Brasil. Um desentendimento entre uma funcionária de uma repartição pública - uma mulher negra, a quem frequentemente os colegas se referiam com adjetivos: “morena, de cor, negra, mulata” (RIBEIRO, 2019, p. 115) - e uma senhora petulante, mãe de um promotor público, de sobrenome “Morabosafla” (RIBEIRO, 2019, p. 111). A interação da narrativa do conto se dá, em primeiro plano, entre uma senhora surtada - reagindo de forma violenta a uma troca de carimbos em sua carteira de habilitação - e a atendente, culpabilizada pelo erro. No cenário, uma alegoria crítica ao governo ou (des)governo do país, responsável, na narrativa, por sucatear o aparelho burocrático dos órgãos públicos e mais:

Algumas pessoas percebiam que o país andava de costas, principalmente nos órgãos públicos. Todo o avanço tecnológico implantado nessas empresas já não funcionava mais, em consequência da contenção de despesas; esses equipamentos viraram sucatas. A demanda do serviço, no entanto, continuou a mesma, porém com equipe de trabalho reduzida. Os serviços voltaram a ser executados com o uso de papéis e carimbos (RIBEIRO, 2019, p. 112).

Publicado em 2019, o conto faz ainda o que podemos supor serem referências às disputas políticas das eleições de 2018 no Brasil - ao passo que podem ser estendidas a outros momentos de ascensão do poder autoritário no país. Elaborada, assim, uma metáfora que aproxima os elementos presentes no órgão público da ficção com o

fenômeno de uma suposta valorização “nacionalista” da direita no país, com o antipetismo, anticomunismo, a censura e a vigilância policial:

Agora, após o treinamento, era só obedecer às novas condutas da cronologia de tarefas. Novos tempos. Na sala de café dos funcionários foi fixado um aviso: Obrigatório cantar o “Hino Nacional” antes de abrir ao público; acompanhados por um policial. Está vetado o uso de caneta ou roupa vermelha e postar qualquer conteúdo em redes sociais, sem autorização (RIBEIRO, 2019, p. 112-113).

A construção ficcional do cenário político, da conjuntura e das relações estabelecidas no órgão público elaboram um pano de fundo importante para os atos do conto. São, afinal, conexões importantes com o espaço de violência empreendido pela “senhora surtada” contra a atendente. São, ainda, a elaboração crítica e uma análise social e política importantes, um exercício intelectual de interpretação do Brasil.

Logo na primeira página do conto, a “senhora surtada” – que não recebe um primeiro nome no decorrer do conto – pergunta, no auge de sua violência e irritação, qual seria o nome da funcionária:

- Não vou conferir merda nenhuma com você, se vira! Qual é o seu nome?
- ...
- Está com medo ou vergonha? Xeroques do Brasil é o seu nome? Hahahahaa...
Eu sou Morabosafla e meu filho é promotor público... Guarde bem meu nome.
Quero minha carteira de habilitação agora e já conferida (RIBEIRO, 2019, p. 111).

O nome aparece no conto como uma alegoria importante sobre identidade, humanidade e dignidade. Ao ser questionada sobre seu nome em um contexto de agressão, a atendente percebe que nunca ninguém ali havia lhe perguntado seu nome, nem mesmo seus colegas, nem mesmo para elogiá-la. A pergunta da “senhora surtada” – que a essa altura do conto ganha mais um adjetivo, é loira – faz com que os demais funcionários percebam que também não sabem o nome da atendente. Quando o nome é reivindicado pela senhora branca, na intenção de prejudicar e humilhar a personagem da atendente, há a produção de uma reflexão sobre a centralidade do nome como uma parte da constituição subjetiva do ser, e o desconhecimento do nome como a negação de uma identidade, de uma individualidade, de certa dignidade, uma expressão evidente do racismo e da misoginia atravessando esse corpo negro feminino:

Por um instante se deu conta de que ninguém pronunciava seu nome, nem na empresa nem em qualquer outro lugar. Sempre se referiam a ela com adjetivos: “morena”, “de cor”, “negra”, “mulata”... e por suas condições físicas “mulata” realmente já não lhe caía bem. Pensou em dar risada, mas o momento não era para risos. Por que ela nunca se esforçou para que as pessoas ouvissem ou falassem seu nome, mesmo que dissessem que era exótico? [...] Lembrou-se também de quando, ela mesma, inclusive, se referia a uma de suas professoras da universidade como “aquela professora negra”, sem ao menos saber seu nome.

A violência verbal dirigida a atendente se torna uma violência física, com um tapa proferido pela “senhora surtada”. É o estopim de uma virada no conto. A narrativa revela as reflexões internas da atendente sobre como reagir: partir para cima de volta, xingá-la, pedir demissão etc. O que sabia é que não deixaria aquela violência, tão próxima da que havia sofrido durante toda sua vida escolar, deixasse passar. O final do conto aparece como um desfecho que afirma e reitera o caráter de contraconduta das ações da atendente. É importante lembrar a menção ao fato de que, apesar das proibições institucionais, a personagem andava com canetas vermelhas na bolsa e abusava dos acessórios dessa cor nos finais de semana. Diante das inúmeras violências, físicas e subjetivas, no passado e no momento presente do conflito com a senhora surtada, a atendente decide pedir sua demissão voluntária, não sem antes conseguir uma gravação do momento do tapa com Ágatha, uma garota que se solidariza e registra a cena. É Ágatha a interlocutora que, finalmente, engatilha a pergunta sobre o nome da atendente, que em resposta: “- Eu me chamo Folami. Meu nome vem do Ioruba e significa “respeite-me e honre-me”. Ela repetiu o nome para que todos escutassem, inclusive aquela senhora. Folami. Deu adeus para a garota, pegou sua bolsa, alguns objetos e foi embora” (RIBEIRO, 2019, p. 116).

É fundamental aferir como o nome é um elemento central historicamente na construção das identidades, individuais e coletivas, fazendo referência às formações de família, aos significados religiosos, aos espaços geográficos etc. O nome é um elemento primeiro da constituição do ser, possui história, memória, herança. Na experiência da colonização e da escravidão, rebatizar homens e mulheres dos povos originários e africanos escravizados era uma forma de violentar e buscava desmobilizar e impor a lógica ocidental e cristã. Destituir alguém de seu nome é uma forma de violência. Nesse sentido, o esquecimento do nome de Folami, revelado apenas nas linhas finais do conto, evidencia a violência de gênero e raça presentes em cada vez que era chamada de “negra” ou “de cor”. Ao passo que sua anúncio pela personagem é um espaço de afirmação, especialmente o de seu nome Iorubá, seu nome que significa e reivindica respeito e honra.

O conto de Esmeralda, ao esmiuçar os sentidos e os significados políticos e subjetivos de um cenário comum e um acontecimento que poderia ser considerado corriqueiro, expressões de violência e racismo no Brasil, elabora uma crítica contundente e se configura como espaço de reflexão importante. Aciona elementos constituídos historicamente – o enunciar do nome, assim como sua captura e esquecimento – assim como metaforiza as hierarquias raciais e sociais, os status e as desigualdades que erigem as estruturas de trabalho, políticas, assim como os imaginários no país. Ao mesmo tempo, elabora uma existência para Folami que se afasta das imagens de controle⁸ (COLLINS, 2019) repetidamente reiteradas sobre as mulheres negras em diferentes espaços, inclusive os da literatura. Afinal, as práticas discursivas sobre raça e gênero estiveram presentes na literatura (QUEIROZ JÚNIOR, 1982), nas canções populares, nos escritos acadêmicos, etc.; primeiro afirmando que as relações inter-raciais coloniais foram fator determinante para a construção de uma sociedade democrática racialmente, ignorando assim as instituições de violência e subordinação aos quais essas mulheres eram submetidas; depois, atribuindo a essas mulheres certo grau de responsabilidade, acusando-as de terem seduzido e encorajado os homens brancos. Neste contexto consolidava-se em importantes textos a imagem da mulher negra sexualizada e objetificada:

No que concerne à representação hegemônica da mulher negra na literatura brasileira, desde o período colonial até a contemporaneidade, nota-se que esta tem sido apresentada a partir de discursos de marcados negativamente. Quando não invisibilizadas, as mulheres negras, nos textos desses autores, figuram em imagens nas quais são construídas como um corpo-objeto e/ou relacionadas a um passado de escravidão. E se o motivo basilar da exclusão das mulheres brancas de funções e representação significativas no discurso dessas literaturas foi a ideologia patriarcal, a exclusão das mulheres negras pode ser atribuída a, pelo menos, outra questão além de sua identidade de gênero: a sua identidade étnico-racial (PALMEIRA, 2010, p. 2).

Em detrimento a essa elaboração discursiva historicamente delineada, Folami é o corpo produtor de diversas contracondutas e busca por brechas. O reencontro com seu nome em voz alta, com sua enunciação, é um espaço de abertura de possibilidades.

⁸ Imagens de controle, conceito pensado por Patricia Hill Collins e que se expressa na articulação entre racismo e sexismo. Nesse sentido, as imagens de controle produzidas sobre as mulheres negras – materializadas na “mulata” – produzem lugares de poder para certos grupos, enquanto sujeitam e hipersexualizam outros.

Considerações finais

A escrita de Esmeralda problematiza e desnaturaliza certos modos de representações hegemônicas erigidas a partir de uma discursividade baseada nas desigualdades e hierarquias de gênero e raça. A literatura de Esmeralda retira assim o feminino negro do âmbito do fetiche, da objetificação, da hipersexualização e da subalternização, elaborando sua escrita como um movimento em prol da dissociação de relações de poder que pretendiam assujeitar as mulheres negras através de múltiplos artifícios, entre eles, a própria representação literária. É, sem dúvida, um exercício intelectual fundamental para reiterar e construir espaços literários, criativos e políticos comprometidos com a luta antirracista e feminista. É a elaboração de um pensamento que persegue o objetivo de construir elaborações complexas sobre as mulheres negras na literatura, denunciando a co-constituição de opressões, onde raça e gênero se apresentam sempre de forma imbricada, assim como revelando narrativas de contraconduta, de produção de subjetividades outras para além daquelas produzidas pelo racismo, pela misoginia e pela colonialidade.

É possível afirmar assim a obra de Esmeralda Ribeiro como inventada na/a partir da “encruzilhada”, ou seja, uma produção de conhecimento engajada com uma ação inventora de novos seres e mundos na esfera do literário. A “encruzilhada”, segundo Rufino, é o lugar onde nasce “uma estratégia de luta que tem como principal meta atacar a supremacia das razões brancas e denunciar seus privilégios, fragilidades e apresentar outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do cruzo desses com os historicamente dominantes” (RUFINO, 2019, p. 72). É o lugar do encontro, da transgressão, da invenção de novos parâmetros, rumos e poéticas que combatem a monologização do mundo incrustada pelo colonialismo. Se a complexidade das existências das mulheres negras, em toda sua contradição e potencialidade, foi, por muito tempo, esquecida ou estereotipada pela história, literatura e afins, a escrita das mulheres negras parece compor o que Rufino chama de um combate ao esquecimento que se torna “uma das principais armas contra o desencante do mundo” (RUFINO, 2019, p. 16).

Referências

ALMEIDA, M. de. A voz, a coragem e a ética feminista. In: HOOKS, B. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Esmeralda Ribeiro e intelectualidade negra feminista: interpelações entre raça e gênero na literatura

DOI:

ALVES, Iracélli da Cruz. **Feminismo entre ondas**: mulheres, PCB e política no Brasil. 2020. 358 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

ANZALDUA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos feministas**, v. 8, n. 1, p.229-236, 2000. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 14 dez 2022.

AVILA, E.; COSTA, C. de L. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 13, n. 3, set./dec. 2005.

BURNESS, D. A recusa de ser invisível. In: AFOLABI, N.; BARBOSA, M.; RIBEIRO, E. (Orgs.). **Cadernos negros. Black notebooks**: contemporary afro-brazilian literary movement. Eritreia: ÁfricaWorld Press, 2008.

CARNEIRO, A. S. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 322 f. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

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

CUTI, L. S. O leitor e o texto afro-brasileiro. In: FIGUEIREDO, M. do C. L.; SOARES, M. N. (Orgs.). **Poéticas afro-brasileiras**. Belo Horizonte: Mazza, 2012. p. 19-36.

DALCASTAGNÈ, R. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 26, p. 13-71, jul./dez. 2005.

DALCASTAGNÈ, R. **Literatura Brasileira contemporânea**: um território contestado. São Paulo: Horizonte, 2012.

DUARTE, E. de A.; FONSECA, N. S. (Orgs.). **Literatura e Afrodescendência no Brasil**: Antologia Crítica. Precursores. Vol. I. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

EVARISTO, C. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. In: SILVA, D. A.; EVARISTO, Cs. (Orgs.). **Literatura, história, etnicidade e educação**: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana. Frederico Westphalen: URI, 2011.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y. De pôr qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, Lima, año 12, v. 12, n. 1, 2022.

ESPINOSA-MIÑOSO, Y. Una critica descolonial a la epistemología feminista crítica. **Cotidiano 184**, mar./abr. 2014.

FOUCAULT, M. **Dits et Écrits I**. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Esmeralda Ribeiro e intelectualidade negra feminista: interpelações entre raça e gênero na literatura
DOI:

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOOKS, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p.464-478, 1995.

HORBACH, A. L. Autoria e resistência negra na ditadura civil-militar no Brasil. **Nau Literária**, v. 16, n. 1, p. 158-176.

JESUS, C. M. de. **Quarto de despejo**. São Paulo: Ática, 2014.

LUGONES, MARÍA. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa** [online]. 2008, n.9, pp.73-102.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, set./dez. 2014.

PALMEIRA, F. S. **Vozes femininas nos Cadernos Negros**: Representações de insurgência. 265 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

QUEIROZ JÚNIOR, T. de. **Preconceito de Cor e a Mulata da Literatura Brasileira**. São Paulo: Ática, 1982.

QUILOMBHOJE LITERATURA. **Cadernos Negros** Vol. 8. São Paulo: Quilombhoje, 1985.

RIBEIRO, E. Escrever é um ato de vida: entrevista com Esmeralda Ribeiro. In: FREDERICO, G.; MOLLO, L. T.; DUTRA, P. Q. Escrever é um ato de vida: entrevista com Esmeralda Ribeiro. **Stud. Lit. Bras. Contemp.**, Brasília, n. 51, maio/ago. 2017.

RIBEIRO, E. Qual é o seu nome? In: **Cadernos Negros**. Vol. 32. São Paulo: Quilombhoje, 2019.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, M. C. dos. **Intelectuais Negras**: Prosa Negro-Brasileira contemporânea. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SOUZA, E. F. de. **Poesia negra das Américas**: Solano Trindade e Langston Hughes. 2006. 369 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco. CAC. Letras, Recife, 2006.

VASCONCELOS, V. M. F. **No colo das Iabás**: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas. 2014. 228 f. Tese (Doutorado em Literatura e Práticas Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

O criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum: a Filosofia do Barro¹

Célia Souza da Costa*

Introdução

Este artigo versa sobre a Filosofia do barro das Louceiras do Maruanum, mulheres amazônicas, de origem ameríndia e negra que vivem nas comunidades do Distrito do Maruanum pertencente ao município de Macapá no Estado do Amapá. “A cultura indígena assim como a cultura africana é preponderante no Estado do Amapá localizado na região Norte do Brasil. Essas duas culturas apresentam uma relação subjetiva com a natureza e seus elementos” (COSTA; LIMA; CUSTÓDIO, 2016, p. 200).

Essa relação subjetiva com a natureza e seus elementos é aprendida no mundo da vida, no cotidiano, onde o meio ambiente que circunda as comunidades do Maruanum tem um valor imensurável para os modos de vida dos comunitários e especialmente das mulheres que utilizam o elemento argila para a confecção de louças. Esse elemento é dado pela terra, pela mãe natureza, pela Pachamama. “A Pachamama, na cultura andina, é considerada mais que uma divindade; ela é a natureza que cria e recria os elementos da vida” (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p. 313).

O artigo como relato de experiência de pesquisa a partir da abordagem etnográfica teve como objetivo demonstrar a tradição do criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum como uma Filosofia do Barro a partir de um pensar multicultural, intercultural e ancestral, com a negação da racionalidade universalizante. A metodologia utilizada foi a qualitativa com nuances da abordagem etnográfica e reflexiva.

¹ Texto inicial apresentado em uma mesa redonda no Educere em 2019.

* Doutora em Educação/PUCPR. Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas/UNIFAP. Pesquisadora associada do Centro Latino-americano de Estudos em Cultura. Coordenadora do Grupo de Estudos De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia (CLAEC). Integrante do Coletivo Dandaras/UFSB. Coordenadora do Centro de Pesquisa em Cerâmica do Maruanum, Decolonialidade, Mulherismo e Relações Étnico-Raciais.

E-mail: celia.costa@fap.edu.br

Metodologia

A pesquisa foi baseada metodologicamente na perspectiva qualitativa e antropológica pautada em análise reflexiva. A pesquisa qualitativa “é realizada por meio de contato intenso dentro de um ‘campo’ ou contexto da vida real; o papel do pesquisador é obter um panorama holístico” e tem como propósito “[...] entender as formas como as pessoas agem e explicar suas ações” (GRAY, 2013, p. 137).

O Distrito do Maruanum é um campo denso formado por múltiplas facetas da Pachamama. Para conseguir apurar o olhar é necessário a convivência com a comunidade, horas de conversa e sentir o que o campo apresenta. Para todas as ações imbuídas de tradições e crenças há explicações que são repassadas de geração para geração. Surge então, a expressão “Quando me entendi”. Essa expressão explica que “já era assim quando eu nasci”.

O enfoque etnográfico permite ao “pesquisador buscar padrões (também descritos como rituais, comportamentos sociais costumeiros ou regularidades) das atividades mentais do grupo, como suas ideias e crenças expressas por meio das linguagens, ou atividades materiais” (CRESWELL, 2014, p. 83).

No caso do Maruanum esses padrões seguidos pelas Louceiras são rituais como da retirada do barro, da feitura da louça, da queima. Dentre os comportamentos sociais costumeiros e regulares está o pedido de benção à pessoa mais idosa, independente de ter grau de parentesco próximo; a realização das festas dos Santos padroeiros das comunidades.

Para a caminhada de pesquisa de campo em comunidades tradicionais é fundamental uma imersão. Neste caso, a imersão da pesquisadora nas comunidades do Maruanum é desde 2011 que no decorrer destes anos culminou em artigos, capítulos de livros, dissertação e tese. É uma construção de campo de pesquisa que perdura e apura o olhar que se traduz em nuances etnográficas e reflexões de como existem filosofias oriundas do mundo da vida que são geradas por mulheres em comunidade, por meio de processos intergeracionais que se traduzem em filosofia, como é o caso da Filosofia do barro.

Discussão da experiência de pesquisa a partir da filosofia da ancestralidade

A Filosofia do Barro é constituída por um emaranhado de conhecimentos decoloniais. Se fortalece mediante novas filosofias que emergem, contrapondo as filosofias universalizantes, que por vezes sustentam a colonização que ainda persiste.

Como suporte epistemológico à Filosofia do Barro apresento a Filosofia da Ancestralidade a partir do pensamento de Eduardo Oliveira.

Para Oliveira (s/d, p. 04), a ancestralidade reflete “[...] a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sociopolítico fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças [...]”. No mais a ancestralidade como resistência abrange a “[...] convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária [...]”.

A esse respeito, Oliveira (s/d, p. 05) salienta que “[...] a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Portanto, ela é “retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos”. É aí que a ancestralidade assume o pressuposto de “[...] uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo [...]”.

Outra epistemologia filosófica que coaduna com o pensamento da Filosofia do Barro é a perspectiva etno-filosófica de autoria de Antonio Joaquim Severino. Para Severino (2020, p. 24) é “[...] uma prática do conhecimento a partir das raízes culturais da própria comunidade em sua real condição histórico-social”. Para se chegar a esta propositura, é importante apontar também a importância da filosofia multicultural e intercultural.

Para Severino (2020, p. 25) “[...] a grande contribuição do multiculturalismo é afirmar a existência de múltiplas culturas, merecedoras todas de reconhecimento”. Há um esforço em “[...] questionar radicalmente a legitimidade de qualquer uma das culturas se impor como mais valiosa sobre as demais”. Isso significa “[...] reconhecer e valorizar as expressões culturais particulares de todos os agrupamentos humanos, não só por uma razão epistemológica evitando, assim, todas as formas de etnocídio epistêmico [...]”. Esse caminhar da Filosofia multicultural tem uma visão bem ampla para além da cultura que abrange questões éticas e políticas, “[...] pois sem a garantia de sua identidade, as pessoas humanas não podem ser autônomas, livres e emancipadas”.

Já a Filosofia Intercultural (SEVERINO, 2020, p. 27) tem como pressuposto reconhecer a pluralidade e diversidade, assim como a convivência entre essas diversidades e culturas, sem hierarquização entre elas. Então, “[...] a postura intercultural pressupõe a admissão de que o conhecimento humano se enraíza em

contextos histórico-sociais bem concretos das diferentes culturas [...]”. Esse reconhecimento intercultural tem como foco a superação da herança colonial.

Ainda sobre a Filosofia Intercultural, Magali Mendes de Menezes diz que “[...] pensar a cultura dentro do atual contexto em que vivemos nos exige fundamentalmente compreender a complexidade das relações entre as diversas culturas” (MENEZES, 2011, p. 324). Neste sentido, “[...] A reflexão sobre a interculturalidade nos exige refletirmos sobre a relação entre os modos de fazer pesquisa dentro das universidades, que necessita ser visto desde perspectivas científicas e culturais diversas” (MENEZES, 2011, p. 327).

Menezes (2011) neste escrito solicita a abertura das universidades para a Filosofia Intercultural. Ela vê a necessidade de falarmos sobre as culturas diversas, as formas de viver e representar o mundo como uma perspectiva científica, o que vem a romper com a colonialidade do poder. Pois, a ciência foi surrupiada pela colonialidade do poder. O que é ciência hoje não é a mesma ciência formulada por Francis Bacon (1561-1626) conhecido como o fundador da ciência moderna. A filosofia também não é a mesma de René Descartes (1596-1650).

Outra pesquisadora potente sobre Filosofia Intercultural é Giselle Moura Schnorr. “A Filosofia Intercultural é um convite para a revisão de nossos hábitos de pensar e isso nos remete a uma avaliação crítica acerca das tradições de pensamentos a que pertencemos. Somos resultado de uma tradição [...]” (SCHNORR, 2015, p. 20). Ademais Schnorr (2015, p. 141) esclarece que a Filosofia Intercultural tem como pressuposto “Assumir as culturas como pontes e compreender a filosofia como cultural, portanto, pode haver tantas filosofias quanto há culturas [...]”

Neste contexto, a filosofia intercultural permite “[...] ampliar os sujeitos que falam na história da filosofia aceitando como filosóficas suas mensagens, seus problemas, suas questões” (SCHNORR, 2015, p. 142). Pois, “Construir uma filosofia intercultural é reconhecer que a filosofia ocidental é um dos muitos modos de pensar o mundo [...] mas não é o único modo de pensar o mundo” (SCHNORR, 2015, p. 160).

Portanto, amparada pela Filosofia Intercultural, a Filosofia do barro é reconhecida como um movimento oriundo das mulheres Louceiras do Maruanum que tem como pressuposto a tradição da retirada do barro, baseada em crenças e rituais à Mãe do Barro. Conhecimentos repassados de geração para geração que permeia as dinâmicas sociais das comunidades do Carmo e Santa Luzia do Maruanum que se cristaliza pela atividade ceramista das Louceiras do Maruanum. Elas possuem uma visão de mundo

diferenciada pautada na existência socioambiental de dependência da natureza, de respeito aos donos dos lugares e dos ciclos naturais.

Resultados do campo de pesquisa

A natureza que é que rege a vida de comunidades tradicionais, na qual todas são dependentes dos movimentos das marés, das fases da lua, dos dias de guarda santa (os dias santos proclamados pela Igreja Católica como o Dia de Finados, a Semana Santa, Páscoa, Natal, e festas de santos padroeiros, como o dia de Santa Luzia). Muitas comunidades acreditam na presença dos encantados que são guardiões de lugares e de elementos ligados a natureza, especialmente rios, matas, terra e outros (COSTA; LIMA; CUSTÓDIO, 2016, p. 200).

Durante as visitas de campo realizadas desde 2011 no Distrito do Maruanum, pude verificar *in loco* que as Louceiras do Maruanum agem como filósofas do seu tempo, pois elas dão significados a todo o processo ritualístico do criar-saber-fazer da louça de barro. O empreendimento social das cerâmicas do Maruanum é sustentável baseado no profundo respeito a natureza, aos rituais e crenças.

Dentre os encantados, uma das entidades respeitadas pelas Louceiras do Maruanum está a “Mãe do Barro” ou “Vovozinha”, ela vive no barreiro é a guardiã da veia do barro, por isso é venerada pelas ceramistas, especialmente durante a retirada da argila. O local onde o barro é retirado durante o inverno fica cheio d’água e se interliga com o rio Maruanum. No período do verão, a água seca e o barreiro se transforma em um campo verde, ideal para realizar a extração do barro.

Figura 1 – Barreiro, local de onde se extrai a argila



Fonte: Célia Souza da Costa (2012).

A dona do barro é a “Vovozinha”, “a mãe do barro”, é ela que fornece gratuitamente a argila para que as mulheres louceiras do Maruanum possam dar forma aos artefatos utilitários, como panelas e fogões e *souvenirs* como xícaras e bonecos. Antes da retirada, a louceira mais experiente faz uma oração e pede à mãe do barro que com a sua benevolência a ajude a achar a veia do barro e que a extração seja realizada com perfeição.

Nas religiões afro-brasileiras, “a Mãe do Barro” é chamada de Nanã Buruquê, Nanã Buruku, Nanã Borodo, Nanã Buru, Nanã Boroucou, Boroucou, Anamburucu ou Nanamburucu. Nanã é [...] Respeitada e temida, seus poderes estão relacionados às águas paradas e a lama, ao barro e a argila, é a deusa das chuvas e da terra, é a origem e o poder. Dela sai o barro primordial que dá a vida [...] (SONNEWEND *et al.*, 2016, p. 05).

“Nanã é a senhora dos pântanos, da lama e do barro. É a lama, misturada com a terra que é capaz de moldar o espírito, de modo que o barro de Nanã é o responsável por decantar a energia negativa e maturar o espírito, por meio da sabedoria [...]” (SONNEWEND *et al.*, 2016, p. 10). Assim, o barreiro onde as louceiras retiram a argila para as suas criações, é um território de Nanã, sagrado, tranquilo, cheio de vida e de natureza.

Figura 2 – Nanã Buruquê



Fonte: <https://www.blogportaldosorixasvoconga.com.br/2022/07/conheca-tudo-sobre-nana-buruque-orixa.html>.

Na finalização da extração do barro, as louceiras ofertam à Mãe do Barro cantigas, orações de agradecimentos e pequenas peças de barro como cachimbos, xícaras, alguidares, bules, pratos. É uma forma de agradecer a dona do lugar e de pedir que a peça “queime em paz”, isso significa que no momento da queima da peça, ela não estoure e que a peça passe por todo o processo de maneira intacta.

Durante a retirada do barro, as louceiras têm bastante cuidado com o clima desse momento. Elas dizem que a Mãe do Barro não gosta de barulho, de gritaria, de pessoas que não cumpram o ritual antes de ir ao barreiro. Para fazer parte da retirada é necessário: três dias antes não manter relações sexuais; não estar menstruada; nem grávida. As pessoas que não obedecem a esse ritual deixam o barro impuro e inadequado para a confecção das louças.

Figura 3 – Barreiro, local de onde se extrai a argila



Fonte: Célia Souza da Costa (2012).

Vale ressaltar que toda a extração da argila é realizada de forma sustentável, pois de maneira intuitiva, as louceiras fazem um rodízio da área. Para se chegar à argila ideal para moldar a louça, é preciso extrair algumas camadas de barro. Os participantes da

retirada deixam essas camadas ao lado do buraco e no final recolocam dentro do buraco toda a terra e argila que não foram utilizadas.

Então, o buraco fica quase todo reconstituído. A constituição total do buraco será realizada pelos movimentos das marés sob a influência do Rio Amazonas que por ser barrento deposita muitos sedimentos de argila por onde passa, inclusive distribuindo esses sedimentos aos seus afluentes como é o caso do rio Matapi. Pois, o rio Maruanum é um dos afluentes do rio Matapi. Esse descanso de um ano é fundamental para que o buraco seja recomposto pela mãe natureza.

Além do ritual de agradecimento à Mãe do Barro, todo o processo de produção da louça do Maruanum é composto por passos ritualísticos. Portanto, essa forma de vivenciar a tradição e explicar esses fenômenos pela ótica dos rituais e crenças gera uma nova filosofia, a filosofia do mundo da vida que nasce e se desenvolve no âmago das comunidades tradicionais que não precisam da ciência homogeneizadora para dar sentido à vida.

Tanto, que as louceiras tem um preparo específico mesmo antes de entrar no barreiro. Depois de retirada a argila, as Louceiras a armazenam e fazem o uso consciente desse recurso natural. Elas têm a certeza da benevolência da Mãe do Barro e por isso não podem abusar, isso significa fazer a extração do barro de forma desordenada pensando somente no capital que irão ganhar mediante a venda da cerâmica. Elas sabem que a terra precisa descansar para repor toda a argila que foi dada pela Mãe do Barro gratuitamente.

Para moldar uma louça, a ceramista deve estar calma, inspirada e em silêncio. O trabalho de tessitura da louça é intuitivo, enérgico e afetivo. A louça precisa ser criada com paciência, no seu tempo. O pensamento da Louceira não é acelerado, não está no capital a ser ganho com a venda da louça. A energia dela está voltada para lembrar as mulheres com quem aprenderam a arte ceramista. As lembranças geradas nesse movimento do criar-saber-fazer louças de barro são da mãe, da avó, da tia, da comadre, das mulheres importantes na vida dessa Louceira.

Figura 4 – Ponto na louça de barro da Dona Carmosina



Fonte: Célia Souza da Costa (2018).

“Na tradição ceramista, as louceiras são envolvidas em todo processo cultural, são as protagonistas e por este motivo precisam ser reconhecidas e respeitadas não somente pela atividade que exercem, mas pelo significado social, cultural e espiritual [...]” (COSTA, 2020, p. 20). Portanto, a tradição do criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum tem grande importância para todas as comunidades e carregam significados amplos para essas mulheres que tem uma forma diferenciada de ver e agir no mundo.

“Se observa que a louça do Maruanum é uma cerâmica autêntica, com características marcantes, com aparência rústica, que preserva as mesmas características há bastante tempo, onde as louceiras seguem tradições, crenças [...]” (COSTA, 2014, p. 71). Toda louça é tecida somente com as mãos, para dar o contorno se utiliza a orelha de pau, um tipo de cogumelo da Amazônia, pedaços de madeira para fazer a ornamentação com o ponto.

O ponto é uma representação gráfica específica de cada Louceira, é a assinatura da ceramista. Depois de seca, a louça é brunida com uma pedra de seixo e em seguida passa pela queima que também exige todo um processo ritualístico. Depois de queimada a peça passa por uma impermeabilização com jutaica. A louceira fixa uma pedra formada da seiva do jutaizeiro em um pedaço de madeira e ao retirar a louça da queima impermeabiliza imediatamente a peça.

Desta feita, o campo de pesquisa apresentou múltiplas possibilidades reflexivas para se compor um pensamento sobre a Filosofia do Barro a partir das vivências das Louceiras do Maruanum por meio do criar-saber-fazer ceramista. Toda a lógica deste processo é intergeracional e assume significado amplo para essas mulheres que ao executarem a tessitura do barro conseguem rememorar aquelas que vieram primeiro, abrindo os caminhos e que de forma afetuosa e intuitiva repassaram a tradição.

Considerações finais

A Filosofia do barro tem como raiz a Mãe do Barro, a vovozinha que neste texto assumiu a personalidade de Nanã, orixá de matriz africana das religiões decoloniais. Considero esse ponto de inserir Nanã como a representação da Mãe do Barro como crucial para a formação da Filosofia do barro, um pensamento eminentemente filosófico feminino. Além de Nanã, toda tradição ceramista do criar-saber-fazer da louça de barro é uma sabedoria da mulher que é repassada de geração para geração pela Filosofia do Barro.

Então, a Filosofia do barro é uma epistemologia, uma forma de pensar diferenciada pautada na relação das Louceiras com a Mãe do barro, com os donos dos lugares e no cumprimento de crenças e rituais únicos que elas precisam vivenciar para se chegar à concretização da louça de barro. Portanto, a Filosofia do barro é decolonial e apresenta uma lógica específica, feminina, afetiva e ritualística.

Cada louça é única, não existe um molde perfeito, uma padronização da louça, uma coloração específica da peça. Tudo depende da natureza, da coloração do barro, da secagem ao ar livre, da temperatura da queima. Por isso, cada peça é exclusiva que carrega uma importância histórica, arqueológica, cultural e filosófica.

Referências

COSTA, C. S. da. **Patrimônio cultural do Amapá: o caso das louceiras do Maruanum em observância ao princípio da equidade intergeracional.** 2014. 128f. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) – Programa de Pós-Graduação em Direito Ambiental e Políticas Públicas, Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2014.

COSTA, C. S. da. **Louceiras do Maruanum Amapá: estratégia educativa para a conservação da tradição do criar-saber-fazer ceramista.** 2020. 206f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

O criar-saber-fazer das Louceiras do Maruanum: a Filosofia do Barro
DOI:

COSTA, C. S. da C.; LIMA, W. M. da S. F.; CUSTÓDIO, E. S. A Arte Cerâmica do Maruanum: a Encantaria como Linguagem Artística. **Revista Identidade**, São Leopoldo, v. 21, n. 2, p. 199-212, 2016. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/2935>. Acesso em: 10 jun. 2019.

CRESWELL, J. W. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa**: escolhendo entre cinco abordagens. Tradução Sandra Mallmann. 3.ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

GRAY, D. E. **Pesquisa no mundo real**. Tradução Roberto Cataldo Costa. 3. ed Porto Alegre: Penso, 2013.

MENEZES, M. M. Nos interstícios da cultura: as contribuições da filosofia intercultural. **Revista Educação**, Porto Alegre, v. 34, n. 3, 2011, p. 324-329. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/7410/6782>. Acesso em: 22. fev. 2023.

OLIVEIRA, E. **Epistemologia da Ancestralidade**. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 18 dez. 2022.

SEVERINO, A. J. Pensamento decolonizante, prática intercultural e emancipação: novas perspectivas para a Filosofia da Educação no contexto latino-americano. In: CARVALHO, A. B. de; BROCANELLI, C. R.; SANTOS, G. de S. **Pensamento latino-americano e educação**: por uma ética situada. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2020.

SONNEWEND, B. *et al.* **Ensaio sobre Mitologia no Candomblé**. 2016. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1691738/course/section/539994/noturno%20-%20MITOLOGIA%20CANDOMBLE%20RP15NOT.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2022.

SCHNORR, G. M. **A filosofia intercultural de Raúl Fornet-Betancourt**: práxis dialógica e reaprendizagem do pensar. 2015. 211f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

TOLENTINO, Z. T.; OLIVEIRA, L. P. S. Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 12, n. 23, p. 313-335, 2015. Disponível em: <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/veredas/article/view/393>. Acesso em: 22. fev. 2023.

Relatos de violação de direitos de mulheres negras: a persistência do trabalho análogo à escravidão

Sintia Araújo Cardoso*

Introdução

A desumanização das pessoas negras no Brasil, infelizmente, é algo que pode ser visto em diversos âmbitos da nossa sociedade. Esse processo descende do período escravocrata, que durou 300 anos e gerou uma sociedade estruturada pelo racismo, que subjuga as pessoas afrodescendentes, moldando as nossas mentes e, por extensão, as relações sociais que estabelecemos.

O mito sobre uma suposta democracia racial no Brasil pode ser comprovado estatisticamente, e a cada situação de preconceito denunciada percebemos que a crueldade desses atos parece não ter limites. Neste ensaio falaremos sobre descumprimento de direitos trabalhistas e violação de direitos humanos em casos envolvendo o confinamento de mulheres negras trabalhadoras domésticas nas casas aonde trabalham. Geralmente são mulheres negras que vivem em situação de vulnerabilidade social, obrigadas a trabalhar em regime análogo à escravidão.

Abordaremos casos que foram veiculados pela mídia televisiva entre 2020 e 2022 e casos mais antigos, relacionando-os com a literatura pautada no feminismo negro, o qual reivindica, dentre outras coisas, o reconhecimento da importância das mulheres negras para a sociedade, e que as mulheres negras ressignifiquem sua autoimagem para uma imagem positiva, exercendo o seu protagonismo para reconstruir a sua história. No caso das trabalhadoras domésticas, entendendo-se enquanto pertencentes a uma categoria trabalhista que dispõe de direitos, como todas as outras.

* Cientista Social (UFBA), Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismos (PPGNEIM/UFBA), professora de Sociologia (SEC/BA), pesquisadora do Coletivo Angela Davis (UFRB) e do Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC).
E-mail: sintiaaraujo@gmail.com

O período selecionado deve-se à eclosão da pandemia de Covid-19, quando os casos de violações aos direitos das trabalhadoras domésticas aumentaram consideravelmente.

Os casos abordados são utilizados como exemplo, para fazer a relação entre o trabalho análogo à escravidão, as altas taxas de informalidade e o que dispõe a legislação que rege o trabalho doméstico no Brasil. Por fim, serão trazidas sugestões de alternativas de investimento em políticas públicas para essas mulheres, que infelizmente desempenham essa função por falta de qualificação para fazerem outras escolhas.

Até quando sofreremos as mazelas da herança escravocrata?

Para abordar o trabalho doméstico análogo à escravidão, começaremos pela história de Madalena Santiago da Silva, de 62 anos, que há 54 anos trabalhava para uma mesma família no município de Lauro de Freitas, na Bahia; ou seja, Madalena trabalhava nessa casa desde os oito anos de idade. Um vídeo¹ exibido em um telejornal baiano teve recortes de visualizações, tendo chamado a atenção do público ao retratar a situação de prejuízo psicológico e material de Madalena. Ao ser tocada à mão pela repórter, uma mulher branca, Madalena chorava e dizia que “achava errado” a mão preta dela em contato com aquela mão branca, como se não merecesse, ou estivesse desrespeitando a repórter por isso. A repórter então acolheu o choro dela dizendo que ambas são mulheres, dignas de carinho, respeito e de serem tratadas de forma igual por todos, e que a diferença da cor da pele delas não deve ser motivo para discriminação, o que foi feito pelos patrões de Madalena durante todo esse tempo, e tem sido historicamente cometido contra a nossa população negra.

Madalena da Silva viveu confinada ao espaço privado de uma casa de família e passou por diversas formas de violência, sendo a pior delas a perda, ou a construção negativa, da sua identidade enquanto uma sujeita de direitos. Ela relatou que era chamada de “negra suja” e que tinha seu espaço e suas coisas separados dos demais membros da casa. Ela foi resgatada pelos auditores-fiscais do trabalho do Ministério do Trabalho e Previdência (MTP), superintendência vinculada ao Ministério do Trabalho, em março de 2021, após trabalhar por todos esses anos sem receber salários e sendo

¹ RESGATADA de trabalho análogo à escravidão na BA chora ao tocar em mão de repórter: “Receio de pegar na sua mão branca”. **G1 Bahia**. 28 abr. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/28/resgatada-apos-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-se-assusta-apos-tocar-em-mao-de-reporter-receio-de-pegar-na-sua-mao-branca.ghtml>. Acesso em: 12 maio 2022.

maltratada por todos. Descobriu-se também que ela foi vítima de um golpe financeiro pela filha dos patrões, que tomou empréstimo em seu nome. Ela atualmente recebe seguro desemprego (Seguro Desemprego especial do Trabalhador Resgatado) e um salário mínimo, estabelecido pela ação cautelar do Ministério do Trabalho e Previdência (MTP), e está fazendo tratamento psicológico. Assim, além da supressão de seus direitos trabalhistas, Madalena sofreu crimes de assédio moral, racismo, e prejuízos financeiros.

Nos mesmos moldes, uma idosa de 84 anos foi resgatada pelo Ministério Público de uma casa aonde trabalhou durante 72 anos no Rio de Janeiro², em maio de 2022. Esse é o caso de escravidão contemporânea mais longo já registrado no Brasil, de acordo com os dados do Ministério do Trabalho e Previdência (SAKAMOTO; CAMARGOS, 2022).

A Federação Nacional dos Trabalhadores Domésticos (FENATRAD) e o Sindoméstico-Bahia têm atuado de forma incisiva no resgate de trabalhadoras em situação de escravidão. Em 2008, tivemos notícia do caso de Gabriela Jesus Silva, de 25 anos, natural de Cansanção, na Bahia. Ela trabalhava desde os 15 anos numa mesma casa no bairro de Itapuã (Salvador/Bahia), era espancada e proibida de sair. Os vizinhos denunciaram a situação à polícia, que a resgatou. A patroa negou as acusações, alegando que a tratava como filha e que não a deixava sair por questão de segurança, pois ela lhe foi confiada por seus pais para estudar e ter melhores condições de vida, o que, segundo a denúncia, nunca aconteceu. O caso foi encaminhado ao Ministério público, e vem sendo acompanhado pelo sindicato da categoria e pela Federação Nacional.

Segundo o MTP, em 2021 o número de trabalhadores resgatados cresceu 168% em relação a 2020, e a Comissão Estadual para Erradicação do Trabalho Escravo encontrou novos casos depois do caso de Madalena Santiago da Silva, confirmando a tendência de aumento³. Desde 1995 o MTP da Bahia averigua denúncias de trabalho análogo à escravidão, tendo registrado 3.451 trabalhadores no estado, o qual sucede o estado de Minas Gerais, onde estão a maioria dos casos denunciados no Brasil⁴.

² SAKAMOTO, L.; CAMARGOS, D. Mulher é resgatada após 72 anos de trabalho escravo doméstico no Rio. **Repórter Brasil**, 13 maio 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/05/mulher-e-resgatada-apos-72-anos-de-trabalho-escravo-domestico-no-rio/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

³ RESGATADA de trabalho análogo à escravidão na BA chora ao tocar em mão de repórter: “Receio de pegar na sua mão branca”. **G1 Bahia**. 28 abr. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/28/resgatada-apos-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-se-assusta-apos-tocar-em-mao-de-reporter-receio-de-pegar-na-sua-mao-branca.ghtml>. Acesso em: 12 maio 2022.

⁴ SEM SALÁRIOS, roubada e vítima de maus-tratos: doméstica recomeça vida após resgate de trabalho análogo à escravidão na BA. **G1 Bahia**. 27 abr. 2022. Disponível em:

Mais recentemente, em agosto de 2021, outro caso que repercutiu na mídia por conta da sua gravidade foi o da babá Raiana Ribeiro Silva, de 25 anos, mantida em cárcere privado⁵. Raiana se jogou da janela do apartamento, que fica no 3º andar de um prédio de classe média em Salvador/Bahia⁶, e sobreviveu à queda para denunciar a situação. Durante a investigação, onze mulheres tomaram coragem e denunciaram essa mesma patroa por maus tratos, incluindo violência física, falta de comida, não pagamento de salários e confinamento, o que está sendo investigado pela Polícia Civil do estado. Ela alegou transtornos psicológicos e segue respondendo ao processo em liberdade, pois no período ainda amamentava suas filhas trigêmeas, de um ano e nove meses.

O trabalho análogo à escravidão é considerado crime no Brasil desde a década de 1940. O Artigo 149 do Código penal, que altera o Art. 18 da Lei 5.889, de 8 de junho de 1973, o configura como “sujeição do trabalhador a empregador, tomador de serviços ou preposto, independentemente de consentimento, mediante fraude, violência, ameaça ou coação de quaisquer espécies”. A lei ainda atesta que “para a caracterização de trabalho escravo, ou em condição análoga, são irrelevantes o tipo de trabalho e o local onde ele é prestado, bem como a natureza temporária ou permanente do trabalho”. Suas principais características envolvem trabalho forçado, impedimento do direito de ir e vir, condições degradantes, jornada exaustiva, e/ou servidão por dívida. Como penalidade, é previsto a reclusão de cinco a dez anos, e multa, podendo ser agravada de um sexto a um terço, a depender das violações cometidas contra a pessoa escravizada.

Geralmente a justificativa dos patrões para convencer as mulheres é a de que essa é a melhor opção para as suas vidas, em sendo elas oriundas de famílias empobrecidas, e que elas “fazem parte da família”. Essa é uma forma perversa de justificar o não cumprimento dos direitos trabalhistas e de mantê-las vinculadas à sua casa e suas famílias, inclusive sendo elas impedidas de formar a sua, pois elas de fato acreditam que

<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/27/sem-salarios-roubada-e-vitima-de-maus-tratos-domestica-recomeca-vida-apos-resgate-de-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba.ghtml>.

Acesso em: 05 maio 2022.

⁵ BABÁ pula do 3º andar de prédio em Salvador; polícia investiga cárcere privado cometido pela patroa. **G1 Bahia**. 25 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/08/25/baba-se-joga-de-3-andar-de-predio-em-salvador-policia-investiga-carcere-privado-cometido-pela-patroa.ghtml>. Acesso em: 19 jun. 2022.

⁶ “ACHAVA que alcançava a outra janela, mas não alcancei”, conta babá que pulou do 3º andar de prédio para fugir da patroa. **G1 Bahia**. 26 ago. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/08/26/achava-que-alcancava-a-outra-janela-mas-nao-alcancei-conta-baba-que-pulou-do-3-andar-de-predio-para-fugir-da-patroa.ghtml>. Acesso em: 19 jun. 2022.

fazem parte daquela, e que os filhos e netos dos patrões são seus também, já que elas são as principais responsáveis pela criação dos mesmos. Lélia Gonzalez (1984) aborda a condição da mulher negra, escravizada, colocada como a *mãe preta* dos filhos dos brancos, amamentando-os ao mesmo tempo em que amamentavam os seus filhos biológicos, e também influenciando em sua alfabetização, através do *pretoquês* – a africanização do português falado no Brasil.

Essa ilusão de pertencimento ao núcleo familiar dos patrões tem um peso considerável na subjetividade dessas mulheres. No caso de Madalena, a patroa declarou que a considerava e a tinha como uma irmã, o que pode ser contestado diante dos relatos da trabalhadora de maus tratos e da negação de sua própria humanidade, já que ela foi privada de uma socialização fora daquele ambiente e de constituir sua própria família, como comprova uma carta escrita pelo patrão para a sua filha, onde ele afirma que Madalena era a *mãe preta* dela, e que lhe fazia todas as suas vontades, como faziam as antigas escravizadas, tendo esse cuidado se estendido para a sua neta. Essa carta foi escrita em abril de 2018, quando ele descobriu os delitos da filha, advogada, que pegou empréstimo em nome de Madalena e ainda confiscou parte de sua aposentadoria. Nessa carta⁷, ele pedia que ela reparasse o mal feito à sua *mãe preta*, que tanto a estimou.

Sendo impedida de conviver e de trocar informações com outras pessoas, a trabalhadora acredita que de fato é parte da família e se contenta com o tratamento recebido, com a falta de pagamento de salário e com o confinamento, ao passo em que não se questiona pelo fato de não ter os mesmos direitos à herança, ao lazer ou aos mesmos investimentos em educação e saúde que os patrões dispensam aos seus filhos. Essa é a história de Madalena e de tantas outras mulheres negras brasileiras, que têm o trabalho doméstico como porta de entrada para o mercado de trabalho, sendo a ocupação designada pela sociedade excludente a meninas e mulheres negras, com baixa escolaridade, empobrecidas, e geralmente oriundas de cidades de interior (FIGUEIREDO, 2011).

As mulheres brasileiras que vivem sob essa condição são majoritariamente negras, posto que o trabalho doméstico remunerado no Brasil é resquício do trabalho escravo (MELLO, 1998; RATTS, 2006; LIMA, 2009; MORI *et al.*, 2011). As mulheres que desempenham essa função vêm sendo historicamente discriminadas e desvalorizadas

⁷ EM CARTA, ex-patrão acusa filha de roubar doméstica resgatada de trabalho análogo à escravidão na BA: “serviu como uma escrava”. **G1 Bahia**, 29 abr. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/29/em-carta-ex-patrao-acusa-filha-de-roubar-domestica-resgatada-de-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-serviu-como-uma-escrava.ghtml>. Acesso em: 05 maio 2022.

enquanto profissionais, pois se entende que a função de servir lhes é natural. Logo, elas acabam por se considerar inferiores, pessoas de segunda classe (BRAH, 2006), e poder viver sobre o mesmo teto que os patrões brancos é tido como um privilégio. Essa face perversa do racismo é o retrato da desumanização dessas mulheres e da construção negativa de sua autoimagem, baseada na negação e na invisibilidade (FIGUEIREDO, 2011).

Não podemos desconsiderar a necessidade de recuperar a autoestima e a autodefinição dessas imagens subalternizadas, como sugere Patricia Hill Collins (2016). No caso das mulheres negras brasileiras, Lélia Gonzalez (1984) dissertou sobre três figuras emblemáticas: a *mulata* (a mulher negra hipersexualizada, a musa do carnaval, “produto de exportação”); a *doméstica* (a “mucama permitida”, pois presta bens e serviços) e a *mãe preta*, aquela que exerce de fato a função materna, sendo a responsável pela internalização dos valores pelos filhos dos brancos. Deve-se atentar para o peso desse processo para a construção da nossa consciência coletiva enquanto mulheres negras, pois esses termos centram a figura da mulher negra numa perspectiva socioeconômica, que as relega aos trabalhos menos valorizados e “elucida uma série de problemas propostos pelas relações raciais” (GONZALEZ, 1984).

As mulheres negras vêm sendo historicamente enquadradas em categorias funcionais situadas na esfera do trabalho reprodutivo, o qual, de acordo com a divisão sexual do trabalho, envolve o desempenho de tarefas relativas aos cuidados domésticos e não produzem bens ou riquezas (NOBRE, 2004), sendo por isso menos valorizado. Assim, essa sociedade colonizadora internalizou e vem reproduzindo a ideia de que esse trabalho não deve ser monetizado, pois essa é a obrigação das mulheres e, sendo assim, não precisa ser regulamentado e nem bem remunerado.

Alex Ratts (2006) explica que a ideologia dominante (a miscigenação) toca as mulheres negras de forma perversa, e as relega a “um destino histórico”, no qual continuam trabalhando como se escravizadas fossem. Sua mão-de-obra não é qualificada para ocupar altos postos no mercado de trabalho, logo, elas assumem o trabalho doméstico, o qual são obrigadas a fazer desde crianças, e os trabalhos mais desvalorizados e de remunerações mais baixas. E embora a legislação garanta direitos ao trabalho doméstico, é nessa função que as mulheres negras estão mais suscetíveis ao trabalho análogo ao escravo.

Como trabalhadoras, elas continuam ocupando o mesmo papel que ocupavam quando escravas (na “casa grande” ou na lavoura). Esse legado as expõe à discriminação mantida pelos critérios raciais de seleção no atual mercado de trabalho (RATTS, 2006),

o que é incorporado dialeticamente por elas, fazendo com que não almejem galgar espaços socialmente mais valorizados.

O choro de Madalena da Silva ao ser tocada pela repórter retrata bem a internalização do julgar-se uma cidadã de segunda classe. É a prova de uma subjetividade construída através da negação de sua condição humana, do ser digna de afeto e de ser amparada por direitos.

No próximo item abordaremos brevemente os aspectos legais que envolvem o trabalho doméstico, mostrando as principais garantias trabalhistas e previdenciárias conquistadas pela categoria, e também dados gerais sobre essa categoria trabalhista, os quais comprovam que, na prática, as leis não estão sendo cumpridas como deveriam.

Legislação e garantia de direitos versus realidade: é possível ter esperanças?

Nesse item vamos abordar brevemente a legislação que rege o trabalho doméstico no Brasil, e um breve panorama sobre o perfil atualizado das trabalhadoras domésticas no país.

Conforme dispõe o art. 1º da Lei Complementar (LC) n. 150/2015 (BRASIL, 2015), a Nova Lei dos Empregados Domésticos – que é a mais atual, trabalhador/a doméstico/a é “quem presta serviços de forma contínua, subordinada, onerosa e pessoal e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas, por mais de dois dias por semana”. Essa lei regulamentou as alterações previstas pela Emenda Constitucional (EC) n. 72 (BRASIL, 2013), mais conhecida como a “PEC das Domésticas”, garantindo direitos conquistados na Constituição Federal de 1988 que não foram aplicados aos trabalhadores domésticos, a exemplo do intervalo para refeição e descanso, regulamentação de jornada diária e semanal de trabalho, de oito e quarenta e quatro horas respectivamente, dentre outros direitos trabalhistas e previdenciários que garantem a isonomia entre os trabalhadores urbanos e os trabalhadores domésticos. Para tanto, é necessário que a pessoa trabalhe sob a formalização das Consolidação das leis Trabalhistas (CLT), através do registro em carteira de trabalho – o que não foi observado no caso de Madalena, anteriormente tratado.

Segundo dados da Pesquisa Nacional Desemprego (PNAD) Contínua, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as condições do trabalho doméstico remunerado no Brasil pioraram de 2019 para 2020. A população ocupada desse trabalho passou de 6,4 milhões para 4,9 milhões em 2020. As mulheres representam mais de 92%

da categoria, sendo 65% de mulheres negras. A informalidade cresceu, principalmente entre as trabalhadoras negras, e a contribuição previdenciária também. O rendimento médio por mês diminuiu de R\$ 924,00 em 2019 para R\$876,00 em 2020, enquanto o salário mínimo variou de R\$ 998,00 a R\$ 1.045,00. Houve aumento das mulheres trabalhadoras domésticas chefes de família em todas as regiões do Brasil, exceto na região Sul; no Nordeste, esse percentual cresceu de 51,6% em 2019 para 54% em 2020, evidenciando o aumento da vulnerabilidade social dessas famílias.

Sobre o aumento da informalidade, Francisco Xavier, membro da diretoria do Sindicato dos Trabalhadores Domésticos da Bahia (Sindoméstico/Bahia), chamou à atenção, em entrevista, para a prática que tem se tornado comum entre as trabalhadoras domésticas, de se inscreverem como Microempreendedoras Individuais (MEI), muitas vezes estimuladas pelos próprios patrões (CARDOSO, 2019). De acordo com o sindicato, as diaristas devem se considerar trabalhadoras, e não prestadoras de serviço, pois isso lhes subtrai os direitos trabalhistas conquistados pela categoria, a maioria deles recentemente, através da PEC das Domésticas e da Nova Lei do Trabalho Doméstico. Essa recomendação é reforçada na publicação trimestral do sindicato, o jornal “O Quente”⁸, o qual se encontra à disposição da categoria como instrumento de informação sobre seus direitos, e sobre as atividades realizadas pelo sindicato.

A reforma trabalhista de 2017, Lei n. 13.467/2017 (BRASIL, 2017), que altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), Decreto-Lei n. 5.452/43, também contribuiu para a vulnerabilidade dessa categoria, pois a contratação de trabalhadores foi flexibilizada com relação à carteira assinada, isentando a necessidade de recolhimento do Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (FGTS), o pagamento de horas extras e as férias. Isso contribuiu com a fragilização da LC 150/2015, a qual estabeleceu essas garantias às trabalhadoras domésticas.

Percebe-se então que na prática o trabalho doméstico remunerado no Brasil não goza de condições ideais, o que vulnerabiliza mulheres negras às piores condições de trabalho. No próximo item serão trazidos casos de trabalho similar ao trabalho escravo, nos quais também as mulheres negras são maioria.

A vulnerabilidade de mulheres negras ao trabalho doméstico ilegal

Nessa sessão traremos casos em que mulheres negras foram encontradas em situação trabalho doméstico irregular, com seus direitos trabalhistas desrespeitados e

⁸ O QUENTE: Boletim informativo do Sindoméstico. Disponível em: <https://sindomesticoba.org.br/o- quente-ano-xxii-no-135/>. Acesso em: 18 jun. 2022.

violação de direitos humanos, ilustrando como a nossa sociedade exclui pessoas negras através de um tratamento injusto e desigual, e a maneira pela qual os órgãos responsáveis têm encaminhado as denúncias de violações de direitos dessas pessoas. Em seguida, temos dados do Ministério Público do Trabalho com relação ao resgate de pessoas que foram encontradas nessas condições e o encaminhamento dos casos.

Durante a pandemia de Covid-19, várias denúncias foram recebidas tanto pelo sindicato quanto por órgãos de segurança pública e poder judiciário. Tivemos, em Recife, a morte de Miguel Otávio Santana da Silva, de apenas cinco anos de idade, filho de Mirtes Renata Santana de Souza, de 34 anos, neto de Marta Santana, de 61 anos. Ambas eram trabalhadoras domésticas da família Corte Real, em Pernambuco, desde 2014 e 2016, respectivamente (BRITTO, 2020). Em plena pandemia, Mirtes não foi liberada do trabalho e, como as escolas e creches estavam fechadas, precisou levar Miguel com ela. Ela desceu para o *playground* do prédio para passear com as cadelas da família e deixou o seu filho aos cuidados da patroa, que estava fazendo as unhas com uma manicure. O menino então pediu para ver a mãe e a patroa o colocou sozinho no elevador, apertando os botões de andares superiores. Miguel saiu do elevador no andar errado e se debruçou sobre um parapeito para procurar a mãe, caindo do 9º andar. Infelizmente ele não resistiu à queda. Sua mãe, Mirtes Renata, considera que perdeu o seu filho para o racismo (TAHYRINE, 2021), pois o tratamento dado a seu filho foi diferente ao que as crianças brancas recebem – a sua patroa não tratou Miguel com o mesmo carinho e proteção com o qual Mirtes tratava os filhos dela. O caso está sendo tratado em três processos na esfera criminal e em maio deste ano a patroa foi condenada a oito anos e seis meses de prisão em regime fechado, mas vai poder responder em liberdade (HENRIQUE, 2022). Vale ressaltar que, nesse caso, os patrões fazem parte da elite política e econômica do estado de Pernambuco.

No caso das trabalhadoras domésticas, o trabalho doméstico irregular, dentre eles os casos análogos à escravidão não ficaram restritos ao isolamento social sugerido pela pandemia, mas foi acentuado por ela. No texto *Da revolta da vacina a covid-19: diálogos sobre cultura, desigualdades e racismo* (COSTA et al., 2022), as autoras discutem como o isolamento social e as medidas de prevenção foram privilégio das classes sociais mais favorecidas em detrimento de uma maioria periférica e negra, que geralmente mora em casas muito próximas. Também a possibilidade do *home office* não teve como ser desempenhada pelas trabalhadoras domésticas, que, majoritariamente, não foram dispensadas do seu trabalho, o que lhes expôs à contaminação, fosse no transporte público, fosse nas casas dos patrões. A expressão dessa realidade é o fato da primeira morte por Covid-19 no Brasil ter sido de Cleonice Gonçalves, de 63 anos, moradora do

Rio de Janeiro (RJ), trabalhadora doméstica desde os 13 anos de idade, infectada pelos padrões que voltaram de uma viagem ao exterior. Na Bahia, uma trabalhadora doméstica de 42 anos foi o segundo caso de Covid-19 registrado no estado, também exposta à contaminação pela patroa, registrada como o primeiro caso pelos órgãos responsáveis.

Sobre as medidas adotadas pelo poder público para a prevenção e combate ao trabalho análogo à escravidão na Bahia, a Superintendência Regional do Trabalho na Bahia, a Delegacia Sindical do Sindicato Nacional dos Auditores Fiscais do Trabalho na Bahia (Sinait - Bahia), e a Agenda Bahia do Trabalho Decente realizaram uma *live* (atividade virtual) no dia 27 de abril de 2022, intitulada *Um ano do Projeto de Combate à Exploração no Trabalho Doméstico: Conquistas e Desafios*⁹, para apresentar os dados alcançados nesse primeiro ano do projeto. A atividade foi realizada pelo Sindicato da Auditoria Fiscal do Trabalho - Seção Bahia, e contou com a presença de uma trabalhadora doméstica resgatada no município de Iaçú-BA, um diretor do Sindoméstico, auditores e profissionais da Defensoria Pública do Trabalho. Foi ressaltada a importância dos Centros de Referência e Assistência Social (CRAS) no acolhimento das pessoas resgatadas, o que reforça a importância da articulação entre os órgãos públicos.

Nesse primeiro ano do projeto, 550 empregadores foram fiscalizados na Bahia, sendo 90% das denúncias¹⁰ em Salvador, e a maioria de mulheres cuidadoras de idosos, por ficarem confinadas, sem ter quem as substituam ou reveze. A pena para quem submete trabalhadores a essa situação é de dois a oito anos, mas até agora nenhum empregador foi preso. No caso de Madalena da Silva, a justiça bloqueou bens da família no valor de um milhão de reais e estabeleceu o pagamento de um salário mínimo até o julgamento da ação principal e o bloqueio dos bens.

Em termos de ações propostas nacionalmente, recentemente o Governo Federal lançou a *Campanha pelo Trabalho Doméstico Decente*, prevendo a divulgação de materiais informativos e de fiscalização das condições desse trabalho, com a emissão de notificações a empregadores que descumpram a regulamentação. Lembramos que de 2005 a 2007 tivemos o *Projeto Trabalho Doméstico Cidadão*, lançado pelo Ministério

⁹ SINAIT DS/BA. Um ano do Projeto de Combate à Exploração no Trabalho Doméstico: Conquistas e desafios. **YouTube**. 27 abr. 2022. Disponível em: <https://youtu.be/NGPWPdB18vg>. Acesso em: 27 abr. 2022.

¹⁰ EM CARTA, ex-patrão acusa filha de roubar doméstica resgatada de trabalho análogo à escravidão na BA: “serviu como uma escrava”. **G1 Bahia**, 29 abr. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2022/04/29/em-carta-ex-patrao-acusa-filha-de-roubar-domestica-resgatada-de-trabalho-analogo-a-escravidao-na-ba-serviu-como-uma-escrava.ghtml>. Acesso em: 05 maio 2022.

do Trabalho e Emprego (MTE), que teve como objetivo a elevação da escolaridade, a qualificação profissional e o fomento à auto-organização das trabalhadoras domésticas. Esse projeto foi considerado a primeira política pública voltada à categoria no Brasil (ALVES, 2013). Infelizmente esse projeto foi executado de forma reduzida somente na Bahia por problemas orçamentários.

Para a pesquisadora e historiadora Dra. Luciana Britto, em seu artigo *Lágrimas de dona Madalena: a escravidão entre nós*¹¹, o termo dado a esse tipo de crime não deveria ser “trabalho análogo à escravidão”, mas sim “trabalho escravo”, porque o que mudou foi apenas o tempo cronológico, as condições de exploração do trabalho e privação de direitos das pessoas mantidas em regime análogo à escravidão continuam as mesmas, e o Estado continua sendo conivente com a manutenção dessa prática pela elite brasileira ao permitir que os responsáveis respondam em liberdade ou apenas paguem multa. Além disso, é predominante a impunidade dos patrões e a falta de políticas públicas eficientes para reparar os danos causados a essas mulheres.

Infelizmente, não é apenas no trabalho doméstico que acontecem situações análogas à escravidão. Em abril de 2022, o MPT ordenou o pagamento de indenização a 16 trabalhadores resgatados de uma fazenda em Santa Luzia, na extração de fibra de piaçava e criação de gado, mantidos em regime de escravidão, sem as condições mínimas para a sua reprodução, já que não tinham alojamento e parte deles dormia no meio do mato, em barracos de lona, e os outros em casebres de madeira, sem camas ou instalações sanitárias adequadas e sem nenhum tipo de contrato de trabalho registrado em carteira. Um deles era um jovem de 14 anos. A Polícia Federal, o Ministério Público do Trabalho, a Secretaria de Justiça e Direitos Humanos e Desenvolvimento Social do Estado (SJDHDS) e Defensoria Pública da União foram os órgãos envolvidos nesse caso. Essa fiscalização foi liderada pela Secretaria de Inspeção do Trabalho e os trabalhadores foram libertados e encaminhados às suas cidades de origem.

Mais recentemente, no dia 15 de julho deste ano, o Ministério Público do Trabalho da Bahia (MPT Bahia) abriu inquérito para apurar o resgate de 05 jovens mantidos em regime de escravidão pelo Esporte Clube Jacobinense. Em inspeção, os auditores-fiscais da Superintendência Regional do Trabalho (SRT) resgataram os jovens, que estavam no alojamento do clube, no bairro de Cajazeiras, em Salvador, sem a devida assinatura de contrato de atletas em formação, sem bolsa auxílio, tinham carga de

¹¹ BRITO, L. *Lágrimas de Dona Madalena: a escravidão entre nós*. **Nexo**, 03 maio 2022. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/colunistas/2022/L%C3%A1grimas-de-Dona-Madalena-a-escravid%C3%A3o-entre-n%C3%B3s>. Acesso em 05 jul. 2022.

treinamento intensa, alimentação inadequada e eram impedidos de ir e vir para onde quisessem, além de não terem nenhuma matrícula escolar. Um integrante da comissão técnica do clube respondeu a um processo por assédio sexual a jovens no centro de treinamento, fato que disparou as investigações sobre as condições de permanência desses meninos no local. Atualmente, este caso está sendo acompanhado pela Delegacia Especializada de Repressão aos Crimes Contra a Criança e o Adolescente (Dercca).

Nos últimos 27 anos, foram resgatados mais de 58 mil trabalhadores de trabalhos em condições similares à escravidão¹². Desde a criação do sistema de fiscalização, em 1995, registrou-se que o trabalho doméstico é o que mais escraviza mulheres, e por mais tempo, pois quando se trata de um trabalho ligado a alguma atividade produtiva, o tempo da exploração do trabalho é o tempo da prestação do serviço (trabalhos com pecuária ou mineração, por exemplo). Assim, são necessários mais programas e projetos para a ressocialização dessas mulheres, a qualificação para reinserção no mercado de trabalho, quando couber, acolhimento psicológico e cuidados à saúde, fortalecimento de vínculos familiares e comunitários, além da indenização devida relativa ao período em que trabalharam sem vínculos empregatícios.

Considerações finais

O trabalho análogo à escravidão vem sendo perpetrado contra profissionais de diversas áreas no tocante a violação de direitos trabalhistas, mas principalmente aqueles submetidos a trabalhos braçais – trabalhadoras domésticas e trabalhadores rurais. Geralmente são pessoas negras, de famílias empobrecidas, com baixa escolaridade, o que lhes cerceia galgar melhores colocações e oportunidades no mercado de trabalho.

Embora o poder público esteja atuando no combate aos casos que vêm sendo denunciados, o racismo estrutural, que cerceia oportunidades para pessoas negras e as coloca à base da nossa pirâmide socioeconômica, ocupando os piores cargos e o lugar da informalidade no mercado de trabalho, continua sendo o maior empecilho para a erradicação dessa questão social.

Considerando o trabalho doméstico, como alternativas para tornar esse trabalho decente em sua prática, conforme preconiza a Convenção 189 da Organização

¹² SAKAMOTO, L.; CAMARGOS, D. Mulher é resgatada após 72 anos de trabalho escravo doméstico no Rio. **Repórter Brasil**, 13 maio 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/05/mulher-e-resgatada-apos-72-anos-de-trabalho-escravo-domestico-no-rio/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

Internacional do Trabalho (OIT), é preciso investir em políticas públicas para as mulheres negras trabalhadoras domésticas, a exemplo de creches públicas em tempo integral, para que seus filhos sejam deixados em segurança enquanto elas trabalham cuidando dos filhos e das casas de outrem. Além disso, efetivar os direitos garantidos pela PEC das Domésticas e pela Nova Lei do Trabalho Doméstico, garantindo também a implementação da Convenção 189. Esta apenas foi ratificada pelo Brasil, mas falta muito para a sua efetivação no sentido de combater a informalidade no mercado de trabalho, fazendo com que o trabalho doméstico esteja no rol do que consideramos como *trabalho decente*¹³ (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2011).

Mas, antes de qualquer coisa, é preciso descolonizar o *modus operandi* da nossa sociedade racista, que continua enxergando pessoas negras como cidadãs de segunda classe, destinadas a servir, gratuitamente. É preciso que nós, mulheres negras, possamos ressignificar a nossa autoestima e a autodefinição das imagens subalternizadas que nos foram relegadas pelo processo de escravidão, através de imagens e representações positivas. Essa tarefa é coletiva, posto que sofremos as consequências da desumanização de nosso povo, que vem sendo historicamente excluído dessa sociedade que ajudou a construir material, cultural e simbolicamente.

Referências

ALVES, F. E. **De escrava a cidadã**: educação, trabalho e emancipação das trabalhadoras domésticas. 2013. 240 f. Orientador: Prof. Dr. Álamo Pimentel. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-83332006000100014&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 18 maio 2022.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 72, de 2 de abril de 2013**. Altera a redação do parágrafo único do art. 7º da Constituição Federal para estabelecer a igualdade de direitos trabalhistas entre os trabalhadores domésticos e os demais trabalhadores urbanos e rurais. 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc72.htm. Acesso em: 10 mai. 2022.

¹³ De acordo com a OIT (2011), trabalho decente consiste no “[...] trabalho produtivo e de qualidade para homens e mulheres, em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade humanas, sendo considerado condição fundamental para a superação da pobreza, a redução das desigualdades sociais, a garantia da governabilidade democrática e o desenvolvimento sustentável”.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Relatos de violação de direitos de mulheres negras: a persistência do trabalho análogo à escravidão

DOI:

BRASIL. Lei Complementar nº 150, de 1 de junho de 2015. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis no 8.212, de 24 de julho de 1991, no 8.213, de 24 de julho de 1991, e no 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3o da Lei no 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei no 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei no 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei no 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 1 jun. de 2015. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm. Acesso em: 10 mai. 2022.

BRASIL. Lei n. 13.467/2017, de 13 de julho de 2017. Altera a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e as Leis nº 6.019, de 3 de janeiro de 1974, 8.036, de 11 de maio de 1990, e 8.212, de 24 de julho de 1991, a fim de adequar a legislação às novas relações de trabalho. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 13 jul. de 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13467.htm. Acesso em: 06 jul. 2022.

BRITTO, D.; SANTOS, M. C. Mãe e avó de Miguel contraíram Covid-19 e nem assim foram dispensadas do trabalho. **Ponte**. 05 jun. 2020. Disponível em: <https://ponte.org/mae-e-avo-de-miguel-contrairam-covid-19-e-nem-assim-foram-dispensadas-do-trabalho/>. Acesso em: 20 jun. 2022.

CARDOSO, S. A. **Lute como uma Mulher Negra**: do Sindoméstico ao Coletivo de Mulheres Creuza Maria Oliveira. 2019. 146 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade federal da Bahia, Salvador, 2019.

COLLINS, P. H. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=p>. Acesso em: 10 mai. 2022.

COSTA, C. S. *et al.* Da revolta da vacina a covid-19: diálogos sobre cultura, desigualdades e racismo. In: MARCELINO, B. C. A.; MARTINEZ, L. da S. (Orgs.). **Dossiê Cultura em foco**: distanciamentos e aproximações culturais em tempos de pandemia. 1. ed. Foz do Iguaçu: Editora CLAEC, 2020. p. 103-131.

FIGUEIREDO, A. Condições e contradições do trabalho doméstico em Salvador. In: MORI, N. *et al.* (Orgs.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: CFEMEA: MDG3 Fund., 2011. p. 89-131.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na sociedade brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, [S. l.], p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 10 mai. 2022.

HENRIQUE, G. Caso Miguel: Sari Corte Real é condenada a 8 anos e 6 meses de prisão. **TV Jornal**. 31 maio 2022. Disponível em: <https://tvjornal.ne10.uol.com.br/noticias/2022/05/15017904-caso-miguel-sari-corte-real-e-condenada-a-8-anos-e-6-meses-de-prisao.html>. Acesso em: 28 jun. 2022.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Relatos de violação de direitos de mulheres negras: a persistência do trabalho análogo à escravidão

DOI:

LIMA, T. S. de. Domésticos, servos e criados: trabalho doméstico no Recife de meados do século 19.

Revista ALPHA, [S. l.], n. 10, p. 119-129, 2009. Disponível em:

http://alpha.unipam.edu.br/documents/18125/22863/domesticos_servos_e_criados.pdf. Acesso em: 12 mai. 2022.

MELO, H. P. de. **O serviço doméstico remunerado no Brasil**: de criadas a trabalhadoras. Rio de Janeiro: IPEA, 1998.

MORI, N. *et al.* **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Brasília: CFEMEA: MDG3 Fund, 2011. 232 p.

NOBRE, M. Trabalho doméstico e emprego doméstico. In: COSTA, A. A. **Reconfiguração das relações de gênero no trabalho**. São Paulo: CUT Brasil, 2004. p. 61-69. Disponível em: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/brasilien/05632.pdf>. Acesso em: 24 maio 2022.

CONVENÇÃO e Recomendação sobre Trabalho Decente para as Trabalhadoras e os Trabalhadores Domésticos. **Organização Internacional do Trabalho**. 15 nov. 2011. Disponível em:

https://www.ilo.org/travail/info/publications/WCMS_169517/lang--pt/index.htm. Acesso em 13 jul. 2022

RATTS, A. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Rio de Janeiro; São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

SAKAMOTO, L.; CAMARGOS, D. Mulher é resgatada após 72 anos de trabalho escravo doméstico no Rio. **Repórter Brasil**, 13 maio 2022. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/05/mulher-e-resgatada-apos-72-anos-de-trabalho-escravo-domestico-no-rio/>. Acesso em: 20 jul. 2022.

TAHYRINE, I. “Perdi meu filho para o racismo”: Mirtes Renata denuncia racismo na condução do caso Miguel. **Brasil de Fato**. 11 nov. 2021. <https://www.brasildefatope.com.br/2021/11/11/perdi-meu-filho-para-o-racismo-mirtres-renata-denuncia-racismo-na-conducao-do-caso-miguel>. Acesso em: 28 jun. 2022.

Na trilha dos direitos humanos em Pretuguês

Danielle Ferreira Medeiro da Silva de Araújo*
Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães**

Introdução

O artigo que apresentamos às(aos) leitoras(es) tem como objetivo compartilhar nossa trajetória enquanto pesquisadoras negras, que em busca de um direito insurgente, encontramos nos diálogos transdisciplinares realizados por mulheres negras que trilharam o caminho antes de nós, possibilidades para pensar um direito em que a vida negra seja respeitada em sua integralidade. O texto foi publicado inicialmente com o título “Camino de los Derechos Humanos em ‘Pretuguês’”, no ano de 2021, no livro *Temas de Direitos Humanos do VI CIDHCoimbra* (ARAÚJO; SANTOS, 2021c).

No texto descrevemos o percurso crítico que questiona a noção de direitos humanos universalizada e a importância de se refletir o processo de construção de sentido das normas legais a partir de outra lente analítica. Pensando a partir de uma visão complexa de direitos humanos, o texto argumenta pela necessária discussão sobre a zona do ser e zona do não-ser que influencia na relação entre o Estado e a sociedade, referente a forma de controle dos corpos negros e seus modos de vida. A discussão abre caminhos para pensarmos novas estratégias de construção de uma política de vida para a população negra.

Inspiradas em autoras negras, em especial Lélia Gonzalez (1984; 1988) e Thula Pires (2018a; 2018b), buscamos dialogar sobre uma nova concepção de direitos humanos, que

* Pós-Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparativos sobre as Américas pela Universidade de Brasília (UnB). Doutora e Mestra em Estado e Sociedade do Centro de Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Especialista em Gênero, Sexualidade e Direitos Humanos pela Escola Nacional de Saúde Pública - FIOCRUZ. Professora do Curso de Direito da Faculdade Pitágoras - Unidade Eunápolis.

E-mail: dannymedeiro@hotmail.com

** Doutora em Estado e Sociedade pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade de Brasília (UnB). Mestra em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Coordenadora do Grupo De(s)colonizar mentes femininas na América Latina/Afrodiaspórica: em busca de uma nova metodologia, vinculado ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC). Integrante do Coletivo Dandaras.

E-mail: kyriachagas@yahoo.com.br

tenha por base uma perspectiva crítica, transdisciplinar, geolocalizada, racializada e em pretuguês¹. Em nossa caminhada acadêmica pudemos observar que havia um hiato que separava os modos de vida da população negra com a real garantia de direitos humanos ofertada enquanto direito abstrato e universal. Como pesquisadoras que possuem o direito como área inicial para o diálogo, era/é uma grande contradição o direito formal e o direito vivido, experienciado por nós, pela população negra.

Esse vazio na verdade se traduz em uma problemática real e perversa que se revela na ausência de efetividade dos direitos humanos para essa população, que não acessa ou acessa precariamente os direitos sociais, exemplo educação (ARAÚJO *et al.*, 2019) e saúde (SANTOS, 2009), tendo em vista que lhe foi roubado o “direito” de dar sentido àquilo que lhe é valioso, fundamental, como o direito à liberdade ou à propriedade, que envolvem um universo de significações atreladas a trajetória biográfica dos diferentes grupos que compõem o espaço social brasileiro. Então, o caminho que fizemos foi o de compreender que estar na zona do não-ser significa não ser considerado como humano, logo, não é nessa zona que se constroem os sentidos (FANON, 2008).

A seguir compartilharemos, com brevidade, algumas reflexões tecidas nos últimos anos, a partir do nosso encontro no Estágio Docente do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, da Universidade Federal do Sul da Bahia, no ano de 2018, que possibilitou pensar e escrever sobre o direito² que auxiliou na escravização do nosso

¹ Lélia Gonzalez afirmou na década de 1980 que a população negra não fala errado, fala uma linguagem própria e que influenciou a estrutura da língua falada atualmente no Brasil, vejamos, “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí fora. Não sacam que tão falando pretuguês. [...] De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado, etc. e tal” (GONZALEZ, 1984, p. 238). Já Thula Pires, ao justificar a utilização do termo pretuguês, argumenta “A utilização do termo “pretuguês” neste trabalho reconhece e agrega a riqueza e a sonoridade das línguas indígenas e expressa a vontade de que as reflexões aqui expostas possam ser compartilhadas e acessadas pelas múltiplas experiências que compõem o tecido social brasileiro e latino-americano. E, no contexto de discussão promovido aqui, estenderia a proposta da autora para uma leitura do constitucionalismo que seja também apreensível em “pretunhol” (PIRES, 2018a, p. 288)

² De acordo com Nelson Maldonado-Torres, “[...] o “direito” está sempre do lado do poder que propiciou a sua formação. Territórios indígenas são apresentados como “descobertos”, a colonização é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 33).

povo, na justificação das práticas abusivas sobre nossos corpos e que ainda hoje nos coloca à margem, não garantindo plena cidadania.

Para a elaboração das reflexões foram essenciais as nossas experiências de vida, a nossa prática pela efetivação de uma educação antirracista no Coletivo Dandaras e o nosso aquilombamento no Grupo de Estudos “De(s)colonizar mentes femininas na América Latina/Afrodiaspórica: em busca de uma nova metodologia”, vinculado ao Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura (CLAEC).

Aprendendo com quem lutou nossas brigas antes de nós, com Conceição Evaristo³, não queremos que nossas reflexões ninem os da casa-grande, queremos incomodar os seus sonos injustos. Queremos mais do que viver para garantir força de trabalho para as classes que nos oprimem e nos matam, queremos consumir, queremos ser reconhecidas como intelectuais, queremos e lutamos⁴ diariamente para estar na zona do ser.

Compartilhando o caminho que trilhamos até aqui

A visão de mundo da zona do ser também se manifesta nas leis (PIRES, 2018b). É a partir desse instrumento de poder que as pluralidades de formas de vida são submetidas a um só modo de ver o mundo, escondido violentamente sob os princípios de universalidade e impessoalidade das normas legais (BOURDIEU, 2009; ARAÚJO; SANTOS, 2021a). Mas, essa violência antes física, moral, religiosa, sexual e psicológica, imposta pelo colonialismo⁵, se dispersou em outras formas de prisões através da colonialidade⁶ (CESAIRE, 1978; GROSGOUEL, 2008).

³ A escritora Conceição Evaristo é inspiradora, e aqui apresentamos uma frase da intelectual negra que tem sido utilizada como ponto de partida para muitas pesquisas/insurgências, “A nossa escritora não pode ser lida como história de *ninar* os da casa-grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.

⁴ Nosso discurso e debate também é prática. Nós auxiliamos na fundação e participamos da coordenação do Coletivo Dandaras, que busca garantir a efetividade das ações afirmativas na pós-graduação e oferece cursos gratuitos para produção de textos e projetos as/aos candidatas cotistas, visando garantir o maior ingresso de negras(os), quilombolas, indígenas, pessoas com deficiência e pessoas trans, nos programas de pós-graduação.

⁵ Ramón Grosfoguel, cita que, “Eu uso a palavra “colonialismo” para me referir a “situações coloniais” impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico” (GROSGOUEL, 2008, p. 126).

⁶ A colonialidade “pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 36). Assim, “Nesse contexto, decolonialidade como um conceito oferece dois lembretes-chave: primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim

Fica mais difícil questionar os fundamentos da liberdade, dentro uma sociedade de direitos, que preza pela liberdade. Mas ao nos adentrarmos na zona do não-ser, a liberdade toma outros sentidos, que inclui resistir e reexistir. Mas por que precisamos falar de direito de resistência quando falamos de liberdade? Porque a vida, maior bem jurídico tutelado, não é para todos, alguns(as) nascem para viver, para usufruir do capital simbólico, econômico, social e religioso, outros(as) nascem para morrer ou no máximo viver na zona do não ser, um morto em vida.

Na relação Estado e sociedade, a população negra é considerada descartável, as tecnologias de vida não se aplicam a ela, e sim uma política de morte, a necropolítica (ARAÚJO; SANTOS, 2019b; MBEMBE, 2016). Para se construir uma política de vida é preciso levar em conta as pluralidades de ser (ESPOSITO, 2017), reconhecer a humanidade do outro. E para ser é preciso resistir.

Resistir quando os canais de mudança não funcionam, quando as queixas não são ouvidas e a constitucionalidade das ações governamentais levantam dúvidas. O consentimento tácito que damos ao viver em sociedade não é voluntário, pois não se tem a dissidência como uma possibilidade legal (ARENDDT, 2010). No caso do contrato social à brasileira, como resolver o problema de não inclusão? (ARAÚJO, 2017); de uma violência estrutural que modificou a relação de subsistência e igualdade das sociedades originárias e dividiu a sociedade em dominantes e dominados? (CLASTRES, 1978).

Então mudamos o foco de onde falamos, foi necessário mergulhar dentro de nós, da nossa história de vida individual e coletiva, buscar outras referências, não mais de uma história eurocentrada, em que a afirmação histórica dos direitos humanos estava pautada na branquitude⁷ (BENTO, 2002; CESAIRE, 1978). E sim, de outro lugar, do Sul Global, o não-lugar, em que saberes foram historicamente renegados, epistemologias silenciadas, modos de vida nomeados como primitivos e atrasados (SANTOS; MENESES, 2010; ARAÚJO; SANTOS, 2021a; GONZÁLEZ, 1984).

Revisitar a história e memória desses processos de enfrentamentos da população negra é fundamental para se construir um novo caminho em que os direitos humanos e fundamentais façam sentido (ARAÚJO *et al.*, 2020). E um sentido que não vem de fora,

da colonização formal e da conquista da independência econômica e política” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 28).

⁷ A branquitude, entendida como a identidade racial branca, pode ser caracterizada como um lugar de privilégios, em que a população branca, a partir da ideia de superioridade racial, acessa bens/capitais, em detrimento da população negra.

mas de dentro, do seio de uma construção amefricanizada⁸ (GONZÁLEZ, 1984; 1988; PIRES, 2018a; 2018b).

Por isso, compartilhamos o campo de lutas e reflexões sobre os direitos humanos a partir de abordagens epistemológicas do Sul, sem hierarquização dos saberes, e que dialoguem, com e para as populações negras e indígenas de Abya Yala (América Latina), ou a partir dos diálogos recentes, com as populações que demandam novos direitos (LA REGINA *et al.*, 2020; ARAÚJO; SANTOS, 2019c). A concepção de direitos humanos que buscamos é a partir de uma perspectiva não universalista, pois essa expressa uma categoria de normalização humana instaurada pela modernidade, que assegura a proteção dos ideais do colonizador/homem branco em detrimento do silenciamento da história, epistemologias das populações subalternas, gerando a hierarquização dos saberes, das cosmovisões e dos seres humanos (SANTOS, 1997; PIRES; 2018b).

Ressaltamos que os enfrentamentos diários pelo direito de reexistir em sua plenitude/liberdade foram ainda mais impactados com a gravidade de uma crise na área da saúde, a pandemia de COVID-19⁹, que também passa pelo crivo da colonialidade, considerando aspectos geopolíticos e interseccionais¹⁰ de classe, gênero e raça, que afetam a população excluída do acesso à direitos (SANTOS, 2020; COSTA *et al.*, 2020).

Como são operadas hoje as violências sofridas pela referida população, que não acessa ou acessa com grande dificuldade os direitos políticos, civis, culturais, econômicos, religiosos, sociais e culturais? Como garantir o reconhecimento da humanidade de corpos negros e indígenas? O que a emergência da COVID-19 pode visibilizar sobre os grupos historicamente excluídos? Quais os novos caminhos de desconstrução e construção dos direitos humanos para se estabelecer políticas de vida e enfrentar as políticas de morte (necropolítica/tanatopolítica)?

⁸ Lélia Gonzalez convoca a pensar a partir da América Latina e Caribe e como descendentes da diáspora africana, incorporando o processo histórico de dinâmica cultural afrocentrada, a “*Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, “*Negritude*”, “*Afrocentricity*”, etc. [...] Portanto, a *Améfrica*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 1988, p. 77).

⁹ “A COVID-19 é uma doença infecciosa causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2) e tem como principais sintomas febre, cansaço e tosse seca”. In: Folha informativa sobre COVID-19. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em: 25 jul. 2021.

¹⁰ Dialogando com a pesquisadora Carla Akotirene “a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias onde mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais” (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Para construção de políticas de vida precisamos enfrentar a realidade social e a história de construção do homem marginal (ARAÚJO, 2019; ARAÚJO; SANTOS, 2019a; ARAÚJO *et al.*, 2019). Trata-se de um estereótipo que canaliza a violência, o medo, o assombro e a monstruosidade no corpo negro, que faz da pessoa violentada a culpada por todos os seus males, “não é culpa do racismo, é culpa da falta de mérito, de acomodação” dizem os brancos, tentando apagar e diminuir todas as múltiplas formas de violências perpetradas pela branquitude ao longo do tempo, seja no período colonial, seja nos seus reflexos na colonialidade hoje. Ou seja, pouco se estuda sobre os ganhos que a branquitude alçou pelos anos de exploração sistemática (e legalizada) sobre a força de trabalho e os saberes da negritude (BENTO, 2002).

De acordo com Foucault (2017), para que a sociedade possa extirpar o mal, torna-se fundamental a construção desse corpo perigoso, que será facilmente descartado pela sociedade. É essa facilidade do descarte dos corpos negros que temos estudado ao longo dos anos, seja através da política de morte¹¹ estabelecida pelo Estado Brasileiro (ARAÚJO; SANTOS, 2019a; SANTOS *et al.*, 2020), seja pelo encarceramento em massa¹², ou atualmente com a pandemia de COVID-19¹³, pelo agravamento da falta de acesso que a população negra tem ao direito à saúde, e em última instância, à vida.

Reconhecido o caráter estrutural¹⁴ do racismo brasileiro (ALMEIDA, 2019) e a força/violência simbólica (BOURDIEU, 2009) que se estabelece para se sujeitar e

¹¹ De acordo com os dados do Atlas da Violência 2020, “Número de homicídios de pessoas negras cresce 11,5% em onze anos; o dos demais cai 13%. Para não negros brasileiros, taxa de homicídios é semelhante à da Rússia, para os negros, Guatemala. Em 2018, a violência contra população LGBT+ aumentou 19,8%; dados são do Atlas da Violência 2020”. In: “Atlas da violência 2020”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-27/numero-de-homicidios-de-pessoas-negras-cresce-115-em-onze-anos-o-dos-demais-cai-13.html>. Acesso em: 25 jul. 2021.

¹² De acordo com dados de 2018, o Brasil tinha a quarta maior população carcerária do mundo. Naquele aquele tínhamos aproximadamente 700 mil pessoas privadas de liberdade, com 61,7% das pessoas pretas ou pardas, e 75% dos encarcerados cursaram até o ensino fundamental completo. In: “Sistema carcerário brasileiro: negros e pobres na prisão”. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/sistema-carcerario-brasileiro-negros-e-pobres-na-prisao>. Acesso em: 25 jul. 2021.

¹³ Até o dia 24 de julho de 2021, o Brasil contava com 549 mil pessoas mortas pela Covid-19. De acordo com pesquisadora Márcia Pereira Alves dos Santos, da Associação Brasileira de Saúde Coletiva, os negros são os que mais morrem e ao mesmo tempo são os que menos recebem vacinas. In: OLIVEIRA, Caroline; EVANGELISTA, Ana Paula. “Negros são os que mais morrem por covid-19 e os que menos recebem vacinas no Brasil”. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/21/negros-sao-os-que-mais-morrem-por-covid-19-e-os-que-menos-recebem-vacinas-no-brasil>. Acesso em: 25 jul. 2021.

¹⁴ O racismo estrutural normaliza a discriminação racial, que enraizado na sociedade atravessa as instituições públicas e privadas, os poderes e funções do Estado, as decisões e práticas políticas.

dominar (FOUCAULT, 1979) os corpos negros, a saber, uma maioria minorizada (SANTOS, 2019), torna necessária algumas reflexões.

Primeiro, que o processo de constitucionalização de direitos não deve influenciar na formação de “cidadãos-servos”¹⁵ (CAPELLA, 1998). Segundo que a força social precisa estar sempre forte para lutar pela efetivação dos direitos ou para evitar retrocessos, o reconhecimento de direitos hoje, não garante o seu exercício e fruição amanhã, precisamos manter a participação e o controle social. E terceiro, não podemos olvidar que, do lado de cá, ou seja, na luta negra pela reexistência, digladiamos contra a ordem (MATTOS, 2008).

Diante dessas questões, em nossa caminhada aprendemos, e o aprendizado é diário, que não apenas no campo teórico, mas também no campo prático precisamos ocupar e realizar o diálogo sobre o direito insurgente (ARAÚJO; SANTOS, 2021b), em pretuguês. E assim, em nossa prática docente, em nossas publicações e nos espaços de pesquisa que ocupamos sempre demarcamos nosso lugar de fala (GONZALEZ, 1984), as nossas dores/dororidade (PIEIDADE, 2017), as lutas do nosso povo e as vitórias alcançadas. Ademais, atuamos no Coletivo Dandaras, com o objetivo de enegrecer os espaços da Academia nos Programas de pós-graduação.

Nossos passos vêm de longe e ainda temos um longo caminho a trilhar

Sair desse lugar de múltiplas violências requer uma força social que reconheça o valor da sua história, memória e saberes (ARAÚJO *et al.*, 2020), e, concomitantemente, leva a um pensar-fazer de resistência contra toda a ordem que seja aprisionadora do ser, dos corpos e dos sentidos negros. Fala-se então de uma visão complexa de direitos humanos que pressupõe uma racionalidade de resistência (FLORES, 2002).

Essa racionalidade vincula-se à “[...] incorporação dos diferentes contextos físicos e simbólicos na experiência do mundo” (FLORES, 2002, p. 15), que inclui histórias e narrativas múltiplas sobre os contextos em que vivemos. Assume, portanto, a realidade e multiplicidade das vozes “todas com o mesmo direito a expressar-se, a denunciar, a exigir e a lutar” (FLORES, 2002, p. 15).

¹⁵ Os cidadãos não decidem as políticas que presidem sua vida, como a qualidade dos serviços da cidade que habitam, o funcionamento dos correios, comunicações e transportes estatais, o ensino que recebem seus filhos, tudo isso seria produto de decisões adotadas por poderes inexequíveis e com frequência ilocalizáveis, “que golpeiam com a inevitabilidade da força da Natureza”, e os cidadãos votam, mas seu voto não determina nenhum programa de governo (CAPELLA, 1998, p. 132).

Dito isso, o caminho para a concretização dos direitos humanos em pretuguês (que reconhece uma multiplicidade de sentidos sobre os direitos e a noção de dignidade humana para população negra e demais populações marginalizadas) requer não enfraquecer os laços sociais pela mera normatização dos direitos. Pois na prática, o que se observa cotidianamente é uma desigualdade social e racial que se mantém no espaço social brasileiro¹⁶. Nossos passos vêm de longe (WERNECK, 2009), e a luta pelo direito se ressignifica a cada dia com a reexistência de um povo que há muito tempo luta contra a ordem, em busca de liberdade, para viver e ocupar espaços que os permitam vivenciar os direitos humanos, em pretuguês.

Referências

AKOTIRENE, C. **O que é interseccionalidade**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALMEIDA, S. L. **Racismo estrutural**. Col. Feminismos Plurais. 2. ed. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de. O problema da inclusão: um olhar sobre a realidade brasileira. **Revista Científica do Curso de Direito**, Bahia, n. 1, p. 147-164, 2017.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de. Juventude negra no Brasil: para uma desconstrução de um corpo marginal e descartável. **Caderno Sisterhood**, Bahia, v. 3, n. 1, mar. 2019.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de; SANTOS, W. C. da S. Constituição de 1988 e juventude negra: para a desconstrução de um dispositivo tanatológico. In: FILPO, K.; MIRANDA, M. G.; SILVA, R. B. da; PEREIRA, T. R. (Org.). **Direitos humanos e fundamentais em perspectiva**. Rio de Janeiro: Ágora21, 2019a.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de; SANTOS, W. C. da S. Raça como elemento central da política de morte no Brasil: visitando os ensinamentos de Roberto Esposito e Achille Mbembe. **Rev. Direito Práx.**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 3024-3055, 2019b.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de; SANTOS, W. C. da S. Novos sujeitos, novos direitos e cidadania: pluralismos e perspectivas do Sul – aspectos iniciais. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 50, n. 3, 2019c.

ARAÚJO, D. F. M. da S. de; GOES, E. D. A. de; SANTOS, W. C. da S. Da casa grande à universidade: uma análise sociojurídica do trabalho doméstico e do acesso ao direito fundamental à educação no Brasil. In: SALLES, D. M. N. N. L. *et al.* (Orgs.). **Visões de direitos humanos e fundamentais**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2019. p. 98-114.

¹⁶ Disponível em: <http://gema.iesp.uerj.br/infografico/relatorio2020/>;
https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 25 jul. 2021.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Na trilha dos direitos humanos em Pretuguês

DOI:

ARAÚJO, D. F. M. S.; SILVA, F. L. da; QUIRINO, T. M.; NASCIMENTO, M. M. do; SANTOS, W. C. da S. Feminismos negros: mães de corpos marginais. In: MELO, P. B. et al. (Orgs.). **Descolonizar o feminismo: VII Sernegra**. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019.

ARAÚJO, D. F. M. S.; SANTOS, W. C. da S; FERNANDES, A. O; CAMPOS, L. L. História, memória e ressentimento: revisitando a trajetória de exclusão da população negra no Brasil. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad** –RELACULT, Foz do Iguaçu, v. 06, mar. 2020.

ARAÚJO, D. F. M. S.; SANTOS, W. C. da S. Controle das práticas periféricas: entre normas legais e pluralidades. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad** –RELACULT, Foz do Iguaçu, v. 07, mar. 2021a.

ARAÚJO, D. F. M. S.; SANTOS, W. C. da S. Mulheres negras em disputa por um direito insurgente. In: TOMAZONI, L. R.; PRATA, M.; ABIKO, P. (Orgs.). **Mulheres e o direito: um chamado à real visibilidade**. 2. ed. Curitiba: Editora Sala de Aula Criminal, 2021b.

ARAÚJO, D. F. M. S.; SANTOS, W. C. da S. Caminos de los Derechos Humanos em “Pretuguês”. In: NUNES, C. A. R. et al. (Orgs.). **Temas de Direitos Humanos do VI CIDH Coimbra 2021**. Campinas; Jundiaí: Brasília; Edições Brasil, 2021c. p. 595-604.

ARENDT, H. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz, 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

CAPELLA, J. R. **Os cidadãos servos**. Porto Alegre: Fabris, 1998.

CESAIRE, A. **Discurso sobre o Colonialismo**. Lisboa: Liraria Sá da Costa, 1978.

CLASTRES, P. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S. A., 1978.

COSTA, C. S. da; ALMEIDA, C. S. de; ARAÚJO, D. F. M. da S. de; SANTOS, W. C. da S. Da revolta da Vacina a Covid-19: diálogos sobre cultura, desigualdades e racismo. In: MARCELINO, B. C. A.; MARTINEZ, L. da S. (Orgs.). **Dossiê cultura em foco: distanciamentos e aproximações culturais em tempos de pandemia**. Foz do Iguaçu: Editora CLAEC, 2020.

ESPOSITO, R. Filosofia do Bíos. In: ESPOSITO, R. **Bios: biopolítica e filosofia**. Tradução Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Edufba Editora: Bahia. 2008.

FLORES, J. H. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. **Revista Sequência**, Florianópolis, v. 23, n. 44, p. 9-29, 2002.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Na trilha dos direitos humanos em Pretuguês

DOI:

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. In: Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos. **Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984.

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

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Título original Decolonizing Political-economy and Postcolonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality Pour décoloniser les études de l'économie politique et les études post-coloniales. Transmodernité, pensée de frontière et colonialité globale. Tradutor: Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, mar. 2008.

LA REGINA, A. G. S.; ARAÚJO, D. F. M. S.; FERREIRA, M. I. C. F.; SANTOS, W. C. S (Orgs.). **Etnicidades, sociedade e novos direitos**: uma discussão transdisciplinar. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N.; e, GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

MATTOS, W. R. de. **Negros contra a ordem**: astúcias, resistências e liberdades possíveis (Salvador, 1850-1888). Salvador: EDUNEB: EDUFBA, 2008.

MBEMBE, A. Necropolítica. **Revista Arte e Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, 2016.

PIEIDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Editora NÓS, 2017.

PIRES, T. R. de O. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018a.

PIRES, T. R. de O. Racializando o debate sobre direitos humanos. **SUR**, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 65-75, 2018b.

SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, jun. 1997.

SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, B. de S. **A Cruel Pedagogia do Vírus**. São Paulo: Edições Almedina. 2020.

SANTOS, R. Coluna sobre a Maioria Minorizada na Pátria Grande. **Revista África e Africanidades**, [S. l.], ano XII, n. 32, nov. 2019.

SANTOS, W. C. da S. A mulher negra brasileira. **Revista África e Africanidades**, [S. l.], n. 5, maio 2009.

SANTOS, W. C. da S; ARAÚJO, D. F. M. da S. de; GOES, E. D. A. de. Morte encomendada: mata que é negro! In: OLIVEIRA, V. et al. (Orgs.). **De bala em prosa**: vozes da resistência ao genocídio negro. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Na trilha dos direitos humanos em Pretuguês

DOI:

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: **Vents d'Est, vents d'Ouest**: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

A insossegável tarefa de pensar o pós-independência

Dionísio Bahule*

Proposição I

[...] Não há melhor ponto de entrada na questão da articulação de uma identidade africana pelos intelectuais africanos do que as reflexões de nossos ficcionistas mais vigorosos [...] São, *inter alia*, a transição das fidelidades tradicionais para as modernas, a experiência do colonialismo e as teorias e preconceitos raciais da Europa que fornecem a linguagem e o texto da experiência literária [...] (APPIAH, 2007, p. 112-122).

Proposição II

[...] Eis por que no cerne das lutas dos escravos estava invariavelmente a questão do futuro enquanto horizonte vindouro a ser alcançado por conta própria e graças ao qual seria possível se autoproduzir como sujeito livre, responsável perante a si mesmo e perante ao mundo [...] (MBEMBE, 2018, p. 267).

«Até ao começo da última década do século passado, época em que me estreei com a Sarnau e Mwando como um discurso interrogativo sobre a hegemonia paternalista ainda acentuado na velha marcha marxista-leninista da antiga República de Samora – as questões da racialização e do género estavam na moda», disse despistando a mão próximo a uma pequena mesa inclinada. Lá mais para o interior da casa, junto a um pequeno varal suspenso numa esquiva extremidade da cabeceira, era ainda possível ver a neta pela encosta do reflexo embaçado pela fumaça do Cigarro. Na época, o tempo – os nossos encontros nesse caso – estavam entre um provável título sobre as nossas conversas e uma ténue embriaguez propositada. E hoje. Isso lembra-me Hemingway na Rue de Fleurus, 27 com *O Inquilino* de Lowndes nas mãos. E um pouco antes do final dos apartamentos militares; numa ruela coalhada de pessoas procurando um motivo novo num *carácter dramático da condição humana* para o próximo amanhecer – está a casa dela numa *infinidade de pequenas metamorfoses se acumulando*. «O meu café. Depois vai-me comprar duas Cervejas», gritou para Ofélio

* Filósofo, Ensaísta e Crítico Literário.

E-mail: dionisiobahule@gmail.com

enquanto caminhava para um lado oposto da casa; inclinei a mão esquerda para acender o cachimbo. Antes de desviar para um outro lado, comentou que na altura do seu primeiro livro recebera inúmeras críticas, principalmente por ter sido uma mulher fora do círculo das mulheres de um pigmento misto, como também por ter trocado o paradigma narratológico europeu-escolástico e, de uma certa maneira carente, para assimilar as marcas do nativismo telúrico com uma voz de sacração estética própria. Virei a cadeira e pousei sossegadamente a sacola aos meus olhos.

Tive-a depois de várias idas à Kibelândia – um pequeno largo entre as ruelas Victor Meirelles com Nuno Machado; ao dobrar o quinto copo com a vista a contorcer-se para o balcão, falei para a Nelita sobre Buarque; sobre como ele abre o Capítulo nono do *Leite Derramado* com um recurso histórico dos turvos anos da ilegalidade no Chicago depois da lei seca e como isso deu notáveis expressões para o pensamento posterior. Subimos depois pela Igreja; entramos por um pavimento encharcado entre a rua Deodoro com a Filipe Schmidt para desaguardarmos na Catedral Metropolitana, junto à Praça 15. Enquanto repetíamos o ritual pela SC 401, por cima do Centro Integrado de Cultura para dar à Beira Mar – articulei-me nas cinzas caídas num dos bancos para depois cruzar os olhos num inconsequente disfarce de dor. Passavam-se 30 dias depois do velório que me lembra continuamente a primeira entrada a direita do primeiro piso do Bloco da Medicina.

«Foi assim como tudo começou», veio falando com as mãos na camisola. A neta bateu na porta e subiu para o portão. Fitei-lhe os cabelos no mesmo instante em que Ofélio abria a garrafa de Cerveja. «Chamaram isso de assalto à Instituição Literária», tornou a falar com o pé esquerdo a puxar a cadeira. Pulou o fogão de carvão que estava ao meu lado direito e sentou-se. Alojou o cigarro entre os dedos numa insistente pergunta: por que razão deveria escrever o que o imperialismo colonial queria para vender se ainda o povo precisava de saber aonde estavam as suas riquezas culturais. «Na verdade, é quase isso que Appiah diz sobre os romancistas», respondi. O ambiente estava cada vez mais tenso e pesado. Os olhos cavalgando a poerenta vegetação da casa com o contorno entre o ruído automóvel e a cobertura das sombras – absorvia a soma de tudo. Eram muitas formas de matá-la; de anulá-la – pensei comigo e voltei a falar: «é neles que se articulam as questões mais lúcidas da nossa identidade», comentei com as mãos esticadas para a lareira. «A questão não é sobre o autêntico, mas sobre a sinceridade. É nela onde respira o colectivo; as nossas tradições; nossas histórias; nosso povo. É isto que no período da revolução, fascinado pela cólera da modernidade – as nossas elites políticas – proibiram para propor, por exemplo, a monogamia de teor cristão e o fim da nossa religião africana em nome dum sistema falhado. Eu voltei a

escrever sobre isso em outros livros – a história que entretece Rami e Tony ou mesmo David e Clemente n’ O Sétimo Juramento», insistiu com os lábios prendendo o cigarro num intermitente intervalo com o copo a transpirar por cima da bandeja cinza. Instou de outro lado o Ofélio para que nos deslocássemos para a sala. Não me admirou a reação da Paulina ao mandar pôr o jantar no lugar onde estávamos sentados. Inclinou as mãos para alcançar o fósforo que estava ligeiramente um pouco distante. Lançou o resto do cigarro comentando que ninguém aceitou por muito tempo a sua proposta estética. «Havia gente até na AEMO que fazia de tudo para limitar minha circulação. Principalmente depois da minha loucura. Ninguém quis saber de mim», disse afastando com o cotovelo uma extremidade do pano a propender-se obsessivamente para a fogueira. «A família fez o mesmo trajecto; deixou-me a Deus dar. Fizeram de mim um ser sem ninguém a quem pedir uma sombra para repousar». Recusei uma lágrima enquanto continuava, evidentemente, muito triste. Movido por uma vontade de esclarecer alguns equívocos, falou da repulsa que sofreu nos meios literários.

Da varanda, seguíamos a escuridão da noite perdida no jardim do seu quintal enquanto descíamos ambos a noite abaixo. Passavam das 11hrs da noite. A relva continuava molhando de orvalho e com porções pequenas de restos de cigarros contrabandeados pela mão. Nada igualava minha tranquilidade. Sosseguei algumas outras coisas ditas. Por algum momento perguntei o que movia sua escrita. Puxou mais um cigarro enquanto feria compassivamente a terceira colher de café em água morna. «O meu lugar de começo; esse chão que me viu nascer; me alimentou; o meu povo. Isso é mau? Claro que não! O que tu chamas continuamente por *acto artístico* deve ter os pés assentes no lugar que move sua existência: conhecer o povo; conhecer a sua cultura; conhecer os seus dramas; deixar-se contaminar por tudo isso. É tudo isso necessário», respondeu levantando-se como uma aldeã a terminar o brilho das estrelas na concavidade estreita dos prédios. A cozinha fica numa perspectiva adjacente a garagem coberta por um relevo campesino de caixas e estilhaços de madeira. As vezes penso nisso numa perspectiva não somente de *phatos*, mas também do topos onde o conhecimento é partilhado. Esse lugar de começo sobre o qual Paulina talha sua perspectiva estética que se anula de um modelo contrário ao identitário. Uma tessitura imersa na busca por uma resposta ao chamado colectivo dado pelas vanguardas da diaspóra inauguradas no Harlem.

Aliás, é por aqui – principalmente depois, da «Geração 56» – da jovem-vanguarda dos gloriosos anos da Presence Africaine que encontramos um exercício umbilicalmente ligado a insatisfação da Paulina; regressar – ao nosso lugar; ao habitat comum para questionar e levantar o voo da especulação. Mas, como um desses dias

disse: «os meus, os que ainda padecem; aqueles que levam consigo os restos de uma dominação colonial – chamam-me a *Senhora que passa a vida reviver múmias*. Mas digam-me vocês – há pecado nisso? Em eu falar das coisas do meu povo?». Largou um doído olhar de tristeza. Esquadrinhou com os dedos a boca para depois devolver o Cigarro a instantes de definhar sua existência. Prendemos ambos as mãos. Do fundo, vinha um som tremido de Mandrake a denunciar os malefícios de não dar as crianças os medicamentos tradicionais. Olhamo-nos como quem diz: ouves? Fiquei também com essa dívida para o Alvim Cossa na noite da Homenagem ao Adelino Braquinho; desse exercício de espiarmos por meio da música – as denúncias levantadas nos tempos proibidos. Um alinhamento claro escrito por Rui Nogar em *Nove Hora* – um épico texto que revela o drama do pós-independência. Mas aquilo; de que a Paulina guarda para os seus mais próximos – custou-lhe vários rótulos. (I): por ter sido a primeira mulher negra no sentido de pigmentação de pele a escrever um Romance – *Balada de Amor ao Vento* – que é a coroação de um fabulário nativista dentro de uma tessitura verbal ainda dominada por coagulações de um paternalismo colonial; (II): por apresentar uma estética da sinceridade – alguma coisa como – aquilo que encontra seu lugar de existir – na circunstância como totalidade do seu fazer literário.

Havia de tudo naquela noite. Não me lembro ao certo para onde a Teresa havia ido. Levantei a mão. Ela virou-se, porém, todas as vezes que sentamos com os olhos dobrados para o portão, lembra-se sempre da noite de chuva fria. Diz ter sido na mangueira à esquerda ao entrar em sua casa que teve o que escrever *Na mão de Deus*, um livro pós-loucura. E numa dessas noites, de outro lado da garagem – chorou. Olhei-a e, tomei-a nos meus braços ofegando a mágoa. «Calma...», eu disse.

Referências:

APPIAH, K.A. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2007.

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

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala¹

Joselaine Raquel da Silva Pereira*

Introdução

A cartografia afetiva permite aos sujeitos mapear seus territórios – e seus corpos – a partir da maneira como produzem afetos e são afetados por eles, de maneira coletiva ou individual. O intuito é justamente compreender as subjetividades que se dão nesses encontros entre corpos e territórios, e como os grupos e indivíduos vivenciam as experiências e dinâmicas cotidianas.

Essa metodologia dialoga com a antropologia ao estabelecer uma forma de pesquisa dissidente, que visibiliza e valoriza o lugar do que é subjetivo para a percepção humana da realidade. Ela foi desenvolvida no seio dos movimentos sociais feministas e de mulheres², especialmente nas comunidades marginalizadas e afetadas por diversos tipos de violências interseccionais que transpassam gênero, raça e classe social (PEREIRA; REGISTRO, 2022).

A cartografia afetiva é transdisciplinar, ao passo que constitui uma prática corporalizada e territorializada, ocupando um lugar fronteiro entre a antropologia, a geografia, a história, a psicologia, as artes, etc. Destaco aqui a posição da antropologia, representando a experiência etnográfica do “cartografar-se”, assim como das artes, que permitem esse retrato através de expressões artísticas presentes nos mapas, que

¹ Nome dado ao nosso continente pelo povo indígena Kuna, que significa terra madura, ou terra de sangue.

* Mestre pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos (PPGIELA) na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), bacharel em Antropologia e Diversidade Cultural Latino-americana pela mesma universidade, e pesquisadora vinculada ao Grupo de Estudos De(s)colonizando mentes femininas em territórios afrodiaspóricos: construção coletiva de novas metodologias.

E-mail: jopereira.sm@gmail.com

² É importante especificar que existem movimentos de mulheres que não se consideram feministas.

podem ser elaborados das mais distintas maneiras, frequentemente em formato de desenhos, colagens, costuras e outras manualidades (LIMA; CARVALHO, 2014).

A proposta deste artigo, então, é demonstrar e exemplificar alguns casos nos quais coletivos de mulheres utilizam a referida metodologia na tentativa de conectar-se com seus corpos-territórios e curá-los das inúmeras violências que sofreram. O conceito de corpo-território foi criado pelas mulheres indígenas da Guatemala, pertencentes ao Feminismo Comunitário, para descrever a inseparável relação que há entre os corpos e os territórios, especialmente das mulheres, afirmando que o que afeta um, afeta também o outro.

Essa busca pela cura perpassa diversas práticas de cuidado físico e psicológico, que envolvem o autocuidado, o cuidado do planeta Terra e a circularidade do cuidado “do nós”, ou seja, de um todo conectado (BAGGIO; LORENZINI ERDMAN, 2015). Entretanto, a valorização da subjetividade como uma forma de saber exige um profundo exercício de descolonização das nossas mentes, e nesse sentido é que afirmo que a cartografia afetiva é uma metodologia anticolonial.

Violências coloniais e a produção da hegemonia

A necessidade da descolonização das nossas mentes e dos nossos territórios se faz evidente ao perceber que grande parte das violências que sofremos ainda hoje são decorrentes da colonização de Abya Yala pela Europa: racismo, patriarcado, capitalismo, etc. Além disso, a colonização, assim como a colonialidade, se justifica através da falsa legitimidade de sua produção de conhecimentos, que passaram a ser considerados neutros, objetivos e universais.

A presença desses diversos sistemas de opressão fez necessário o surgimento de movimentos insurgentes, que lutam pela defesa e libertação dos corpos-territórios. A luta por território se dá em busca da soberania territorial e alimentar, pois se faz necessária a terra para a produção de alimentos e moradia, além do uso dos bens naturais, especialmente a água. Já a luta pela autonomia dos corpos consiste na retomada de práticas que valorizem a corporalidade e a subjetividade, ao contrário do que prega a cosmovisão ocidental, hierarquizando a mente sobre o corpo e o universal sobre o subjetivo.

A retomada da soberania corporal possui importância ainda maior para as mulheres e dissidências do sistema sexo/gênero, pois ao longo de vários séculos nossos corpos foram negativados diante dos padrões normativos da sociedade, já que o que é

visto como positivo é apenas o que mais se aproxima do masculino, branco e europeu (CAVALCANTI, 2022).

A colonização das nossas mentes opera através de um modelo monocultural, ou como o nomeia Vandana Shiva (2002): monoculturas da mente. Ela se baseia em uma única cultura homogênea e hegemônica, que invisibiliza qualquer alternativa que revele a existência da diversidade.

Em lugar do pluralismo cultural e biológico, a fábrica produz monoculturas sem sustentabilidade na natureza e na sociedade. Não há lugar para o pequeno, o insignificante não tem valor. A diversidade orgânica é substituída pelo atomismo e pela uniformidade fragmentada. A diversidade tem de ser erradicada como uma erva-daninha, e as monoculturas uniformes - de plantas e pessoas - têm de ser administradas de fora porque não são mais auto-reguladas e autogeridas. Aqueles que não se ajustam à uniformidade são declarados incompetentes. A simbiose cede lugar à competição, à dominação e à condição de descartável (SHIVA, 2002, p. 33).

O pensamento da autora se insere dentro da perspectiva anticolonial ao revelar alternativas às imposições ideológicas e culturais que pretendem ser hegemônicas. A diversidade, tanto biológica quanto cultural, é apresentada então como forma de insurgência aos sistemas dominantes de opressões.

Reflorestar a mente

A psicóloga Geni Núñez afirma então, com base na cosmovisão originária do seu povo Guarani, que contrariamente a essa monocultura do pensamento, é preciso reflorestar a mente. Contra essa ideologia do desenvolvimento com o corpo e com os afetos, os princípios da floresta demonstram as infinitas possibilidades. “Em nossas perspectivas, não é através do desenvolvimento, mas sim do envolvimento com o corpo, com a terra, que tecemos caminhos de convivência saudáveis” (BISPO, 2018 *apud* NÚÑEZ, 2021).

Maria Clara Martins Cavalcanti (2022) traça reflexões fundamentais sobre o modo como a produção de conhecimento histórico não é universal, mas é representativa de uma subjetividade branca, masculina e europeia. A partir daí, vemos a necessidade de se valorizar e legitimar dentro e fora da academia as experiências de sujeitos que foram marginalizados: mulheres, pessoas negras e indígenas, etc., além de eventos como levantes emancipatórios e lutas revolucionárias que foram praticamente apagados da história convencional.

É partindo da valorização da memória e da subjetividade de sujeitos invisibilizados e de epistemologias diversas, que torna-se possível retomar a conexão com o território. “Há uma potência da conexão entre o território e o pertencimento em comum, com a articulação de uma memória e um destino partilhado entre lugares, grupos e indivíduos [...]” (PINHEIRO; SILVA; RODRIGUEZ, 2019, p. 317).

Algumas autoras como Ruth Guimarães, Sueli Carneiro e Maria Helena Vargas da Silveira, fizeram esse exercício de descolonização através da literatura, que produzida por mulheres negras sobre suas próprias experiências, numa época na qual o racismo era ainda mais escancarado, exerce uma função revolucionária. Outras como Adriana Varejão e Marcela Cantuária, o fazem através das artes, e especificamente da pintura, retomando as violências que sofreram os corpos e os territórios, a fim de sanar essas feridas presentes na nossa história (CAVALCANTI, 2022).

Existem inúmeras autoras e artistas importantíssimas para mim pessoalmente e para minha formação acadêmica, no entanto, escolhi citar apenas estas, já que suas obras foram discutidas nos encontros do Grupo de Estudos De(s)colonizar mentes femininas na América Latina/ Afrodiaspórica: em busca de uma nova metodologia, vinculado ao Centro Latino-americano de Estudos em Cultura (CLAEC).

A formulação de novas epistemologias que partem de ou para lutas locais também é importante para pensar formas de descolonização. Bahri (2004) indica que para entender as perspectivas feministas fora da relação “Mulheres do Primeiro Mundo falando sobre Mulheres do Terceiro Mundo”, precisaríamos aprender a ler representações literárias de mulheres levando em conta tanto o sujeito quanto o meio de representação, ou seja, o local (PINHEIRO; SILVA; RODRIGUEZ, 2019, p. 318).

Com base na afirmação acima, retomamos a temática da importância do território para a compreensão das subjetividades individuais e coletivas, e conseqüentemente, sua descolonização.

A cartografia afetiva e a descolonização dos corpos-territórios

Para demonstrar a funcionalidade prática da cartografia afetiva, utilizarei duas cartilhas com diversos exemplos, são elas: “Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios” (2017), do Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, e “Enfrentamentos aos racismos pelos olhares das mulheres: uma cartografia feminista sobre violações e resistências na Zona

Oeste do Rio de Janeiro” (2018), do Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS).

O primeiro guia ensina variadas opções de oficinas baseadas na educação popular feminista, corporalizada e territorializada, todas com um mesmo objetivo, de retomada da soberania dos corpos e dos territórios das mulheres. Outro ponto importante constitui as diferenças entre territórios urbanos e rurais, já que na maioria das vezes as mulheres urbanas estão mais desconectadas de seus corpos e da natureza como um todo, além de estar envolvidas numa cosmovisão ainda mais adoecedora, tanto física quanto mentalmente. As mulheres do campo e das florestas acabam sendo mais afetadas por violências diretamente ligadas ao território, como a exploração do solo, dos rios, das montanhas, entre outras.

Quando hay conflicto en los territorios sentimos dolores que se materializan de manera directa en el cuerpo y específicamente en el cuerpo de las mujeres: minas, pozos petroleros, carreteras, agua contaminada...etc son territorios dañados y ahí se concreta la violencia: feminicidios, acoso, agresiones hacia cuerpos que necesitan ser cuidados. Cuando alguien necesita cuidados somos las mujeres las que nos encargamos. La violencia que genera el extractivismo deja huellas en nuestro cuerpo, y cuando nuestros ríos o lagunas se contaminan por la mina o el petróleo nosotras tenemos doble trabajo. Vamos por agua a lugares donde esté limpia, cuidamos a los que se enferman y eso nos cansa y afecta. Otra enseñanza que nos ha dejado las herramientas que utilizamos es entender cuál es el lazo entre los cuerpos afectados en las zonas de explotación y los cuerpos en las ciudades. Pues muchas veces las ciudades consumen muchos productos hechos por ese extractivismo (COLECTIVO, 2017, p. 13).

O corpo aqui é entendido como um espaço político de luta pela defesa dos territórios e dos próprios corpos, incluindo as subjetividades e as emoções. Por isso, é importante entender como o corpo é afetado pelas políticas do capitalismo, do patriarcado, do racismo, etc, tanto em sua dimensão física quanto emocional. A ferramenta anticolonial da cartografia afetiva do corpo entra aqui como facilitadora da descolonização do corpo e da mente, permitindo uma autopercepção integral do que afeta o corpo junto ao que afeta o território, através de um sentipensar³.

As cartografias a seguir foram desenhadas por mulheres que participaram das oficinas relatadas nessa cartilha, provocadas a sentipensar por um momento sobre seus corpos, seus territórios, e nas ferramentas que possuem para lutar em defesa de ambos.

³ Categoria utilizada historicamente por pescadores(as) da região do caribe colombiano, que nega a separação do pensamento com os sentimentos.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala
DOI:

São mulheres urbanas e rurais, de diferentes raças, etnias, territórios e contextos sociopolíticos, que se encontraram fisicamente para a realização dessas práticas.

Figura 1 – Representações corporais.



Fonte: COLECTIVO (2017).

Figura 2 – O corpo no território.



Fonte: COLECTIVO (2017).

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala
DOI:

Figura 3 – Corpo-água.



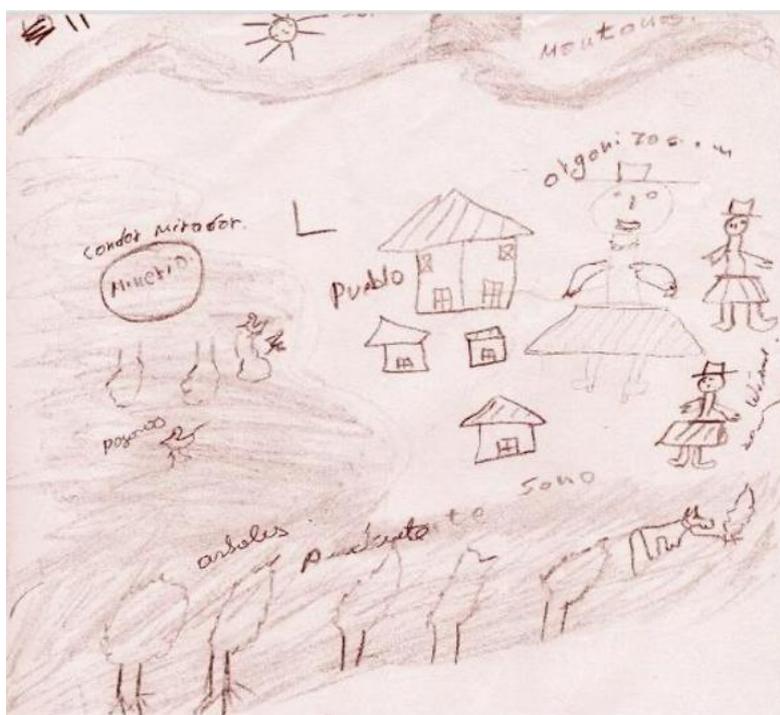
Fonte: COLECTIVO (2017).

Figura 4 – Corpo, natureza e comunidade.



Fonte: COLECTIVO (2017).

Figura 5 – Território coletivo.



Fonte: COLECTIVO (2017).

Gostaria de destacar aqui a presença de elementos não humanos no segundo mapa: podemos encontrar pássaros, árvores, peixes, plantas, um cavalo, montanhas, minérios, casas, o sol, a água, além de valores como a organização e entidades como o povo. Também é importante observar que a cartografia do corpo expressa subjetivamente características de cada parte do corpo que ajudaram essas mulheres em lutas coletivas.

No mesmo guia, encontramos ainda um exercício teatral-sensorial, utilizando uma laranja que ativa diversos sentidos das participantes, como o olfato e o tato, trabalhando com a memória corporal e politizando as emoções. Essas experiências deixam de lado a exclusividade da razão, para dar espaço ao corpo e seus afetos, cartografando as emoções contidas nele, que muitas vezes são reprimidas ou ignoradas.

Em “Enfrentamentos aos racismos pelos olhares das mulheres: uma cartografia feminista sobre violações e resistências na Zona Oeste do Rio de Janeiro” (2018), encontramos uma cartografia dos impactos que os corpos-territórios sofreram por conta do racismo, através de histórias de vida e memórias coletivas de comunidades afetadas por conflitos territoriais e ambientais, especificamente das mulheres. O

produto desse exercício constitui mapas de poder político-afetivos simbólicos, que representam as experiências vividas e seus afetos, elaborados pela fala, escuta, indignação e alegria, utilizando como ferramentas a escrita e a arte.

Assim como no primeiro exemplo, o intuito dessas mulheres era identificar o que afetava seus corpos-territórios, e os impactos físicos e emocionais que se deram, neste caso, com a instauração de megaprojetos de “desenvolvimento” em seus territórios. Foram mapeadas também as resistências e insurgências produzidas por mulheres, que ao reafirmarem-se enquanto corpos-territórios autônomos, transformam suas realidades e contextos sociais.

Essa cartografia se deu a partir de uma metodologia chamada por suas autoras de militiva: uma militância investigativa, que gerou um mapa produzido coletivamente através da auto-organização, compromisso político e criatividade, unindo também outras metodologias da educação popular, como as caravanas territoriais, diálogos nas ruas e ciclos de formação.

As mulheres mapearam diversas violências que atravessam seus corpos-territórios, entre elas o capital transnacional, especulação imobiliária e remoções, sequestro das águas (secamento, desvio, poluição, soterramento), violências físicas, psicológicas, sexuais e patrimoniais, etc. A ausência estatal e a falta de políticas públicas nesses espaços causam ou mantêm o empobrecimento e o adoecimento, principalmente das mulheres, responsabilizadas pelas tarefas domésticas relacionadas ao cuidado.

Nos contextos dos conflitos ambientais, mapeamos que a disputa pelos territórios transforma os corpos e as vidas das mulheres em verdadeiros campos de batalha, na luta por existir e resistir. Não à toa, as regiões mais fortemente marcadas pelo avanço do capital transnacional, da especulação imobiliária, das remoções, são também aquelas onde são mais altos os índices de estupro (ou violência sexual), ameaças e alta vulnerabilidade ao feminicídio (PACS, 2018, p. 6).

As formas de resistência encontradas por essas mulheres para o enfrentamento dessas violências foram através de práticas feministas como as redes de cuidado e afeto, a construção de uma cultura de segurança comunitária, a autogestão dos bens comuns, a luta por moradia, além de relações agroecológicas na terra e nas águas, ligadas à produção de alimentos e medicinas saudáveis nos quintais ou nos mares, tentando

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala
DOI:

sempre manter o equilíbrio dos ciclos da natureza e respeitando as práticas e saberes tradicionais.

Entre as ações transformadoras da realidade também estão a economia feminista comunitária, a arte e a educação popular, eixos fundamentais que produzem mudanças na cosmovisão ocidental colonizadora que nos foi imposta. A construção coletiva de conhecimento e de novas formas de ver o mundo se dá então em diversos espaços, desde rodas de conversa, mutirões, pré-vestibulares populares e saraus, até nas fofocas de portão entre vizinhas.

Deixo abaixo o mapa elaborado por essas mulheres, onde estão representadas, através de imagens e escritas, as violências e as resistências que perpassam seus corpos-territórios.

Figura 6 – Mapa de enfrentamentos aos racismos pelos olhares das mulheres.



Fonte: Instituto PACS (2018).

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala
DOI:

Figura 7 – Mapa ampliado do enfrentamento aos racismos pelos olhares das mulheres.



Fonte: INSTITUTO PACS (2018).

No mapa, as mulheres marcaram os locais em que detectaram certas violências específicas, assim como os lugares onde encontraram práticas de resistência, facilitando a localização de determinados pontos no mapa de acordo com a legenda. Essa cartografia serve como um apoio para as mulheres, que conhecendo melhor seus corpos-territórios, conseguem posicionar-se melhor diante de certas lutas políticas e sociais.

Considerações finais

Mulheres em diferentes territórios de Abya Yala têm se posicionado contrariamente às violências decorrentes do patriarcado, do racismo, e da exploração do capitalismo e seus desdobramentos, como o agronegócio, a mineração, os grandes projetos de “desenvolvimento”, entre outros. A cartografia afetiva é utilizada por elas como forma de conhecer o inimigo e detectar possíveis alianças a nível local e global, já que os focos de resistência anti-sistêmica também aumentam aceleradamente.

O cuidado coletivo entre as mulheres é também uma ferramenta de luta, pois da mesma forma em que as mulheres ficam adoecidas e sobrecarregadas por conta das violências presentes em seus territórios, na medida em que as mulheres curam seus corpos e mentes, também são capazes de curar seus territórios. Entre as práticas de cuidado com os corpos-territórios podemos observar os espaços de escuta de suas

memórias e narrativas, a valorização de seus saberes e práticas tradicionais, produção coletiva de alimentos, medicinas, artes e ervas, caminhadas e outras atividades físicas, tempo livre, sono de qualidade, práticas relacionadas à espiritualidade, etc.

Ontem e hoje o imprevisível, o não medido e quantificável, o mágico e sutil, a potência encantada que existe nos corpos-natureza atravessados são o pulsar de vida permanente em meio a tantas mortes. O elemento que desestabiliza o que se impõe como fundamental para o desenvolvimento dessa sociedade enferma, destruidora e injusta. São os corpos enramados com a terra, o rio, a natureza, que trazem dessa mistura a sabedoria, a força de luta e da regeneração, quando isso não parece mais ser possível (PACS, 2021, p. 47).

A cartografia afetiva constitui também uma prática de cuidado dos corpos-territórios, pois resgata, a partir da circularidade do cuidado, a memória do corpo e sua conexão com o território, assim como com as plantas, animais, rios, montanhas, entre outros seres da natureza. Esse resgate permite a valorização do território e oferece ferramentas de luta que identificam os impactos – quase sempre negativos – gerados pelos projetos de “desenvolvimento”, além de tecer cosmovisões e cosmopráticas anticoloniais, visibilizando as violências decorrentes das práticas colonizadoras.

Referências

BAGGIO, M. A.; LORENZINI ERDMAN, A. A circularidade dos processos de cuidar e ser cuidado na conformação do cuidado “do Nós”. **Revista de Enfermagem**, Brasília, v. 4, n. 7, p. 11-20, 2015.

CAVALCANTI, M. C. M. Pensar o Gênero, Descolonizar a História: contribuições do feminismo decolonial para a construção do conhecimento histórico. In: ROCHA, P. H. B. da; MAGALHÃES, J. L. Q. de; TEIXEIRA, S. G. (Orgs.). **Coletânea Decolonialidade a partir do Brasil – Volume 7**. São Paulo: Dialética Editora, 2022.

COLECTIVO Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. **Mapeando el cuerpo-territorio**: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios. Quito: Colectivo Miradas, 2017.

HUTTA, J. S. Territórios afetivos: Cartografia do aconchego como uma cartografia de poder. **Caderno Prudentino de Geografia**, Presidente Prudente, n. 42, v.2, número especial “Múltiplas e Microterritorialidades nas Cidades”, p. 63-89, jun. 2020.

INSTITUTO PACS. **Enfrentamentos aos racismos pelos olhares das mulheres**: uma cartografia feminista sobre violações e resistências na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

INSTITUTO PACS. **Mulheres-territórios**: mapeando conflitos afetos e resistência. Rio de Janeiro, 2021.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

A cartografia afetiva como metodologia anticolonial facilitadora da descolonização dos corpos-territórios femininos em Abya Yala
DOI:

LIMA, E.; CARVALHO, Y. Uma experiência de cartografia territorial do corpo em arte. **Urdimento**, Florianópolis, v. 1, n. 22, p. 219-232, 2014.

NÚÑEZ, G. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. **ClimaCom** – Diante dos Negacionismos [online], Campinas, ano 8, n. 21. novembro 2021.

PEREIRA, J. R. da S. Conexões entre mulheres e agroflorestas: diálogos de saberes para o cuidado e a cura dos corpos-territórios. **Cadernos de Agroecologia** – Anais dos Diálogos Convergências e divergências: mulheres, feminismos e agroecologia, v. 16, n. 1, 2021.

PEREIRA, J. R. da S.; REGISTRO, M. Antropologizando a cartografia afetiva: práticas de cuidado como formas de resistência e re-existência. **Revista Campos**, Curitiba, v. 23, n. 1, p. 122-142, jan./jun. 2022.

PINHEIRO, P. dos S.; SILVA, M. L.; RODRÍGUEZ, M. P. Feminismos não hegemônicos contemporâneos: lutas cotidianas em defesa de territórios corpo-terra. **Revista Ártemis**, v. XXVII, n. 1; p. 306-321, jan./jun. 2019.

SANDRONI, L.; TARIN, B. Limites e possibilidades da cartografia afetiva enquanto método de pesquisa nas ciências sociais. In: 29ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 2014, Natal. **Anais...** Natal/RN: Associação Brasileira de Antropologia; UFRN, 2014.

SHIVA, V. **Monoculturas da mente**: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gala, 2002.

Lélia Gonzalez: diálogos sobre ancestralidade, direitos, vida e educação

Walkyria Chagas da Silva Santos Guimarães*

Victória Sara de Arruda**

Ceila Sales de Almeida***

Introdução

[...] o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele que habitualmente vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nossos discursos, nos levaram a retornar à questão da mulher negra numa outra perspectiva [...] (GONZALEZ, 2020, p. 76).

A partir das nossas trajetórias que se cruzaram mais profundamente em 2020 com a participação no Coletivo Dandaras e no Grupo de Estudos; *De(s)colonizando Mentes Femininas em Territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia*, tivemos a oportunidade de compartilhar vivências e bibliografias. Então, nas próximas páginas o nosso diálogo será sobre aquilo que nós experienciamos como e com mulheres negras, mergulhando nos textos consultados nos últimos anos, em especial as leituras dos escritos da intelectual negra, Lélia Gonzalez.

* Doutora em Estado e Sociedade (UFSB). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Direito (UnB). Mestra em Gestão de Políticas Públicas e Segurança Social (UFRB). Integrante do Coletivo Dandaras (UFSB). Pesquisadora associada do Centro Latino-americano de Estudos em Cultura (CLAEC). Coordenadora do Grupo de Estudos *De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia* (CLAEC).

E-mail: kyriachagas@yahoo.com.br

** Professora dos anos iniciais no Município de Rio Claro- SP. Mestranda em educação no Programa de educação (UNESP). Graduada em Pedagogia (UNESP). Integrante do Coletivo Dandaras (UFSB). Pesquisadora associada do Grupo de Estudos *De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia* (CLAEC).

E-mail: victoria.arruda@unesp.br

*** Doutora em Estado e Sociedade (UFSB). Mestra em Direitos e Garantias Fundamentais (FDV). Integrante do Coletivo Dandaras (UFSB). Pesquisadora associada do Grupo de Estudos *De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia* (CLAEC).

E-mail: ceilasales@hotmail.com

Reconhecemos que nosso Norte é no Sul, é baseado nas imbricações das culturas de matrizes africanas, indígenas e demais povos subalternizados no processo colonial. E será a partir do Sul que dialogaremos com vocês sobre as lutas das mulheres negras, que atravessam as linearidades e nossos contextos sócio-históricos, que aqui não serão nomeadas de feminismos negros, posto que, há várias possibilidades de interlocução sobre a temática, em especial se partir de uma leitura afrocentrada.

Mais do que falar sobre o que as escolas feministas e as mulheristas trazem, nós queremos abordar aquilo que nos transborda, seja em forma de luta e resistência, em tristezas e alegrias. Desejamos trazer não só conceitos e fatos que evidenciam o racismo, o sexismo, classismo e tantas outras opressões que anulam nossas narrativas, memórias e corpos, mas também desejamos falar sobre questões que humanizam, questões repletas de vida! Por isso, é tão importante mostrar que os nossos passos vêm de longe, e que em nossa caminhada não estamos sozinhas, somos a continuidade das nossas ancestrais.

Para desenvolvimento do artigo, no primeiro item serão apresentadas algumas passagens da vida de Lélia Gonzalez que tocaram e atravessaram nosso caminhar, dando sentido à diálogos, pesquisas e vivências. Em seguida abordaremos as interlocuções entre os escritos da intelectual negra e nossas pesquisas, trazendo reflexões sobre direito e educação.

O artigo utilizará como trilha metodológica, a revisão de literatura intermeada com os dados empíricos, vividos e sentidos em nossos corpos. Selecionamos algumas chaves-guias de leitura, a partir dos textos de Lélia Gonzalez, são elas: amefricanidade, interseccionalidades, pretuguês, consciência e memória, cultura afrolatinoamericana e racismo por omissão, e também a partir dos nossos estudos sobre decolonialidade dialogaremos sobre epistemicídio e colonialidade.

Lélia Gonzalez: ancestral que inspira

Figura 1 – Lélia Gonzalez, Cosme velho



Fonte: Acervo Lélia Gonzalez, Rio de Janeiro (1980).

[...] E se a gente atentar bem para o sentido de tudo isso, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural [...] Nossa saudação, na saudação de Oxum: ORA-YÊ-YÊ-Ô! [...] (GONZALEZ, 2020, p. 216).

Quem é Lélia de Almeida Gonzalez? Para além da descrição que será feita a seguir, Lélia é uma ancestral que lutou e abriu caminhos para as gerações seguintes, em suas ações buscou denunciar o racismo e humanizar corpos negros, atribuindo outros lugares para a população negra, em especial as mulheres negras, visto que seu corpo atravessava intersecções enquanto mulher e negra, não sendo possível fragmentar sua existência em “negra ou mulher”.

Lélia é uma ancestral que inspira e nos faz refletir sobre nossa postura e nossa existência, Lélia é e traz a beleza de nossas existências negras, de nossas histórias, de nossos modos de reexistirmos e logo transgredirmos as narrativas do colonizador. No tempo em que o movimento feminista branco crescia, ela evidenciou que era necessário pensar nas mulheres negras a partir de outros marcadores, era o início das discussões escritas do que hoje é denominado de interseccionalidade¹.

¹ Interseccionalidade, segundo Collins e Bilge (2020) é uma ferramenta analítica de práxis atravessadas por múltiplas opressões, como por exemplo, gênero, raça, classe e sexualidade.

Ao discorrer sobre as características peculiares da intelectual/ativista, Lélia Gonzalez, a autora Luiza Bairros (2000), destaca o seu comportamento ousado, a risada de corpo inteiro, o linguajar popular, a fala com um jeitinho carioca, salpicado com expressões acadêmicas. E é desse lugar de imbricações que apresentamos a sua trajetória.

Lélia falando sobre Lélia, assim se apresentou: “Eu sou uma mulher nascida de família pobre, meu pai era operário, negro, minha mãe uma índia analfabeta. Tiveram 18 filhos e eu sou a 17. E acontece que nessa família todos trabalhavam, ninguém passava da escola primária [...] Então, eu tive oportunidade de estudar” (GONZALEZ, 1994, p. 383). Filha de Dona Urcinda Seraphina de Almeida, de origem indígena, sem educação formal, e Acácio Joaquim de Almeida, negro e ferroviário, Lélia nasceu em 1º de fevereiro de 1935. Na década de 1940, a família migrou para o Rio de Janeiro, devido a mudança de time de futebol do seu irmão Jaime de Almeida, meio campista que fez história no Clube de Regatas do Flamengo na década de 1940, o que proporcionou a Lélia a oportunidade de estudar.

Sobre a oportunidade de estudar, Lélia relata sobre o passar pelo “processo de lavagem cerebral” em que as escolas brasileiras são utilizadas como ferramentas para reforçar o nosso não lugar, nos colocando na zona do não ser² e de pertencimento negativo na sociedade, seja pelo não enquadramento de padrões de beleza, ou pelo não protagonismo histórico, imposto pela “história oficial”, “narrativas de homens brancos colonizadores” (COLLINS; BILGE, 2020). Lélia circulava por todos os espaços, acadêmicos e não acadêmicos, sua intenção era alcançar as massas marginalizadas e para isso era necessário transgredir a linguagem acadêmica e tornar o acesso à linguagem e nossas memórias mais acessíveis, nesse movimento utilizava gírias, expressões coloquiais e figuras de linguagem em metáforas da psicanálise e da sociologia. As discussões de Lélia ocorreram em um momento pós-colonial e de ditadura militar.

Em 1982, concorreu como Deputada Federal e depois concorreu como Deputada Estadual pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Necessário falar sobre a violência política que ela sofreu e que ainda atinge as mulheres, em especial as mulheres negras e indígenas, sendo duas vezes candidata a cargos eletivos e não obtendo êxito.

Já em 1984 teve acesso a uma bolsa de estudos concedida pela Fundação Ford. Em 1985 participou da criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM),

² Fanon (2008).

ênfatisando as posturas ideológicas de exclusão em contrapartida com projeto de transformação social. De acordo com Bairros (2000), podemos definir a carreira de Lélia da seguinte forma:

[...] De “babá de filhinho de madame”, passou a estudante aplicada de História e de Filosofia, professora da rede pública, mestre em Comunicação e em Antropologia, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutoranda em Antropologia Política na Universidade de São Paulo [...] (BAIROS, 2000, p. 3).

De acordo com Lélia, quanto mais ela avançava nos estudos, mais ela rejeitava a sua “condição de negra” e era embranquecida pelo sistema. E nesse ponto há muito a dialogar com a vida de nós três, visto que todas nós em alguma medida passamos pelo processo de rejeição aos elementos culturais, estéticos, religiosos e civilizatórios de matriz africana. A escola foi um lugar para aprender que “os negros eram castigados no tronco, faziam/fazem acarajé, tem cabelo ruim, cheiram mal, etc.”. Então para serem inseridas nessa sociedade racista as crianças negras são compelidas a buscarem outros caminhos, distantes e que distanciam das suas matrizes africanas, direcionando a uma matriz embranquecida.

Ainda hoje, a estética negra é rechaçada por parte da população, exemplo disso é que crianças negras sofrem discriminação por conta do cabelo crespo³. E Lélia também passou por esse processo de embranquecimento, e após o seu processo de reencontro, começou a utilizar o cabelo sem peruca e crespo, olhando com amor quem se é esteticamente e também em seus posicionamentos éticos.

³ “Estudante negra é proibida de entrar na escola por não ter cabelo liso”. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/euestudante/educacao-basica/2022/04/4998823-estudante-negra-e-proibida-de-entrar-na-escola-por-nao-ter-cabelo-liso.html>. Acesso em: 11 jun. 2022. “Racismo: Garoto é impedido de se matricular em escola por conta do seu cabelo afro”. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2019/03/racismo-garoto-e-impedido-de-se-matricular-em-escola-por-conta-do-seu-cabelo-afro/>. Acesso em: 11 jun. 2022.

Figura 2 – Fotos 3x4 de Lélia Gonzalez entre os anos 1960 e 1980



Fonte: Acervo Lélia Gonzalez⁴, Rio de Janeiro (1980).

Sobre o casamento, Lélia escreveu,

[...] Quando chegou a hora de casar, eu fui casar com um cara branco. Pronto, aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso “democrático racial” veio à tona e foi um contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo de “concubinagem” porque negra não se casa legalmente com homem branco [...] (GONZALEZ, 2020 p. 223).

Após os processos de discriminação vivenciados na Universidade e dentro da família do primeiro marido, um homem branco, Lélia busca a terapia e o reencontro com suas raízes. Por sinal a família dele acreditava que viviam em uma relação de “sacanagem” e não um matrimônio oficial, logo quando entenderam a seriedade da relação o racismo se fez escancarado, o marido não suportou aquela dor e se suicidou. Por ser um homem muito querido por ela, Lélia o manteve em seu sobrenome

⁴ Disponível em: <https://vogue.globo.com/moda/noticia/2021/04/lelia-gonzalez-e-moda-como-intelectual-fez-do-estilo-um-aliado-na-construcao-da-sua-identidade-racial.html>. Acesso em: 11 jun. 2022.

“Gonzalez”. Após essas duras vivências Lélia se aproximou das religiões afro-brasileiras⁵. Durante algum tempo, Lélia reproduzia a compreensão de que tais religiões eram primitivas. Todavia também compreendeu a importância das lutas de quem veio antes dela, principalmente de sua mãe, com quem “[...] aprendeu as primeiras lições sobre a necessidade de ser independente” (BAIRROS, 2000, p. 3).

Assim como a Lélia em determinado momento se libertou das amarras da estética das elites, e abandonou os processos de alisamento e a peruca, assumindo o “black”, e pensando na atualidade, muitas meninas e mulheres negras têm utilizado o cabelo a partir de marcadores estéticos negros, assumindo o poder de ser negra e a beleza negra! Beleza que também reflete nos espelhos de Oxum e Iemanjá, senhoras orixás do Candomblé e da Umbanda, religiões afro-brasileiras, que encontram sua matriz-raiz em elementos vindos de África e, o que nós temos é a continuidade, a resistência interreligiosa, que atravessou oceanos protegidos por Odojá, mesmo com os ataques coloniais que ainda se perpetuam por meio da demonização de nossos orixás, Inkices, voduns, encantados, crenças, guias e oferendas.

Ainda hoje, sofremos com a intolerância religiosa, mesmo com todas as garantias, como a liberdade religiosa e a proteção dos direitos culturais na Constituição Federal; o Estatuto da Igualdade Racial; o Decreto nº 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; a Lei nº 10.639/2003, que incluiu no currículo a temática “História e Cultura Afro-brasileira”; e, o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, apenas para citar alguns documentos protetivos. Mas, quando nossos direitos-proteções serão garantidos?

Um outro ponto que Lélia destaca é que não somos minoria, “Eu gostaria de colocar uma coisa: minoria cultural a gente não é não, tá? A cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português é “PRETUGUÊS”⁶ (GONZALEZ, 1994, p. 384-385). A intelectual acrescenta que,

[...] E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não

⁵ De acordo com Luiza Bairros “A psicanálise e o candomblé reconciliaram Lélia com sua condição de mulher negra, permitindo que ela imprimisse um novo rumo à sua vida e às suas análises acerca da cultura brasileira” (BAIRROS, 2000, p. 4).

⁶ O pretuguês é resultado da africanização do português falado no Brasil e da cultura brasileira, africanização desenvolvida como forma de resistência pelas mães pretas.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Lélia Gonzalez: diálogos sobre ancestralidade, direitos, vida e educação

DOI:

tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Figura 3 – Mãe Preta



Fonte: Lucilio De Albuquerque. Óleo sobre tela. Salvador, Museu de Arte da Bahia (1912).

Figura 4 – Babá com o menino Eugen Keller



Fonte: Albert Henschel. Recife (1874).

Com a colonização tentaram apagar, queimar, escravizar toda a nossa existência, nossas identidades e as diversidades e, é de suma importância reconhecermos que quando tiram nossa linguagem, nossas palavras, estão tirando “nossa identidade” (CASTANHA, 2008). Com Lélia, rompemos esse apagamento, ao compreendermos que mesmo em meio a colonização e desumanização, nos negando a dignidade humana, resistimos. Nossa linguagem resistiu, burlando as imposições da Casa Grande, e de lá de dentro, as Mães Pretas, contavam suas histórias, que a princípio os homens brancos diziam que eram escravas passivas, domesticadas, que, supostamente, contavam histórias para ninar os de lá da casa grande, seus filhos, sem perceberem que as palavras escapavam e resistiam, palavras que foram moldando linguagens e modos de falar de gerações e gerações e esse português que tentaram impor, não existe, pois aqui falamos o PRETUGUÊS!

Uma linguagem que é atravessada por vários idiomas, dialetos, etnias e sotaques que atravessam nossas expressões e modos de falar, o Pretuguês está na nossa língua bantu, quimbundo, iorubá, fon e compreendemos que como parte da nossa América, o Pretuguês também está no tupi que falamos cotidianamente e ainda reproduzimos a lógica colonizadora de que falamos o “português”.

O Pretuguês é a afirmação de que nossa identidade apesar de todas as tentativas de epistemicídio, continua viva, reexistindo espaços e tempos. Por gerações as pessoas pretas e indígenas foram colocadas como “infans”, primitivas e selvagens sem o domínio da própria fala. Mas, no caminhar de Lélia, tencionamos nossos passos a outros olhares, as mães pretas subverteram as lógicas embranquecidas dos colonizadores e com a potência de suas histórias adentravam dentro do subconsciente das crianças da Casa grande e cultivavam o Pretuguês e suas crenças, hoje incomodando os sonos injustos⁷!

Em 1982, Lélia Gonzalez escreveu sobre a “nossa condição de mulheres/trabalhadoras negras”, destacando que, por conta do racismo e por serem consideradas incapazes para o trabalho livre, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos do que a trabalhadora branca, sem deixar de lado a reflexão que esta última continua a sofrer as opressões de gênero, além de, 60% das trabalhadoras negras não terem a carteira assinada, ou seja, as violências coloniais continuavam presentes e ainda persistem, em que a sociedade brasileira reserva os papéis de “mucama”, “escrava do eito”, “escrava de ganho”, ou seja, sempre em trabalhos que resultam em grande exploração (GONZALEZ, 1982 - MULHERIO).

⁷ Evaristo (2005, p. 2).

A nós mulheres negras não foi dado o sinônimo de beleza, boa aparência, assim, as profissões de maior contato com o público normalmente não são reservadas a nossos corpos, sendo mais fácil ainda atualmente, encontrar as mulheres negras em profissões que invisibilizam seja pelo uniforme, seja pelo menosprezo social. Em uma estrutura racista e sexista, a mulher negra “domesticada” foi posta aos serviços do lar, nos quais não teriam tanto contato com o público. Ao mesmo passo que as mulheres negras não foram atribuídos sinônimos de beleza e boa aparência, o carnaval propôs um outro olhar, olhar que antes da comercialização capitalista construía; “no bojo da revolução cultural, também ocorria uma revolução estética” (GONZALEZ, 2020, p. 215).

Dados de quatro décadas depois do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)⁸, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)⁹ e do Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE)¹⁰ apontam que, “[...] a mulher negra permanece como setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual)”¹¹ (GONZALEZ, 1982 - MULHERIO). E trazendo a Luiza Bairros para a conversa, a intelectual aborda que,

[...] Até a metade dos anos 80, Lélia talvez tenha sido a militante negra que mais participou de seminários e congressos fora do Brasil[...] Nos Estados Unidos e em vários países da África, da América Central, do Caribe e da Europa estivemos presentes através dela. E com ela aprendemos outros modos de pensar a diáspora africana, sintetizada em sua proposta da categoria amefricanidade para definir a experiência comum dos negros nas Américas [...] (BAIRROS, 2000, p. 9).

Por essas e outras questões, Lélia Gonzalez aponta para a necessidade de olharmos para o conceito e reação de uma “AMEFRICANIDADE”. Amefricanidade seria uma potência de descolonização do continente americano, preponderando os seus

⁸ IBGE. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil.

Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/25844-desigualdades-sociais-por-cor-ou-raca.html?=&t=resultados>. Acesso em: 29 dez. 2022.

⁹ IPEA. Retrato das desigualdades: gênero e raça.

Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/primeiraedicao.pdf>. Acesso em: 29 dez. 2022.

¹⁰ DIEESE. Trabalho doméstico no Brasil.

Disponível em: <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/trabalhoDomestico.html>. Acesso em: 23 de out. 2022.

¹¹ “A pobreza brasileira tem cor e é preta”. Disponível em: <https://teto.org.br/a-pobreza-brasileira-tem-cor-e-e-preta/>. Acesso em: 30 set. 2022.

elementos ameríndios e africanos, mas ninguém melhor que Lélia para nos explicar o seu conceito:

[...] O conceito de *amefricanidade* remete, também, a uma identidade étnica forjada nesta mobilidade, neste longo processo da diáspora africana. Designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos. Seu valor metodológico está no fato de resgatar uma unidade específica, historicamente recriada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo [...] (GONZALEZ, 1988, 76).

Logo, podemos compreender que a amefricanidade é a ruptura de um imperialismo que nos segrega enquanto continente e populações em sua maioria afrodescendentes, e de nossa ancestralidade ameríndia. É uma possível ruptura a ideia de que americano é quem vive nos EUA (Estados Unidos da América) e Latinos são todos aqueles ao Sul no continente, e ainda Caribenhos excluídos desse mapa. A amefricanidade é olhar para o passado e compreender que estamos interligados também por uma ancestralidade. Sendo assim, somos amefricanas/os, rompendo a ideia de que somos inferiores por estarmos ao sul do continente, somos parte desse continente. Lélia também nos explica quem são as/os amefricanas/os:

[...] amefricanas/os é a nomeação de todos os descendentes dos africanos que não só foram trazidos pelo tráfico negreiro, como daqueles que chegaram à América antes de seu ‘descobrimento’ por Colombo. E nesse longo processo histórico que marca a presença negra no Novo Mundo *as mulheres, ontem como hoje, tem um papel de fundamental importância* [...] (GONZALEZ, 2020, p. 231, grifo nosso).

Frisamos que “as mulheres têm um papel de fundamental importância”, o patriarcado, como nos aponta também Federici (2017) e Davis (2016) explorou nossos corpos, principalmente os das mulheres pretas, como forma de produção de riquezas aos “senhores donos das terras”, produzindo para as indústrias e reproduzindo em seus ventres filhas e filhos que tiveram suas existências forjadas a uma mão de obra barata. Por muito tempo, as mulheres negras foram postas em um lugar de não pertencimento social, mesmo gerando vida e cuidando dos filhos dessas terras, “senhores e sinhás”. E nessa América, na revolução cultural, as vendas são tiradas e é necessário a valorização dessas mulheres, de nós mulheres, especificamente pretas.

No interior das comunidades negras foram surgindo “[...] formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação” (GONZALEZ, 1988, p. 12). Ou seja, os que estiveram antes pavimentaram o chão para que Lélia continuasse a luta, e hoje, outras mulheres negras, nós estamos com elas, seguimos a luta ancestral¹², estamos em luta em busca da real libertação, da humanização dos nossos corpos.

Lélia Gonzalez e seus ensinamentos para as áreas do direito e educação

O direito à educação, dever do Estado e da Família, um direito para todas as pessoas, ou como disposto na Constituição Federal de 1988, “cidadãos”. E quem é cidadão nesta sociedade? Vale recordar que durante séculos as pessoas pretas foram escravizadas e desumanizadas, logo não eram consideradas cidadãos e sujeitos de direitos. E a educação era destinada apenas para a elite, “donos de terras”. Além da Constituição Federal de 1988, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) de 1990, também estabelece o direito à educação, cultura e lazer para as nossas crianças e jovens, também estabelecendo uma “socio-educação” para jovens que cometeram atos infracionais. E mais recentemente em 1996, é estabelecida a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), direcionando caminhos, diretrizes e conteúdo para uma educação “menos desigual”.

Todavia, na atualidade, todas as pessoas têm seus direitos garantidos? Todas possuem acesso à educação? E que tipo de educação? Com todo o exposto, emergem essas e outras questões, como; Quem tem acesso à educação? Todos somos iguais? Todos temos o mesmo acesso aos direitos fundamentais? Existem pessoas com mais e menos direitos que outras? “Desnecessário” dizer que com a pandemia de Covid-19, ficou ainda mais evidente as desigualdades educacionais e socioeconômicas¹³ que foram camufladas durante anos, em políticas neoliberais que nas entrelinhas possibilita a ausência de responsabilização do Estado.

Nos deparamos com o que já dito lá atrás por Lélia, nos escritos do racismo por omissão ou por denegação. E por que racismo por omissão? Basta olharmos para as estatísticas e notícias. Durante a pandemia quem foram as pessoas que mais morreram?

¹² Luiza Bairros indica que após torna-se ancestral Lélia seguiu inspirando outras mulheres, “Desde que trocou sua situação de companheira de luta pela ancestral, no dia 11 de julho de 1994, Lélia tem sido motivo de algumas homenagens” (BAIRROS, 2000, p. 19).

¹³ EVANGELISTA, A. P. Negros são os que mais morrem por Covid-19 e os que menos recebem vacinas no Brasil. *Rádio Poli*, [s. d.]. Disponível em: <https://www.epsjv.fiocruz.br/podcast/negros-sao-os-que-mais-morrem-por-covid-19-e-os-que-menos-recebem-vacinas-no-brasil>. Acesso em: 23 out. 2022.

Pessoas pretas e pobres. Olhemos para as mulheres que trabalhavam como "domésticas" e mesmo em meio ao lockdown, continuavam indo trabalhar, lutando por sua sobrevivência e de sua família, nessa luta pela sobrevivência e a educação. Luta pela sobrevivência que foi escancarada nos noticiários durante a pandemia em uma dessas lutas a morte de uma criança, Miguel¹⁴. E as leis que protegem essa criança? Lélia há anos já havia dito:

E lutar pela sobrevivência significa, para tais famílias, apelar para todas as formas possíveis no sentido de conseguir alimento e permanecer em seu estado de fome congênita. Significa não poder deixar suas crianças irem à escola porque, também elas, tem que ajudar nessa luta pela sobrevivência" (GONZALEZ, 2020, p. 47).

Em meio a pandemia outras formas de continuar com a educação foram postas, ensino a distância, ensino remoto, ensino híbrido. Porém quem estava a auxiliar os filhos dessas mulheres trabalhadoras? Quem estava garantindo o direito de aprendizagem dessas crianças? Quem pensou em garantir a participação de jovens negros no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM)? Em 2021 a participação da população negra foi reduzida em quase 8%¹⁵.

Com Lélia, refletimos sobre a escola enquanto um aparelho ideológico do Estado, aparelho de controle e manutenção das discriminações, enfatizando o epistemicídio e a neocolonização; "Enquanto isso, os aparelhos ideológicos do Estado, na medida em que servem a manutenção das relações de produção existentes, desenvolvem com eficácia a veiculação e o reforço das práticas de discriminação" (GONZALEZ, 2020, p. 39). Nesse sentido, a escola é programada para favorecer os colonizadores e seus herdeiros e garantir o embranquecimento, uma vez que na escola aprendemos uma

¹⁴ O Caso Miguel teve repercussão midiática em junho de 2020. Miguel Otávio Santana da Silva, com 5 anos de idade, caiu do nono andar do prédio onde sua mãe trabalhava como empregada doméstica, a tragédia ocorreu por omissão de Sari Corte Real, esposa de Sérgio Hacker (PSB), que na época era prefeito de Tamandaré, cidade da Zona da Mata sul de Pernambuco. Ela foi presa por homicídio culposo (quando não há intenção de matar) e solta após pagamento de fiança.

Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2022/06/17/caso-miguel-juiz-que-proferiu-sentenca-pede-que-mae-e-avo-do-menino-sejam-investigadas-judiciario-corroborra-com-argumentos-racistas-diz-advogada.ghtml>. Acesso em: 21 jun. 2022.

¹⁵ DURAN, P.; PUENTE, B. Com pandemia, participação de negros no ENEM cai 7,5 pontos percentuais. *CNN Brasil*, 20 nov. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/com-pandemia-participacao-de-negros-no-enem-cai-75-pontos-percentuais/>. Acesso em: 30 nov. 2022.

“narrativa oficial branca, feita por homens brancos”. E retomando a ideia inicial do texto apresentado por Lélia, de que a educação é uma ferramenta de lavagem cerebral.

Também aprendemos que todos são iguais e possuem as mesmas condições de acesso, aprendemos de uma forma meritocrática de que tudo é uma questão de querer e conquistar, que com muito estudo há uma profissionalização, uma qualificação para o mercado de trabalho e logo uma boa colocação no mercado de trabalho. Todavia, Lélia rebate essas contradições, a partir da Lei Áurea de 1888 e a Constituição Federal de 1988, estabelecida cem anos depois da homologação da lei áurea, da famosa “libertação”:

[...] O mito da democracia racial enquanto modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças a lei áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial [...] o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio [...] (GONZALEZ, 2020, p. 38).

Há uma lógica perversa no sistema educacional, nesse aparelho ideológico e também de controle, que é estruturado e estrutura discriminações culturais, raciais, entre outras. Na sua estrutura, as fileiras, todos alinhados iguais, um sistema de produção, no qual nos apropriamos de discursos e formas de existências que não queimam a história, mas apagam, e nos livros a histórias a serem contadas são bem selecionadas, histórias que privilegiam uns em detrimento de outros, que evidencia a história contada pelos homens brancos, heteronormativos, europeus e cristãos, como já muito bem pontuado por Nigozi Adichie Chinamamanda (2009) é necessário, tomarmos cuidado com a história única-verdade universal que contamos em sala de aula, ou para nossas crianças.

E ainda hoje, com a nossa história africana, afro-brasileira, afro-indígena e indígena sendo protegidas por lei, quando iniciam nossa história, ela remete a dor, cana, cafezal e a escravização, ou como um ser “cordial” (GONZALEZ, 2020, p. 50), pacífico, que aceitou com um sistema de trocas e a entrega de suas terras e modos de existir. O sistema educacional além de não acentuar as nossas existências e epistemologias, nos coloca na zona do não ser, para além desse recorte histórico como bem posto por Lélia Gonzalez, a partir de Abdias do Nascimento:

[...] O Sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro-Elementar, secundário, universitário- O elenco das matérias ensinadas constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos[...] quando há alguma referência ao Africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra (GONZALEZ *apud* NASCIMENTO, 1978, p. 95).

Lélia destaca a importância da memória como elemento potencializador das verdades não escritas, diferenciando, consciência e memória. Para a autora consciência é o lugar do encobrimento, da alienação, uma vez que sofre os influxos das ideologias dominantes em cada tempo e lugar. Já a memória é o não-saber que conhece, a história que não foi escrita, e traz a emergência da verdade. “A memória inclui o que a consciência exclui” (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Historicamente, no Brasil, homens e mulheres, negras e indígenas, foram negados, enquanto sujeitos produtores de conhecimentos válidos. O violento processo de colonização, perpetrado em nosso país, se utilizou do epistemicídio/racismo epistêmico como instrumento de controle dos corpos e espíritos dos povos colonizados.

Como bem preceitua Boaventura de Sousa Santos (2009) o epistemicídio fundamentou o discurso ideológico de superioridade eurocêntrica, que dividia o mundo entre conhecimento válido e inválido, legal e ilegal, superior e inferior, “nós” e os “outros”, no lado da luz se situava o supremacismo branco europeu, todos os “outros”, eram destinados ao outro lado da linha abissal, a zona da escuridão, do indesejável.

O epistemicídio além de fundamentar a construção de estereótipos e estigmas consolidados pelo pensamento abissal (SANTOS, 2009), em face dos povos negros e indígenas em nosso país, atuou ainda, por meio da negação de direitos fundamentais, essenciais ao exercício da cidadania desses povos, tais como, direito a educação, trabalho e moradia (CARNEIRO, 2019).

Apesar das práticas de epistemicídio, e das constantes tentativas de dominação e extermínio material e espiritual, efetivado pelo sistema colonial, os povos negros e indígenas brasileiros, resistiram e reexistiram. Onde houve violência, houve resistência, desde as revoluções quilombolas do período colonial, até o desenvolvimento dos movimentos quilombistas no pós-abolição formal (NASCIMENTO, 1980) e os movimentos/coletivos negros na atualidade.

Na obra – Lugar de Negro, escrita junto com o autor Carlos Hasenbalg (1982), Lélia Gonzalez, apresenta a trajetória de luta dos movimentos negros no Brasil, destacando as suas diversidade e força de atuação. “Na verdade, falar do movimento negro implica no tratamento de um tema cuja complexidade dada a multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária” (GONZALEZ, 1982, p. 18).

A diversidade do movimento negro em nosso país, decorre da pluralidade cultural dos diferentes povos afrodiaspóricos, que nos compõe, tais como, os povos iorubás, nagôs, daomeanos, malês, angolanos, congolezes. Cada um deles, com língua, religião, história, e crenças próprias, que em imbricação com as culturas dos diferentes povos originários que aqui se encontravam, possibilitou um processo rico e multifacetado, de formas de resistências, à dominação e a exploração colonial (GONZALEZ, 1982).

Ao longo dessa trajetória perpassam ativismos tais como, a luta quilombola, as associações de ajuda, irmandades, terreiros de candomblés, rodas e cantigas de samba, imprensa negra, teatro experimental do negro (TEN), movimento negro unificado (MNU), entre tantas outras, formando o que Abdias do Nascimento denomina de ideal quilombista, que até hoje se faz presente e move as ações e luta antirracistas no Brasil.

Ao longo dessa trajetória a memória foi um dos mais importantes instrumentos de resistência, construção e transmissão de saberes. As mulheres griôs, parteiras, rezadeiras, sambadeiras, marisqueiras, e tantas outras, são as guardiãs dos saberes ancestrais afrodiaspóricos e indígenas, transmitindo-os e ressignificando-os, por meio da oralidade e da memória (PACHECO; SAMPAIO, 2015). Saberes e formas outras de educação que existiam e existem e, que um sistema formal de ensino menospreza como primitivo, menor, inferior. Mas, qual o valor dado às nossas memórias?

Nessa contrapartida educacional, pensarmos uma educação contra colonial, que valoriza nossa ancestralidade, educação como esta que se faz neste artigo, valorizando uma ancestral que muito pode nos ensinar em múltiplas áreas do conhecimento, afinal, nesse sistema educacional, colocamos disciplinas dentro de caixas, como se não houvesse relações entre si. Mas, sim, existem relações, e para além do exposto, precisamos estar atentas a nossa história, para além de dor e da escravização, precisamos estar atentas a quem somos, a nossa identidade coletiva e individual, precisamos estar atentas aos nossos sonhos, como já bem-dito por Lélia Gonzales:

[...] mas porque se falou de um sonho; um sonho que se pretende igualitário, democrático etc., mas exclusivo e excludente. Um sonho europeizantemente europeu. E isso é ligada à suposta superioridade cultural. De quem? Ora...

Crioléu, mulherio e indiada deste país: se cuida, moçada! [...] (GONZALEZ, 2020, p. 221).

E seguindo os passos de Lélia Gonzalez e de tantas outras mulheres negras que sonham um mundo mais nosso, mais humano, que em nossas lutas diárias nos concentramos por agir pelo reconhecimento da nossa história, dos nossos conhecimentos, da nossa cultura, das nossas epistemologias, das nossas religiões, enfim das nossas raízes que configuram a nossa vida, das matrizes africanas que por muito tempo nós negamos a partir das políticas de embranquecimento.

“Se cuida, moçada!” Avante!

Lélia Gonzalez, uma intelectual preta e mulher, enxergava com atenção como o seu tempo se moldava, olhar que direcionou as suas escritas. E essas escritas denunciavam a realidade do vivido, vivido não apenas no agora daquele tempo, mas do tempo passado e as estruturas que se fincavam. Lélia apesar de ter sofrido com a lavagem cerebral do embranquecimento, conseguiu a muito custo, retomar a cor que a estrutura higienista dos “direitos humanos” e do sistema educacional insistiam em desconfigurar. Com Lélia podemos olhar para outra estética, negra, afrodiaspórica, que em movimento negro giratório ressignificou memórias e epistemologias, assim como consciências.

Durante anos, fizeram com que acreditássemos que éramos “feias”, que nosso lugar não era nessa sociedade, mas com Lélia, a amefricanidade e o pretuguês, podemos compreender que nós somos essa sociedade, também a fundamos em insubmissas histórias e cantigas que moldaram nossa identidade cultural.

Nessa aprendizagem podemos reconhecer nossas reproduções racistas e sexistas e rompê-las, para que em todas as áreas dos conhecimentos, dos direitos, da educação e da vida, cessem a lavagem cerebral higienista e embranquecedora e que valorizemos a nossa ancestralidade e identidade cultural, e assim derrubaremos casas grandes e senzalas e erguemos nossos quilombos. “Axé Muntu!”¹⁶.

¹⁶ Expressão de saudação criada por Lélia Gonzalez que traz elementos das línguas ioruba (axé – poder, força, energia, tudo de bom) e kimbundo (muntu – gente).

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

Lélia Gonzalez: diálogos sobre ancestralidade, direitos, vida e educação

DOI:

Referências

BAIROS, L. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 2000.

CARNEIRO, S. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CASTANHA, M. Pindorama: Terra das palmeiras. 2º Ed. Cosac Naify, São Paulo, 2008.

CHIMAMANDA, N. A. **O perigo de uma história única**. Companhia Das Letras, In: TED Talk, [s.l.], 2009.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza, 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2020.

DAVIS, A. **Mulheres, Raça e Classe**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: VI SEMINÁRIO: MULHER E LITERATURA. 2005. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

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

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.

GONZALEZ, L. E a trabalhadora negra, cumé que fica? **Mulherio**, ano 2, n. 9, 1982.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, n. 92/93, Rio de Janeiro, 1988.

GONZALEZ, L. Homenagem a Lélia Gonzalez. Lélia fala de Lélia. **Revista Estudos Feministas**, ano 2, 1994.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano**: Ensaios, intervenções e diálogos. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: GONZALES, L.; HASENBALG, C. (Orgs.). **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 11-43.

MBEMBE, A. Necropolítica: biopoder soberania, estado de exceção política da morte. **Arte & Ensaios**, Rio de Janeiro, n. 32, dez. 2016.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**: documentos de uma militância panafricana. Petrópolis: Vozes, 1980.

PACHECO, A. C. L.; SAMPAIO, A. C. Mulheres griôs quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015.

SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009. p. 23-72.

O bem viver no novo constitucionalismo latino-americano: a decolonização dos direitos humanos a partir da Abya Yala¹

Geovane Gesteira Sales Torres*
Raimundo Jucier Sousa de Assis**

Introdução

O agravamento da crise climática na contemporaneidade é um dos sintomas mais evidentes da insustentabilidade do paradigma moderno de desenvolvimento. As legislações ambientais inspiradas em modelos jurídicos coloniais e as históricas desigualdades sociais fazem com que o Sul global prove com mais intensidade as consequências dos problemas socioambientais. Isso tem gerado demandas nas agendas formais de governos nacionais, bem como de instituições multilaterais, e atinge diversos setores de políticas públicas.

Destaca-se que para Santos (2013), o Sul global não se restringe a uma localização espacial no globo terrestre, mas designa territórios, culturas, saberes e corpos historicamente relegados a condições de precariedade no sistema-mundo moderno colonial. Diante disso, grupos sociais como mulheres, povos e comunidades tradicionais, trabalhadores(as) informais, população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais etc. podem ser contemplados no cerne dessa dimensão (grifo nosso).

Contudo, para além de alternativas pensadas no Norte global e resguardadas *a priori* no seio de instituições do Estado, tais como os Objetivos de Desenvolvimento do

¹ Expressão linguística do povo originário Kuna (Colômbia). Significa literalmente “Terra Vida” e vem sendo empregada em substituição ao termo colonial “América”.

* Mestrando em Ciência Política pela Universidade Federal do Piauí. Bacharel em Administração Pública pela Universidade Federal do Cariri.

E-mail: geovanegesteira.profissional@gmail.com

** Professor do Curso de Graduação em Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Piauí (UFPI) e é Doutor em Geografia Humana pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo (USP 2012/2017).

E-mail: raimundojucier@yahoo.com.br

Milênio e a Agenda 2030 da ONU, grupos étnicos e movimentos sociais na América Latina vêm, nas últimas décadas, lutando em prol do reconhecimento legal de cosmovisões como o *sumak kawsay*. Esta apregoa o *buen vivir* (bem viver) como ideal de desenvolvimento, o qual reconhece a natureza como sujeito de direitos e contempla a felicidade dos povos como um indicador de progresso.

A dissociação dos direitos humanos em relação aos direitos da natureza é, assim, uma tendência ocidental questionada e contraposta por povos e culturas tradicionais do Sul global. Nesse sentido, a descolonização dos direitos humanos é uma pauta complexa que pressupõe a inclusão da natureza não humana e da diversidade étnico-cultural como elementos de destaque. Logo, questionam-se os conhecimentos e táticas políticas demarcadoras dos sujeitos modernos de direitos e da sub-humanidade, pois se compreende que tal fluxo foi herdado pelo colonialismo e é ratificado pelas colonialidades modernas (SANTOS, 2019).

Conforme o exposto, o bem viver, enquanto filosofia política e alternativa de desenvolvimento ao modelo hegemônico, contribui para a promoção de um giro descolonial no que se refere às teorias constitucionais. Por giro descolonial os autores deste ensaio se referem aos fluxos sociopolíticos de resistência epistemológica e prática à colonialidade/modernidade na América Latina, África e Ásia (BALLESTRIN, 2013).

Tal fato exige o desenvolvimento de pensamentos próprios que reconheçam as particularidades políticas, históricas e culturais dos Estados-nação protagonistas do fenômeno jurídico do novo constitucionalismo latino-americano. Assim, a observação dessas normas que descolonizam os direitos humanos ocidentalizados implica pensar na edificação de um direito subalterno enquanto ofensiva à globalização jurídica neoliberal (SANTOS, 2012).

Nesse sentido, o presente ensaio teórico objetiva refletir sobre a importância da positivação do bem viver no novo constitucionalismo latino-americano para a descolonização dos direitos humanos e construção de um direito emancipatório/subalterno. Esta reflexão teórica se apresenta como relevante pela incipiência das discussões teóricas guiadas à observância dos direitos humanos para além da ótica ocidental restrita à natureza humana.

Para tanto, empreende-se uma revisão bibliográfica narrativa de obras (livros e artigos científicos) de importantes pensadores(as) inseridos(as) nas correntes epistemológicas descoloniais e pós-abissais, além de análises de conteúdo nas Constituições da Venezuela, Bolívia e Equador.

Pensamento descolonial e os direitos humanos

Figueiredo (2014) expõe que a segunda metade do século XX é costumeiramente adjetivada como a era dos direitos humanos, não apenas por ocasião da positivação de importantes marcos legais no seio do direito internacional, mas sobretudo pelo uso da linguagem dos direitos humanos para a construção de repertórios de ação com vistas ao desenvolvimento de diversas lutas sociais em distintos contextos territoriais.

Santos (2019) salienta que a validade universal dos direitos humanos se opera devido a sua abrangência aos mais distintos contextos sociais, culturais, políticos e regionais. Assim, os mesmos se consubstanciam em declarações universais, instituições multilaterais e organizações não-governamentais. Contudo, Santos (2019) indica que, ontologicamente, os direitos humanos partem de uma compreensão de natureza humana individual, diferenciada da natureza não humana e autossustentada. Ora, se há um conjunto de propriedades relativas à humanidade, as dissidências a tais padrões – sub-humanidades – se encontram do lado de lá da linha abissal, pois a humanidade se constrói alicerçada a referenciais fundamentados, conforme Santos (2019), nas lógicas ocidental, patriarcal, capitalista e colonialista.

Lander (2005) propõe que a universalidade, defendida por meio da experiência europeia, teve a sua formulação alicerçada às contribuições filosóficas de Locke e Hegel, além de assumir *ab antiquo* uma conotação excludente e de conquista do Norte à revelia do Sul. Os direitos universais foram formulados, ainda conforme Lander (2005), para a conquista dos “outros” – territórios, sujeitos e identidades contrastantes à lógica hegemônica moderna –, pois estes “careciam/carecem” dos referenciais de desenvolvimento do Norte, já que a lógica abissal apregoa o Ocidente como o fim de toda maturidade e progresso.

No tocante às mutações vividas pelos marcos legais relacionados aos direitos humanos, Maldonado-Torres (2019) expressa que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) não parte mais de pressupostos metafísicos tocantes à natureza humana, mas de acordos internacionais estabelecidos de normas de convivência no anseio de tratar as mazelas advindas das catástrofes ocasionadas pela Segunda Guerra Mundial. Todavia, Maldonado-Torres (2019) indica que os direitos humanos internacionais persistem desvinculados das reivindicações subalternas pela descolonização.

Esse fato não é recente, considerando-se que, conforme Colaço e Damázio (2012), os direitos humanos, pregados como universais, foram defendidos como neutros – de

fácil convencimento – e, por isso, utilizados como instrumentos da colonização hispânica, pois, a equiparação entre espanhóis e “índios” (*sic*) fez com que as qualidades neutras e universais de tais garantias subalternizassem povos e culturas, fato motriz para a apresentação e desenvolvimento do projeto de salvação cristã colonial.

Entender os direitos humanos pela ótica ocidental historicamente construída corrobora para legitimar a colonialidade moderna do ser/saber/poder (MALDONATO-TORRES, 2019). Santos (2019) indica que os direitos humanos concebidos por lógicas ocidentais reduzem o mundo à compreensão que o Norte tem em relação ao Sul global. Não obstante, Santos (2013) evidencia que os países centrais e instituições internacionais impõem aos países da periferia e semiperiferia mundial modelos políticos de democracia representativa e defesa dos direitos humanos nos moldes formatados no Norte global, o que reverbera na cada vez menor autonomia das nações do Sul por meio das imposições internacionais.

Colaço e Damázio (2012) expressam que a colonialidade denota as persistências históricas entre o período colonial e a contemporaneidade. Isso implica em relações de poder com potencial de formação de sujeitos subalternos, considerando-se que a colonialidade “[...] designa histórias, subjetividades, formas de vida, saberes pluriversais e subjetividades colonizadas a partir dos quais surgem respostas decoloniais” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 123).

Visto isso, em resistência à colonialidade do ser, poder e saber, surgem, em variados contextos globais, respostas epistemológicas e políticas de subversão ao sistema mundo moderno/colonial. Nesse bojo se incluem as epistemologias pós-coloniais, de fronteira e descoloniais. Estas surgem na América Latina e são para Lander (2005, p. 15) uma “[...] ampla gama de buscas, de formas alternativas do conhecer, questionando-se o caráter colonial/eurocêntrico dos saberes sociais sobre o continente, o regime de separações que lhes servem de fundamento, e a ideia mesma da modernidade como modelo civilizatório universal”. Dessa maneira, buscando evidenciar saberes populares, relação teórico-prática, reconhecimento do “outro” como si e protagonista nas investigações, tal corrente científica questiona e reformula diversos artefatos das Ciências Sociais modernas.

Diante do exposto, o giro descolonial propõe uma racionalidade contra-hegemônica ou cosmopolita, a qual combate a classificação social advinda das dicotomias modernas e questiona a superioridade da escala universal em relação às regionais, nacionais e locais. Esse desafio científico e político preconiza a vivência dos

percalços emanados da colonialidade e a experiência da subalternidade, ansiando radicalizar a crítica à modernidade (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014).

Além disso, Bragato (2014) informa que os aportes teóricos descoloniais tomam experiências e pensamentos históricos latino-americanos como projeção conceitual, a exemplo do movimento zapatista no México, a pedagogia de Paulo Freire no Brasil e o fortalecimento das articulações políticas indígenas na Bolívia. Logo, essas insurreições latino-americanas “[...] somadas às reflexões pós-coloniais nos âmbitos africano e asiático, além de aprofundarem a crítica à construção etnocêntrica do conhecimento, albergam novas possibilidades e propostas diante do modelo de desenvolvimento capitalista” (BRAGATO, 2014, p. 22).

Santos (2019) destaca que os direitos humanos devem ser reconfigurados à luz do pluralismo de cosmovisões que ultrapassam a lógica moderna ocidental. Nessa missão são protagonistas os ativistas e pensadores que por meio de suas lutas podem propor epistemologias e ontologias que ofereçam novas óticas para enxergar o mundo social. Convergindo ao apontado por Figueiredo (2014) ao exortar a necessidade de pensar a difusão crítica dos direitos humanos alicerçada à ação de atores não estatais.

Santos (2013) acentua que por ocasião das crises liberais ética e jurídica assentes na segunda metade do século XX, nasce um novo jusnaturalismo calcado em uma nova perspectiva dos direitos humanos e do direito dos povos à autodeterminação. Esse fenômeno alargou a competência democrática em muitas nações e sinalizou tensões para a ressignificação dos direitos humanos: 1º Tensão: Entre a intensa devastação do meio ambiente e o direito ao desenvolvimento; 2º Tensão: Entre o individualismo próprio ao discurso ocidental dos direitos humanos e povos tradicionais e camponeses; 3º Tensão: Produto da inadequação do discurso dos direitos humanos e produção de sub-humanos ou não humanos.

Considerando o exposto, Figueiredo (2014) advoga em prol de um efetivo pacto social multilateral que agregue movimentos sociais, nações, organizações, poderes públicos, dentre outros atores e atrizes, na reconstrução dos direitos humanos. Ademais, idealmente também se almeja um arranjo contextualizado em termos geográficos, cosmológicos, culturais, sociais e ambientais para tal cultura de defesa da dignidade humana (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012). Portanto, consoante Santos (2013), torna-se límpida a urgência pela descolonialidade das práticas e estudos tocantes aos direitos humanos. Convergindo ao apontado por Santos (2013, p. 344):

Como medida transitória propõe-se que aprendamos com o Sul, sendo neste caso o Sul uma metáfora para designar os oprimidos pelas diferentes formas de poder. [...] O que se pretende é, pois, uma concorrência epistemológica leal entre conhecimentos como processo de reinventar as alternativas de prática social de que carecemos ou que afinal apenas ignoramos ou não ousamos desejar.

Entretanto, o ideal apontado por Santos (2013) se encontra significativamente distante de ser edificado, pois segundo Maldonado-Torres (2019), os marcos e instituições internacionais atuantes no campo dos direitos humanos persistem intensamente desvinculados das reivindicações pela descolonização, podendo, inclusive, serem utilizados contra tal pauta. Por isso, para além dos órgãos oficiais e estatais, os grupos subalternizados precisam se articular para combater e desfigurar as colonialidades modernas que os designam ao patamar de sub-humanidade.

Krenak (2020), ao refletir sobre a pandemia de Covid-19, afirma a tendência pelo aprofundamento das desigualdades sociais entre povos e sociedades antes mesmo da crise sanitária ora citada, algo que produz uma sub-humanidade naturalizada. Essa parcela populacional, para o pensador, é vivente em condições miseráveis sem meios concretos de sair dessa circunstância politicamente induzida. De forma nítida, Krenak (2020, p. 7-8) vocaliza que a sub-humanidade compreende, sobretudo, “[...] caiçaras, índios (*sic*), quilombolas, aborígenes.”

Essa classificação social demarcadora do “eu” e do “outro” funda o sistema-mundo moderno, bem como a invenção da América. Esse processo histórico teve o colonialismo como a sua força motriz, o qual encontrou a sua base em genocídios, expropriações, explorações de riquezas e escravidão. Entretanto, é mister frisar que tal categorização produz aquilo que nomeia, o que implica dizer que a classificação de regiões, indivíduos e grupos não é algo natural, mas essencialmente político (PORTO-GONÇALVES; QUENTAL, 2012). Logo, as designações modernas podem ser subvertidas mediante insurgências, tais como os movimentos indígenas no Equador, Bolívia e Venezuela que antecederam a positivação do bem viver nesses países (OLIVEIRA, 2012).

Direito subalterno

O conceito hegemônico do direito ocidental estabelece tal artefato como um compêndio de normas impostas de modo coercitivo pelo Estado, a fim de zelar pela segurança jurídica seguindo critérios de justiça (NADER, 2015). Fugir dessa perspectiva é uma missão subversiva, contudo, que vem ganhando força nas ciências jurídica e sociais, sobretudo àquelas ancoradas em lógicas pós-abissais e descoloniais.

Ao expressar que a modernidade se funda em uma tensão dinâmica entre os pilares da regulação e emancipação, Santos (2012) expressa que além da falência das promessas modernas da igualdade, liberdade e paz, a modernidade também se encontra em crise em virtude da tendência pela conversão da emancipação (aspirações e práticas voltadas à contraposição do *status quo*) em regulação (normas, instituições e práticas com vistas à estabilidade). Santos (2013) expressa que a regulação se integra pelos princípios do Estado, mercado e comunidade, já o pilar emancipação é composto pela racionalidade estético-expressiva, racionalidade moral-prática e pela racionalidade cognitivo-instrumental.

Nesse sentido, Santos (2012) indica que o direito Estatal estabelece contornos entre a emancipação social legal e ilegal, implicando na integração da emancipação na regulação social. Nesse ínterim, Santos (2012) afirma que o abandono da tensão entre regulação e emancipação, bem como da transformação social como fim dessa dinâmica, é algo perigoso por coincidir com a agenda neoliberal conservadora.

Diante disso, Santos (2012) exclama que para além da globalização jurídica neoliberal, organizações, movimentos sociais e redes nacionais e transnacionais têm proposto alternativas à globalização hegemônica. Nesse esteio, o cosmopolitismo subalterno se mostra como um produto da globalização contra-hegemônica. Enquanto uma forma política e cultural, o cosmopolitismo subalterno assume uma vertente legal defensora do fato do direito não se restringir ao direito hegemônico e no uso de ferramentas jurídicas tradicionais para mobilizações jurídicas subalternas com vistas a transformações sociais profundas.

Essa discussão se aproxima da teoria da justiça de Honneth (2009), o qual em sua teoria do reconhecimento (integrada pelas dimensões: direito, solidariedade e amor) propõe que em vez de princípios gerais, são as lutas sociais e conflitos que criam normas. Isto é, as normas são emanadas dos contextos em que os cidadãos desempenham o protagonismo na constituição do direito, pois as lutas sociais antecedem a liberdade institucionalizada. Esse pensamento contrapõe a noção de direitos humanos universais enquanto garantias transcendentais, pois os direitos humanos são produtos de conflitos sociais demarcados historicamente.

Portanto, observar a possibilidade do Direito promover a emancipação social, para além da lógica do direito neoliberal, presume contemplar experiências e pensamentos emanados a partir do Sul Global (SANTOS, 2012). Ora, o neoconstitucionalismo latino-americano é um exemplo nítido da positivação de direitos concernentes a cosmovisões descoloniais e emancipatórias no hemisfério sul, as quais aliam a interdependência

entre as dimensões ambiental e social em uma lógica de ressignificação dos direitos humanos (SANTOS, 2019).

Nesse sentido, Santos (2013), ao tratar da utopia ecológica e democrática, revela a contradição entre a finitude do ecossistema do planeta terra em relação à infinitude da tendência pela acumulação do capital. Diante disso, a utopia ecológica tenciona a transformação das formas de produção, cientificidade, sociabilidades, universos simbólicos e do paradigma moderno. Isso presume uma cidadania individual e coletiva, a qual inova, dentre outros fatores, pela inclusão dos direitos da natureza e do direito dos povos à autodeterminação no seio dos direitos humanos. Isso resulta, além de crises éticas e jurídicas liberais, também de problemas públicos como a epidemia de Aids e a exclusão social de Chernobyl.

Em suma, o direito subalterno é contextual e na experiência da América Latina vem vislumbrando a natureza como sujeito de direitos, contrapondo a perspectiva colonial de enxergá-la por uma ótica racional-utilitarista de exploração dos recursos naturais. Logo, os povos e comunidades tradicionais desempenham um papel elementar na construção do direito subalterno por atuarem na governança dos bens naturais com vistas ao desenvolvimento territorial sustentável e à promoção do bem viver.

Novo constitucionalismo latino-americano

Na América Latina, a tradição constitucional se inspirou em princípios liberais advindos de culturas europeias e norte-americanas. Nesse sentido, a pressuposição de uma cidadania homogênea, separação e independência dos poderes, soberania popular, igualdade formal e a asseguaração de direitos são bases que fundam o constitucionalismo latino-americano tradicional (BRAGATO, 2014).

Entretanto, assinala Bragato (2014) que, em virtude de reivindicações populares e resistências protagonizadas por movimentos sociais contra a ofensiva neoliberal na década de 80, surge o fenômeno jurídico denominado novo constitucionalismo latino-americano. Este fenômeno apresenta propriedades descolonizadoras pelo reconhecimento das diferenças - contrapondo o paradigma da igualdade - e valorização do pluralismo. Logo, o reconhecimento de cosmovisões indígenas e inclusão de sujeitos e grupos historicamente vilipendiados - indígenas, camponeses e mulheres - são marcas dessa revolução constitucional também denominada neoconstitucionalismo andino.

Presente de forma demarcada na Bolívia, Equador e Venezuela, o novo constitucionalismo latino-americano tem se concentrado na América Andina (HENZ,

2014). Oliveira (2012) destaca que a Venezuela passou por profundas reformas a partir da eleição de Hugo Chávez em 1998, quando a nova constituição do país, promulgada em 1999, deu margem para a regulamentação dos hidrocarbonetos líquidos pelo Estado. Por sua vez, a Bolívia vivenciou intensas transformações sociopolíticas com a eleição de Evo Morales, contexto em que se garantiram direitos indígenas e a estatização do setor de hidrocarbonetos (OLIVEIRA, 2012). Enfim, Oliveira (2012) pontua que o Equador promoveu uma reforma no que se refere ao setor de hidrocarbonetos apenas com a presidência de Alfredo Palácio.

Henz (2014) destaca a relevância dos povos indígenas para a positivação do paradigma *sumak kawsay* no novo constitucionalismo latino-americano. Tal paradigma se funda em cosmovisões indígenas e prega o *buen vivir* (bem viver), o qual anseia experiências de desenvolvimento assentes em relações harmônicas entre a comunidade, epistemologias populares e natureza não humana. Assim, longe de endossar a lógica de desenvolvimento hegemônica, o *buen vivir* busca a felicidade dos povos no seio comunitário.

O paradigma *sumak kawsay* não ratifica a lógica antropocêntrica-individualista - refletida no princípio da dignidade humana - assente no pensamento kantiano. Portanto, o ser humano não é visto como um fim em si mesmo e a natureza não é contemplada como meio a ser explorado em prol das demandas sociais, assim, almeja-se um desenvolvimento que seja benéfico à vida humana e a de todos os seres vivos e não vivos que co-habitam a terra (HENZ, 2014).

Nesse sentido, a natureza, que para as cosmovisões indígenas andinas consiste na divindade *Pachamama*, é reconhecida como sujeito de direitos por ocasião do capítulo sete, Art. 71, da Constituição do Equador:

Art. 71. - La naturaleza o *Pacha Mama*, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (EQUADOR, 2008, p. 33).

Ademais, o Art. 74 da Constituição do Equador assegura o desenvolvimento territorial sustentável ao preconizar a possibilidade do uso racional dos recursos naturais, por pessoas, comunidades, povos e nações, de modo a se possibilitar o pleno bem viver (EQUADOR, 2008).

Tratando-se da Venezuela, o seu texto constitucional estabelece como princípios fundamentais o bem-estar dos(as) venezuelanos(as) e a igualdade de oportunidades com vistas ao desenvolvimento social e espiritual, bem como a felicidade dos(as) cidadãos(ãs). O Capítulo VIII e o título III da Constituição da República Bolivariana da Venezuela preconizam os direitos dos povos indígenas, algo que implica na configuração do Estado em questão como multiétnico, pluricultural e multilíngue. Tais garantias abarcam questões ligadas à demarcação e uso racional dos recursos naturais dos territórios indígenas, à identidade cultural, à economia sustentável, à participação política na Assembléia Nacional, aos sistemas educativos multiculturais e à medicina popular e tradicional indígena. Contudo, vale-se frisar que o título III não desnuda o caráter plurinacional do Estado Venezuelano, pois se concebe o povo venezuelano como único, soberano e indivisível (VENEZUELA, 1999).

Em relação aos direitos humanos, o título III, capítulo I, da Constituição da Venezuela garante tais garantias fundamentais a “[...] toda persona natural o jurídica, sin discriminación alguna, el respeto, el goce y el ejercicio irrenunciable, indivisible e interdependiente de los mismos.” (VENEZUELA, 1999, p. 14). Já no que toca aos direitos ambientais, o capítulo IX preconiza a busca do desenvolvimento socioeconômico sustentável como papel do Estado. Para tanto, assegura-se a proteção do meio ambiente e da biodiversidade mediante políticas como a ordenação territorial participativa, obrigatoriedade da educação ambiental, limitação das atividades econômicas e estabelecimento dos bens de domínio público (VENEZUELA, 1999).

Em relação à experiência constitucional da Bolívia, o artigo 1 da carta magna do referido país o estabelece como um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário. Assim, assenta-se uma pluralidade e pluralismo linguístico, cultural, político, jurídico e econômico. No que se refere aos povos e nações indígenas, o artigo 2 preceitua o direito à autonomia e ao autogoverno, assim como ao reconhecimento das instituições e culturas indígenas (BOLÍVIA, 2009). Como princípios éticos e morais, o artigo 8 expressa que:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas

ladrón), *suma qamaña* (*vivir bien*), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). (BOLÍVIA, 2009, n/p).

Além do estabelecimento do bem viver como um princípio do Estado boliviano, o qual é indicado no artigo 306 como um fim ideal do modelo econômico do país, o artigo 9 da carta magna denota como função essencial do Estado a busca de uma sociedade harmônica e justa ancorada na descolonização. No que toca ao meio ambiente, o artigo 6 estabelece a promoção e garantia do uso responsável e planejado dos recursos naturais. Ademais, o artigo 33 da Constituição do país em voga garante a todos os humanos, e demais seres vivos, o direito a um meio ambiente saudável de modo a cooperar para o desenvolvimento normal e permanente de tais seres (BOLÍVIA, 2009).

Como se nota nos textos constitucionais em questão, bem como no pensamento de Acosta (2016), o bem viver consiste em uma filosofia e um conjunto de práticas baseadas em cosmovisões e experiências de povos indígenas andinos e amazônicos. Essa alternativa emancipatória, ainda conforme Acosta (2016), parte do questionamento à crença de um progresso linear e não se propõe ser homoganeamente global. Assim, ancorado nos princípios da reciprocidade, relacionalidade, complementaridade e solidariedade, o bem viver é uma forma de viver em simbiose com a natureza e em comunidade, fato que demarca a extrema relevância dos direitos da natureza e territoriais (ACOSTA, 2016).

Outrossim, Colaço e Damázio (2012) informam que a Bolívia e Equador reconheceram o plurinacionalismo em suas respectivas Constituições. Isso implica reconhecer legalmente a coexistência, no Estado-nação, de duas ou mais povos/nações distintas em termos étnicos (envolvendo questões históricas, territoriais, culturais e linguísticas). Essa inovação, além de desfigurar heranças coloniais, também “[...] dirige-se para a criação e construção de um projeto social, de autoridade política e de vida, um projeto com justiça, equidade, dignidade e solidariedade.” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2012, p. 100).

Diante disso, Oliveira (2012) frisa que os países que foram protagonistas do novo constitucionalismo latino-americano compartilham conjunturas econômicas, sociais e políticas marcadas por drásticas desigualdades sociais. Nesses cenários, grupos marginalizados como os povos indígenas estão mais suscetíveis a situações de precariedade, mesmo com o crescimento econômico advindo da exploração de recursos naturais.

Embora consistam em exemplos no que se refere à descolonização dos direitos humanos, as contradições e percalços advindos da modernidade/colonialidade ainda relegam a Venezuela, Bolívia e Equador a condições de precariedade em relação à saúde, renda e educação. Nesse sentido, o Índice de Desenvolvimento Humano - IDH - de 2020 revela que a Venezuela ocupa a 113ª posição no *ranking* global, com índice de 0,711, um valor inferior ao IDH do país em 2014, que era de 0,762. Já a Bolívia demonstra em 2020 o IDH de 0,718 (107ª posição mundial), valor superior ao seu IDH de 2014, que era de 0,662. Por sua vez, o Equador apresenta o IDH 0,759 (86ª posição). Esse valor também é superior ao índice de 2014, o qual era de 0,732 (PNUD, 2014; PNUD, 2020).

Assim, apesar da Venezuela apresentar um decréscimo da sua situação em virtude de dinâmicas geopolíticas bem definidas (sobretudo em relação aos combates políticos e econômicos em relação aos EUA), as melhorias da Bolívia e Equador não são tão significativas a ponto de se destacarem na América Latina. Não obstante, o Brasil, que não se insere no fenômeno jurídico do neoconstitucionalismo latino-americano, em 2014 apresentou IDH de 0,755 (75ª posição), já em 2020 cresceu para 0,765 (84ª posição) (PNUD, 2014; PNUD, 2020).

Considerações finais

O presente ensaio teórico tencionou refletir a respeito da relevância do fenômeno jurídico do novo constitucionalismo latino-americano para a descolonização dos direitos humanos e, conseqüentemente, para a construção de um direito emancipatório. Ao decorrer das três seções voltadas ao fim pretendido, dialogou-se com teorias descoloniais e pós-abissais que trouxeram à tona a complexidade da inclusão da natureza não humana e diversidade étnico-cultural na construção de uma perspectiva dos direitos humanos a partir do Sul global.

A experiência jurídica do novo constitucionalismo latino-americano se formata como uma realidade edificadora de um direito emancipatório emanado do e para o Sul global. As conjunturas políticas e econômicas anteriores a tal fenômeno na Bolívia, Venezuela e Equador são fatores que justificam as insurgências sociais que foram fundamentais à positivação do bem viver nessas nações, corroborando a noção de que os direitos são frutos contextuais e advindos de conflitos e lutas sociais.

Portanto, ao garantir juridicamente os direitos da natureza não humana e ao reconhecer identidades, territórios e nações historicamente vilipendiadas pelo colonialismo e colonialidades, o novo constitucionalismo latino-americano se mostra comprometido com a descolonização da visão antropocêntrica, individualista e

ocidentalizada historicamente imbuída na perspectiva hegemônica dos direitos humanos e dos sujeitos de direitos.

Contudo, apesar de relevantes e potentes na construção de normas descoloniais e contextualizadas, o novo constitucionalismo latino-americano encontra incongruências internas, pois a procura do desenvolvimento econômico, sobretudo no que se refere aos hidrocarbonetos, amiúde compromete o respeito efetivo à natureza não humana. Aliado a isso, para além da mera positivação do bem viver, faz-se necessária a construção de meios para o combate à colonialidade do poder e saber ainda presentes no contexto hodierno.

Além disso, por considerar que os direitos humanos, incluindo-se os da natureza não humana, são produtos contextuais e políticos, a descolonização dos direitos humanos implica questionar a universalidade e a homogeneidade do sujeito de direitos moderno. Portanto, descolonizar os direitos humanos exige vislumbrar a importância do reconhecimento das diferenças entre os sujeitos e grupos sociais, tal como se assenta no plurinacionalismo, bem como entre os distintos territórios e Estados-nação.

Referências

- ACOSTA, A. **O bem viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Ed. Elefante, 2016.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, Brasília, v. 11, p. 89-117, ago. 2013.
- BOLÍVIA. [Constituição (2009)]. **Constituição Política do Estado da Bolívia**. La Paz: Congresso Nacional, 2009. 107 p. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf. Acesso em: 12 dez. 2022.
- BRAGATO, F. F.; CASTILHO, N. M. A importância do póscolonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latinoamericano. In: VAL, E. M.; BELLO, E. (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014.
- COLAÇO, T. L.; DAMÁZIO, E. da S. P. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina**: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.
- EQUADOR. [Constituição (2008)]. **Constituição da República do Equador**. Quito: Congresso Nacional, 2008. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em: 12 dez. 2022.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

O bem viver no novo constitucionalismo latino-americano: a decolonização dos direitos humanos a partir da Abya Yala
DOI:

FIGUEIREDO, I. Por um olhar jurídico crítico em defesa dos direitos humanos: a partir da narrativa de uma conquista histórica, o Sistema Nacional de Combate e Prevenção à Tortura. In: VAL, E. M.; BELLO, E. (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educus, 2014.

HENZ, B. G. A contribuição do paradigma do Sumak Kawsay para repensar a relação do ser humano com a natureza. In: VAL, E. M.; BELLO, E. **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educus, 2014.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.

KRENAK, A. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.

MALDONADO-TORRES, N. Da colonialidade dos Direitos Humanos. In: SANTOS, B. de S.; MARTINS, B. S. (Orgs.). **O pluralismo dos Direitos Humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 87-110.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. O pensamento crítico acerca da universidade na América Latina: de Darcy Ribeiro à “modernidade-colonialidade”. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 8, n. 2, p. 149-163, 2014.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, 2014.

NADER, P. **Introdução ao estudo do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

OLIVEIRA, R. P. de. Pós-neoliberalismo e a configuração de novas alianças políticas na América Latina: Bolívia, Venezuela e Equador. **Comunicação & política**, [S. l.], v. 30, n. 2, p. 27-47, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. *Polis. Revista Latinoamericana*, n. 31, 2012.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Relatório de Desenvolvimento Humano 2014**. 2014. Disponível em: <https://www.undp.org/pt/brazil/idh-global-2014>. Acesso em: 6 fev. 2023 9788

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD. **Relatório de Desenvolvimento Humano 2020**. 2020. Disponível em: https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/ao/UNDP_AO_RDH_2020_Full_PT.pdf. Acesso em: 6 fev. 2023.

SANTOS, B. de S. **Derecho y emancipación**. 1. ed. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

SANTOS, B. de S. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 14. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

De(s)colonizando mentes femininas em territórios Afrodiaspóricos: construção coletiva de nova metodologia

O bem viver no novo constitucionalismo latino-americano: a decolonização dos direitos humanos a partir da Abya Yala
DOI:

SANTOS, B. de S. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. In: SANTOS, B. de S.; MARTINS, B. S. (Orgs.). **O pluralismo dos Direitos Humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 39-62.

VENEZUELA. [Constituição (1999)] **Constituição da República Bolivariana da Venezuela**. Caracas: Congresso Nacional. 1999. 202 p. Disponível em:
https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_venezuela_1006.pdf.
Acesso em: 12 dez. 2022.

Editora CLAE

2023